

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Nagel, Alexander-Kenneth  
Title: "Religionswissenschaftliche und religionssoziologische Perspektiven auf das Phänomen der Migrationskirchen"  
Published in: Migrationskirchen: Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort.  
Leipzig: Ev. Verlagsanstalt  
Year: 2022  
Pages: 199 – 220  
ISBN: 978-3-374-06769-5

---

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE UND RELIGIONSSOZIOLOGISCHE PERSPEKTIVEN AUF DAS PHÄNOMEN DER MIGRATIONSKIRCHEN

## 1. Migrationskirchen in religionswissenschaftlicher Perspektive

In diesem Beitrag möchte ich Migrationskirchen als Thema der Religionswissenschaft und Religionssoziologie einordnen. Bereits das Ringen um die Begrifflichkeit macht deutlich, dass die Gegenstandsbestimmung keineswegs trivial ist, sondern immer schon eine implizite Positionierung beinhaltet. So lässt sich der Ausdruck »Migrationskirche« dafür kritisieren, dass die Migrationserfahrung der Mitglieder hier zum alles bestimmenden Identitätsmarker wird. Auch die Bezeichnung »Gemeinden anderer Sprache und Herkunft« löst das Definitionsproblem durch Alterisierung und suggeriert im gleichen Atemzug, dass es eine Art »deutscher Normalkirche« gäbe, von der Migrationskirchen abweichen. Aus der Problematisierung dieser Begrifflichkeiten ist zuletzt der Ausdruck »internationale Gemeinden« hervorgegangen, der die Vielfalt von Erfahrungen und Hintergründen als eine Ressource besonderer Art betont. Ich sympathisiere mit diesem Begriff, möchte aber auch gleich zu Beginn betonen, dass es aus meiner Sicht keine Bezeichnung gibt, die *per se* sachangemessen oder gegenstandsadäquat ist. Es kann nicht (die vordringliche) Aufgabe einer religionswissenschaftlichen Analyse sein, einen wünschenswerten Zielzustand (etwa gleichberechtigte Teilhabe am kirchlichen Leben) herbeizudefinieren. Vielmehr muss die Begriffsbestimmung jene Dimensionen akzentuieren, die für die gewählte Fragestellung besonders bedeutsam sind.

Ich möchte daher im Folgenden am Begriff der »Migrationskirche« festhalten und darunter im Anschluss an Währisch-Oblau Gemeinden verstehen, »die von Migrantinnen und Migranten gegründet wurden und deren Mitgliedschaft überwiegend aus Menschen mit Migrationshintergrund besteht«. <sup>1</sup> Man könnte die De-

---

<sup>1</sup> CLAUDIA WÄHRISCH-OBLOU, Migrationskirchen in Deutschland. Überlegungen zur strukturierten Beschreibung eines komplexen Phänomens, in: ZMiss 31 (2005), 19-31, 20.

fnition auch kontrafaktisch wenden: Gemeinden, die es ohne Einwanderung nach Deutschland nicht gäbe. Unter einer Gemeinde verstehe ich einen sozialen Zusammenschluss, der durch regelmäßige persönliche Interaktion und ein Minimum an geteilten Erfahrungen und Werten gekennzeichnet ist. Eine bestimmte Mindestgröße oder Formalisierungsgrad (z.B. als Verein oder gar Teilkörperschaft einer der verfassten Kirchen) spielen dabei ausdrücklich keine Rolle.

Auch wenn im Zusammenhang von Religion und Migration in Deutschland vor allem von Muslimen die Rede ist, gehören bislang die meisten Immigranten einer christlichen Konfession an. Nach Auskunft der römisch-katholischen Kirche bestehen derzeit »[...] etwa 450 muttersprachliche Gemeinden in etwa 35 Sprachgruppen, in denen fast 500 Priester und Ordensleute [...] als Seelsorger wirken.«<sup>2</sup> Insgesamt kann man von 4,4 Millionen Katholiken in Deutschland ausgehen, die entweder Ausländer sind (kein deutscher Pass) oder Deutsche mit Migrationshintergrund.<sup>3</sup> Eine bedeutende Fraktion innerhalb der Migrationskirchen stellen ferner die christlich-orthodoxen Kirchen mit insgesamt ca. 2 Millionen Mitgliedern dar, die überwiegend im Rahmen der Anwerbeabkommen und z.T. als Kontingentflüchtlinge nach Deutschland gekommen sind.

Über die Anzahl von Migrationskirchen unter dem Dach der evangelischen Kirchen gibt es derweil kaum gesicherte Zahlen. Einzelne Landeskirchen wie die Evangelische Kirche von Westfalen und die Evangelische Kirche im Rheinland haben sogenannte Listenprozesse angestoßen, um Kenntnis über die verschiedenen evangelischen und evangelikalen Migrationskirchen in ihrem Zuständigkeitsbereich zu erlangen. Demnach bestanden im Jahr 2005 in Nordrhein-Westfalen sowie Teilen von Rheinland-Pfalz, dem Saarland und Hessen zusammen etwa 550 Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, die große Mehrheit davon (80%) auf dem Gebiet der rheinischen Kirche.<sup>4</sup> In einer Publikation der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau ist von 400-500 christlichen Migrantengemeinden im Rhein-Main-Gebiet die Rede. Laut Zensusdaten hatten im Jahr 2011 2,7 Mio. Protestanten in Deutschland einen Migrationshintergrund. Plausible Schätzungen zur Einbeziehung dieser Personen in landeskirchliche Strukturen hat unlängst Bendix Balke angestellt.<sup>5</sup> Alles in allem ist von beinahe 10 Mill. Christinnen und Christen mit Migrationshintergrund in Deutschland auszugehen. Zum Vergleich: Eine Hochrechnung des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) bezifferte die in Deutschland le-

<sup>2</sup> DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2015/16*, Bonn 2016, 19.

<sup>3</sup> Vgl. STEFAN SCHOHE, *Seelsorge für Migranten in Deutschland*, in: TOBIAS KESSLER (Hrsg.), *Migration als Ort der Theologie*, Regensburg 2014, 35-64, 39.

<sup>4</sup> Vgl. EKVW, *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft. Eine Orientierungshilfe für die evangelischen Gemeinden in Westfalen, Bielefeld 2011*, 14.

<sup>5</sup> Vgl. BENDIX BALKE, *Religiöse Zugehörigkeit von Zugewanderten. Zahlen und Hintergründe*, in: *Interkulturelle Theologie* 46 (2020), 112-134, 125ff.

benden Muslime mit Migrationshintergrund zuletzt (Ende 2015) auf zwischen 4,4 und 4,7 Millionen Personen.<sup>6</sup>

Auch wenn die quantitative Relevanz von Migrationskirchen kaum zu bestreiten ist, haben sie doch bislang eher wenig akademische Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Das hat sicher auch mit bestimmten Konjunkturen der Forschungsförderung zu tun: Während der Strom ministerial und EU-geförderter Forschungsprojekte zur Radikalisierung von Muslimen nicht abreißt, scheinen migrierte Christen als vergleichsweise »unproblematisch« zu gelten. Ein Beispiel dafür sind Forderungen nach Sichtbarkeit im öffentlichen Raum: Denkt man an Moscheebaukonflikte und die damit einhergehende politische Mobilisierung, sind analoge Entwicklungen für Migrationskirchen nur schwer vorstellbar, da sie an der Infrastruktur (z.B. im Rahmen der Überlassung von Kirchengebäuden) und gesellschaftlichen Legitimität der verfassten Kirchen Anteil haben. Auf diese Weise lässt sich die Ausblendung von Migrationskirchen ihrerseits als ein Symptom für den Diskurs über Migration und religiöse Pluralisierung in Deutschland lesen. Bedeutsamer ist allerdings, dass damit vergleichende Perspektiven verloren gehen, die für die Grundlagenforschung zu Religion und Migration von großer Bedeutung sind. Genau diesen Aspekt möchte ich im Folgenden herausarbeiten. Dazu stelle ich zunächst einige Überlegungen zum Mehrwert von Migrationskirchen für die weitere Debatte über Migration und religiösen Wandel an (Abs. 2) und erörtere vor diesem Hintergrund eine Reihe von vergleichenden Perspektiven auf Migrationskirchen (Abs. 3). In Abs. 4 unternehme ich eine exemplarische herkunftsland- und konfessionsvergleichende Analyse von Migrationskirchen und schließe in Abs. 5 mit einer Zusammenfassung der wesentlichen Erkenntnisse zu einem Fazit zur interkulturellen Öffnung als Handlungsfeld kirchlicher Praxis.

## 2. Migrationskirchen als Leerstelle der Migrationsforschung

Wo der Zusammenhang von Religion und Migration thematisiert wird, da kommt Religion fast ausschließlich als abhängige Variable in den Blick. Dabei vollziehen sich akademische Debatten zum Thema im Schatten allgemeinerer integrations- und sicherheitspolitischer Diskurse, ein Resultat ist die ausgeprägte Fokussierung auf den Islam und die systematische Vernachlässigung von Migrationskirchen. Das Hauptaugenmerk der Fachdiskussion, die v.a. von Religionswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern, Migrationssoziologinnen und -soziologen und Sozialanthropologinnen und -anthropologen geführt wird, liegt auf der Transformation von Religion im Migrationskontext. In einer Draufsicht lassen

---

<sup>6</sup> Vgl. ANJA STICHS, Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015, Nürnberg 2016, 5.

sich drei Kernthemen unterscheiden: a) Die (vermeintliche) Intensivierung der religiösen Identität und Lebensführung, b) Phasen der Institutionalisierung sowie c) die transnationale Situation religiöser Migrantenorganisationen.

## 2.1 Intensivierung und Innovation

Zahlreiche Studien haben sich mit dem Wandel religiöser Identität oder religiöser Lebensführung in der Migrationssituation befasst. Dabei wird die religiöse Identität von Migrantinnen und Migranten in Abgrenzung von geläufigen Gefährdungsszenarien religiöser Radikalisierung häufig als »Identitätsressource«<sup>7</sup> verstanden, die eine produktive Teilhabe an den sozialen, ökonomischen und politischen Prozessen der Aufnahmegesellschaft ermöglicht. Eine Schlüsselrolle spielten in diesem Zusammenhang Debatten über das Kopftuch als Aspekt islamischer Lebensführung. Die verbreitete Auffassung, die Bedeckung von Haaren und Gesicht sei Ausdruck einer überkommenen und restriktiven religiösen Doktrin von Geschlechterrollen, wurde durch eine Reihe empirischer Untersuchungen in Frage gestellt. In diesen methodisch oft biographisch und interpretativ angelegten Arbeiten aus der Religionswissenschaft oder interkulturellen Pädagogik wird auf die prinzipielle Mehrdeutigkeit des Kopftuches verwiesen. Dieses sei nicht nur mit den Erfordernissen moderner Lebensführung vereinbar, sondern könne unter bestimmten Umständen geradezu Ausdruck von Individualität und Selbstbestimmung sein.<sup>8</sup>

Das Beispiel der Kopfbedeckung macht deutlich, dass die Vorstellung einer Rückbesinnung auf traditionelle religiöse Symbole und Werthaltungen im Migrationskontext zu kurz greift. Vielmehr ist es gerade die Spannung zwischen dem Wunsch nach Bewahrung und dem Drang zur Veränderung, die für religiöse Transformation in der Diaspora kennzeichnend ist.<sup>9</sup> Die eigene religiöse Tradition, die in den Herkunftsländern oft genug stillschweigend im kulturellen Mehrheitskonsens verankert war, muss nunmehr aktiv erinnert und bewusst gemacht werden. Dadurch entstehen Freiheitsgrade für religiöse Innovation. Ein wichtiger Impuls dafür liegt in der Weitergabe religiösen Wissens von der ersten an die zweite und dritte Einwanderergeneration. So hat etwa Hans-Ludwig Frese deutlich gemacht, wie muslimische Jugendliche ihre religiöse Lebensführung im Benehmen mit den jugendkulturellen Normen der Aufnah-

<sup>7</sup> ASTRID REUTER, Religionen im Prozess von Migration. Eine Fallstudie. Muslimische Migration nach Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert, in: HANS G. KIPPENBERG u.a. (Hrsg.), Europäische Religionsgeschichte, Göttingen 2009, 371-410.

<sup>8</sup> Vgl. GRITT M. KLINKHAMMER, Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland, Marburg 2000.

<sup>9</sup> Vgl. MARTIN BAUMANN, Migration - Religion - Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland, Marburg 2000, 17.

meGesellschaft gestalten und dazu teilweise verschüttete Stränge der religiösen Überlieferung aktivieren.<sup>10</sup>

Migrationskirchen stellen hier in verschiedener Hinsicht einen interessanten Kontrastfall dar: Da sie in den meisten europäischen Ländern nominell (und teilweise auch strukturell) einen Teil der religiösen Mehrheit bilden, ist der angesprochene Mechanismus (Minderheitensituation -> Reflexivität -> Innovation) womöglich schwächer ausgeprägt. Eine denkbare Folge davon wäre die stärkere und längere Verknüpfung religiöser und landsmannschaftlicher Orientierungen. So haben Dietrich Thränhardt und Jenni Winterhagen in einer vergleichenden Studie zu katholischen Missionen in Deutschland auf ausgeprägte nationalistische Orientierungen und die fortdauernde Bedeutung einer vorkonziliar geprägten Theologie hingewiesen.<sup>11</sup> Bei Migrationskirchen mit einer missionarischen Prägung ist vorstellbar, dass ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein religiöse Reflexion und Innovation eher behindert als fördert. Schließlich lenken Migrationskirchen das Augenmerk auf einen blinden Fleck der Forschung zu Religion und Migration, indem sie das oben vorgestellte Dogma der Intensivierung herausfordern. Die Vorstellung, dass Migrationserfahrungen mit einer umfassenderen Religiosität einhergehen, beruht meist auf impliziten Annahmen von Coping und Beheimatung: Religion wird durch Minorisierung explizit, sei es im Modus der Selbstvergewisserung<sup>12</sup> oder zur Kompensation »von ökonomischer und sozialer Ausgrenzung und Unterlegenheit«.<sup>13</sup> Ebenso wäre es allerdings denkbar, dass die Herauslösung aus dem Herkunftskontext und die damit verbundenen Erfahrungen kultureller Entbettung oder sozialer Deprivation zu einer Relativierung religiöser Zugehörigkeiten, bis hin zum Abbruch, führen.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. HANS-LUDWIG FRESE, Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora, Bielefeld 2002.

<sup>11</sup> Vgl. DIETRICH THRÄNHARDT/JENNI WINTERHAGEN, Der Einfluss der katholischen Migrantengemeinden auf die Integration südeuropäischer Einwanderergruppen in Deutschland, in: JOCHEN OLTMER u.a. (Hrsg.), Das »Gastarbeiter«-System. Arbeitsmigration und ihre Folgen in der Bundesrepublik Deutschland und Westeuropa, München 2012, 199-215, 202f.

<sup>12</sup> Vgl. STEVEN VERTOVEC, Three meanings of »diaspora«, exemplified by South Asian religions, in: Diaspora. A Journal of Transnational Studies 6 (1997), 277-300.

<sup>13</sup> ANDREAS LAUSER/CORDULA WEISSKÖPPEL, Einleitung. Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnografische Mikro- und Kontextanalyse, in: DIESS. (Hrsg.), Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext, Bielefeld 2008, 7-32, 9.

<sup>14</sup> Einen Sonderfall stellt in diesem Zusammenhang die Bildung christlicher Gemeinden durch Konversion dar, die verschiedene Beiträge in diesem Band verhandeln (z.B. Heike Ernstings und Henning Theißen). Hier verbindet sich eine Abkehr von der bisherigen religiösen (oder nicht-religiösen) Prägung mit der Hinwendung zum christlichen Glauben.

## 2.2 Institutionalisation

Religionswissenschaftliche Autorinnen und Autoren haben die religiöse Selbstorganisation von Migrantinnen und Migranten bislang v.a. unter dem Gesichtspunkt einer fortschreitenden Institutionalisation betrachtet und dabei in einer Art Verlaufsschema drei Phasen unterschieden.<sup>15</sup> Die *Formierungsphase* ist gekennzeichnet durch lose Zusammenkünfte religiöser Laien mit einer rudimentären Infrastruktur: Man trifft sich in Privatwohnungen, Bürgerhäusern oder Kirchengemeinden, um gemeinsam religiöse oder kulturelle Feste zu feiern. Alles Nötige wird durch situative Geld- oder Sachspenden zur Verfügung gestellt, es besteht kein Mitgliedschaftsverhältnis und keine klare religiöse Hierarchie. In der *Etablierungsphase* werden einfache Organisationsstrukturen geschaffen, etwa durch die Gründung eines Vereins. Durch Mitgliedsbeiträge und Arbeitsteilung wird es möglich, günstige Räumlichkeiten anzumieten, auszustatten und die religiösen Abläufe zu professionalisieren. Diese Entwicklung steht oft in einem engen Zusammenhang mit dem Nachzug oder der Gründung von Familien und dem Wunsch, die religiöse und kulturelle Erziehung der zweiten Generation zu gewährleisten. In der *Konsolidierungsphase* schließlich wird die Professionalisierung weiter vorangetrieben, etwa indem die Gemeinden hauptamtliche religiöse Funktionsträgerinnen und -träger (Imam, Priester, Mönch) anstellen. Der zunehmende Wohlstand der Gemeindemitglieder sowie erloschene Rückkehrhoffnungen führen dazu, dass die einfachen Kulträume vermehrt als unangemessen und beengt empfunden werden und der Wunsch nach größeren und repräsentativen Gebäuden an Gewicht gewinnt.<sup>16</sup>

In dem Maße, wie religiöse Migrantinnenorganisationen »Wege aus der Unsichtbarkeit«<sup>17</sup> finden, werden sie für Akteure der Aufnahmegesellschaft, z.B. aus Politik und Verwaltung oder aus gesellschaftlichen Verbänden wie Kirchen, Wohlfahrtsverbänden oder Gewerkschaften, adressierbar. Dabei werden sie in der Regel nicht als religiöse Gruppen angesprochen, sondern als multifunktionale Zentren, die neben der religiösen Versorgung, auch soziale Dienste, Kulturpflege sowie die politische Interessenvertretung einer Migranten-Community übernehmen. Daraus können verschiedene Formen der interkultu-

<sup>15</sup> Vgl. MARTIN BAUMANN, Religion und ihre Bedeutung für Migranten, in: BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR MIGRATION, FLÜCHTLINGE UND INTEGRATION (Hrsg.), Religion - Migration - Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, Berlin-Bonn 2004, 19-30, 21; KARSTEN LEHMANN, Migration und die dadurch bedingten religiösen Pluralisierungsprozesse, in: a.a.O., 31-46, 33.

<sup>16</sup> Vgl. ALEXANDER-KENNETH NAGEL/ULF PLESSENTIN, Zivilgesellschaftliche Potentiale im Vergleich, in: DERS. (Hrsg.), Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden, Bielefeld 2015, 243-266, 274f.

<sup>17</sup> BRIGITTE LUCHESI, Wege aus der Unsichtbarkeit. Zur Etablierung hindu-tamilischer Religiosität im öffentlichen Raum der Bundesrepublik Deutschland, in: MARTIN BAUMANN (Hrsg.), Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum, Würzburg 2003, 99-124.

rellen oder interreligiösen Zusammenarbeit hervorgehen, etwa im Bereich der Frauenförderung, Kinder- und Jugendarbeit. Die Bewertungen dieser Indienstnahme religiöser Migrantenorganisationen gehen derweil auseinander und bewegen sich zwischen tendenziell positiven Verweisen auf »Empowerment«, also symbolische und strukturelle Bestärkung,<sup>18</sup> Warnungen vor integrationspolitischer Instrumentalisierung<sup>19</sup> und Befürchtungen vor einer Aufweichung professioneller Standards in der Sozialarbeit.<sup>20</sup>

Migrationskirchen fordern das lineare Phasenmodell religiöser Institutionalisierung in verschiedener Hinsicht heraus. Insoweit sie den Anschluss an bestehende Strukturen der verfassten Kirchen suchen, können sie oftmals auf eine umfassende Infrastruktur zurückgreifen: Dazu gehört zunächst die (Mit- oder Um-) Nutzung von Kirchengebäuden und Gemeindehäusern. Auch die Angebote der konfessionellen Wohlfahrtsverbände mögen (mit Ausnahme der früher sogenannten »Ausländerarbeit«) nicht immer spezifisch kultursensibel gewesen sein, bieten aber doch eine umfassende Entlastung im diakonischen Bereich. Dabei ist anzumerken, dass sich die Chancen, von kirchlichen Infrastrukturen zu profitieren, je nach Konfession bzw. Denomination der Migrationskirche deutlich unterscheiden. Orthodoxe und evangelisch-freikirchliche Akteure müssen z.T. erhebliche Anstrengungen und Kosten auf sich nehmen, wenn es um die Überlassung von Kirchenräumen geht. Im Unterschied dazu ist im katholischen Kontext mit der Organisation als »Mission« (genauer *missio cum cura animarum*) eine umfassende Alimentierung verbunden, die auch einen hauptamtlichen Geistlichen einschließt. In der Logik des Phasenmodells haben Migrationskirchen daher einen Institutionalisierungsvorsprung, sind aber auch von Beginn an Teil eines komplexen organisationalen Feldes mit eigenen Dynamiken. Aus dieser Konstellation können sich mindestens zwei Anstöße zur De-Institutionalisierung ergeben: So sind gerade im evangelikalen Bereich Aufspaltungen von Gemeinden keine Seltenheit. Dahinter können soziale oder theologische Differenzen der Anhängerschaft stehen, aber auch eine gezielte Mobilisierung durch charismatische Entrepreneurinnen und Entrepreneure. Der zweite Mechanismus sind Umstrukturierungen der verfassten Kirchen, z.B. die Kürzung von Fördermitteln oder Versuche der stärkeren Anbindung von Migrationskirchen an deutschsprachige Ortsgemeinden. Schließlich ist die lokale Institutionalisierungsdynamik mancher Migrationskirchen eng verbunden mit transnationalen Prozessen und Netzwerken.

---

<sup>18</sup> Vgl. GRITT M. KLINKHAMMER u.a., Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Evaluation, Bremen 2011, 26.

<sup>19</sup> Vgl. LEVENT TEZCAN, Interreligiöser Dialog und politische Religionen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (2006), 26-32, 26.

<sup>20</sup> Vgl. PATRICIA LATORRE/OLGA ZITZELSBERGER, MigrantInnenselbstorganisationen und Soziale Arbeit. Was der Zusammenarbeit auf Augenhöhe im Wege steht, in: Forschungsjournal Soziale Bewegungen 24 (2011), 49-58.

### 2.3 Transnationale Situation

Eine weitere wichtige Dimension religiöser Transformation im Migrationskontext sind die transnationalen Bezüge religiöser Migrantinnen und Migranten und ihrer Organisationen. Nachdem die Migrationssoziologie lange Zeit davon ausgegangen war, dass grenzüberschreitende Beziehungen von Migrantenorganisationen mit zunehmender Assimilation zurückgehen würden,<sup>21</sup> verweisen neuere Studien auf die Beständigkeit ihrer transnationalen Netzwerke.<sup>22</sup> Religionsgemeinschaften unterhalten nicht nur vielfältige Beziehungen in ihre Herkunftsländer, sondern auch zu anderen Diaspora-Standorten und werden so zu Plattformen transnationaler Vergesellschaftung. Neben dem grenzüberschreitenden Transfer von Geld, Gütern und Informationen weisen religiöse Migrantenorganisationen eine Reihe spezifischer Beziehungsinhalte auf.<sup>23</sup> Dazu gehören die Zirkulation religiöser Spezialistinnen und Spezialisten oder Kultgegenstände über verschiedene Standorte ebenso wie grenzüberschreitende sakramentale Handlungen und Weisungen zur religiösen Lebensführung, etwa im Rahmen von Online-Fatwas.<sup>24</sup> In der Aufnahmegesellschaft begründen die transnationalen Bezüge religiöser Migrantenorganisationen zuweilen Verdachtsmomente von Fremdsteuerung und Integrationsverweigerung. Im Unterschied dazu weisen empirische Arbeiten immer wieder darauf hin, dass sie zu Agentinnen und Agenten eines Religions- und Kulturtransfers in die Herkunftsländer werden können.<sup>25</sup>

In der Kultur- und Sozialanthropologie hat sich mittlerweile die transnationale Vernetzung von Migrationskirchen als eigenständiger Forschungszweig etabliert, wobei zumeist der Austausch zwischen evangelikal geprägten und angebandenen Migrantinnen und Migranten zwischen Nord- und Südamerika<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> Vgl. FLORIS VERMEULEN, *The Immigrant Organising Process. Turkish Organisations in Amsterdam and Berlin and Surinamese Organisations in Amsterdam 1960-2000*, Amsterdam 2006, 49.

<sup>22</sup> Vgl. LUDGER PRIES/ZEYNEP SEZGIN, *Migrantenorganisationen als Grenzüberschreiter - ein (wieder)erstarkendes Forschungsfeld*, in: DIESS. (Hrsg.), *Jenseits von »Identität oder Integration«*. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen, Wiesbaden 2010, 7-14.

<sup>23</sup> Vgl. ALEXANDER-KENNETH NAGEL, *Urbi et Orbi. Transnationale religiöse Netzwerke*, in: MARTINA MALETZKY (Hrsg.), *Arbeit und Mobilität in einer globalisierten Welt*, Frankfurt/M. 2013, 133-153.

<sup>24</sup> Vgl. BETTINA GRAEF, *Media Fatwas. Yusuf al-Qaradawi and Media-Mediated Authority in Islam*, in: *Orient* 51 (2010), 6-15.

<sup>25</sup> Vgl. PEGGY LEVITT u.a., *Social Remittances Revisited*, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37 (2011), 1-22.

<sup>26</sup> Vgl. JACQUELINE HAGAN/HELEN ROSE EBAUGH, *Calling Upon the Sacred. Migrants' Use of Religion in the Migration Process*, in: *International Migration Review* 37 (2003), 1145-1162; JANICE A. MACLEAN-FARRELL, *West Indian Pentecostals. Living their Faith in New York and London*, London u.a. 2016; PATRICIA FORTUNY-LORET DE MOLA, *The Santa Cena of The Luz del Muno. A Case of Contemporary Transnationalism*, in: HELEN ROSE

und zwischen Europa und (Ost-)Asien<sup>27</sup> thematisiert wird. Im Zentrum stehen hier häufig Praktiken der Raumeignung und lokale Hybridisierungsprozesse. Die Meso-Perspektive auf die transnationale Verflechtung von Migrationskirchen ist hingegen weniger prominent. Hier stehen zumeist global agierende pfingstkirchliche Unternehmen in Afrika oder Asien im Vordergrund. Zu einer eher skeptischen Einschätzung der transnationalen Verflechtung von Migrationskirchen gelangen aus migrationssoziologischer Sicht Thränhardt und Winterhagen in diesem Band. Sie deuten an, dass italienische Missionen zum Schauplatz importierter regionaler Konflikte (Norditalienerinnen und -italiener versus Süditalienerinnen und -italiener) werden und die ausgeprägte Herkunftslandorientierung kroatischer Katholikinnen und Katholiken ihrer sozialen und strukturellen Integration in Deutschland entgegensteht.

### 3. Migrationskirchen in vergleichender Perspektive

Es sollte deutlich geworden sein, dass Migrationskirchen auch für die Grundlagenforschung zu Migration und religiösem Wandel wichtige Impulse geben könnten. Während die bisherige Forschung bereits interessante Aufschlüsse zur Identität von Migrationskirchen,<sup>28</sup> ihrer Selbstorganisation<sup>29</sup> sowie zu liturgischen Unterschieden und Frömmigkeitsstilen christlicher Migranten erzielt hat,<sup>30</sup> spielen religions- oder konfessionsvergleichende Perspektiven bislang kaum eine Rolle. Ich verzichte an dieser Stelle aus Platzgründen darauf, den Forschungsstand zu Migrationskirchen umfassend zu referieren und verweise dazu auf die Einleitung dieses Bandes und jüngere Kartierungsversuche.<sup>31</sup> Stattdessen möchte ich knapp auf die wenigen vorliegenden Beiträge mit vergleichender Blickrichtung eingehen.

---

EBAUGH/JANET SALTZMAN CHAFETZ (Hrsg.), *Religion Across Borders. Transnational Religious Networks*, Walnut Creek 2002, 15-50.

<sup>27</sup> Vgl. GERTRUD HÜWELMEIER, *Moving East. Transnational Ties of Vietnamese Pentecostals*, in: DISS./KRISTINE KRAUSE (Hrsg.), *Traveling Spirits. Migrants, Markets, and Mobility*, New York-London 2010, 133-144.

<sup>28</sup> Vgl. WÄHRISCH-OBLAU, *Migrationskirchen* (s. Anm. 1), 24ff.

<sup>29</sup> Vgl. JENNI WINTERHAGEN, *Transnationaler Katholizismus. Die kroatischen Migrantengemeinden in Deutschland zwischen nationalem Engagement und funktionaler Integration*, Studien zu Migration und Minderheiten 28, Berlin-Münster 2013.

<sup>30</sup> Vgl. BENEDIKT KRANEMANN (Hrsg.), *Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2012.

<sup>31</sup> Vgl. CLAUDIA RAMMELT/ESTHER HORNUNG, *Begegnung in der Glokalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel*, in: DIESS./VASILE-OCTAVIAN MIHOC (Hrsg.), *Begegnung in der Glokalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel der Zeit*, Leipzig 2018, 15-28, 18ff.

Einen Vergleich über verschiedene Herkunftsländer haben Winterhagen und Thränhardt in diesem Band unternommen. Sie arbeiten heraus, dass die Fähigkeit von Migrationskirchen, strukturelle und soziale Integration zu befördern, ganz entscheidend von den unterschiedlichen Herkunftsländern mitbestimmt wird. Die Autoren heben hier v.a. unterschiedlich ausgeprägte Bildungsaspirationen, das gesellschaftspolitische Bewusstsein der Priester sowie Rückkehrhoffnungen als Faktoren für den Erfolg oder Misserfolg der Gemeindeglieder im deutschen Bildungs- und Erwerbssystem sowie für unterschiedlich intensive Kontakte zur deutschen Mehrheitsbevölkerung hervor. Winterhagen zeigt zudem Konflikte und Annäherungsprozesse zwischen kroatischen Migrantengemeinden und etablierten Kirchengemeinden im Zusammenhang mit der Reform der muttersprachlichen Seelsorge nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf.<sup>32</sup> Auch Bianca Dümling hat sich mit der Integrationsleistung von Migrationskirchen auseinandergesetzt und dabei Anhaltspunkte für herkunftsspezifische Unterschiede im Selbstorganisationsverlauf gefunden.<sup>33</sup> Ihre Beobachtungen zu den verschiedenen Typen von Migrationskirchen und ihren Beziehungen zu deutschen Ortsgemeinden deuten überdies auf konfessionsspezifische Unterschiede in der institutionellen Ausgestaltung und Anbindung von Migrationsgemeinden und ihre zivilgesellschaftlichen Potentiale hin. In eine ähnliche Richtung weist die Studie von Cristina Molina, welche den engen institutionellen Spielraum (sehr klare kirchenrechtliche Vorgaben zur Selbstorganisation) von muttersprachlichen Gemeinden innerhalb der römisch-katholischen Kirche Deutschland nachzeichnet.<sup>34</sup>

Ein besonderes Beispiel ist ferner die quantitative Studie »Kirchen in Bewegung. Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz«<sup>35</sup> des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI). Die Autoren streben eine Vollerhebung an und konnten 370 christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz für ihre Befragung gewinnen. Der Schwerpunkt der Analyse liegt auf deskriptiv-statistischen Auswertungen zur Größe, den Strukturen und der Geschichte

---

<sup>32</sup> Vernetzungen (u.a. Raumteilung) seien zwar teilweise intensiviert worden und gemeinsame Angebote entstanden. Der partielle Verlust von infrastruktureller Autonomie (z.B. Schlüsselverantwortung) und die Offenbarung von Überlegenheitsgefühlen (Nicht-Anerkennung theologischer Expertise) in der verfassten Kirche hätten jedoch auch konflikthafte Aushandlungsprozesse verursacht. Vgl. WINTERHAGEN, *Katholizismus* (s. Anm. 29), 152ff.

<sup>33</sup> Vgl. BIANCA DÜMLING, *Migrationskirchen in Deutschland. Orte der Integration*, Frankfurt/M. 2011, 247ff.

<sup>34</sup> Vgl. CHRISTINA F. MOLINA, *Katholische Gemeinden anderer Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland. Kirchenrechtliche Stellung und pastorale Situation in den Bistümern im Kontext der europäischen und deutschen Migrationspolitik*, *Aus Religion und Recht* 2, Berlin 2005.

<sup>35</sup> JUDITH ALBISSER/ARND BÜNKER (Hrsg.), *Kirchen in Bewegung. Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz*, St. Gallen 2016.

der verschiedenen Gemeinden. Ein systematischer Vergleich nach Herkunftsländern findet nicht statt, allerdings zeigt sich, dass deutliche konfessions-spezifische Unterschiede zwischen katholischen und evangelischen Gemeinden bestehen. Erstere sind organisatorisch und budgetär an die katholische Kirche angebunden, letztere in der Regel freikirchlich organisiert und daher in besonderem Maße auf Spenden und ehrenamtliches Engagement angewiesen.

In den letzten Jahren sind am SPI weitere Arbeiten mit konfessionsvergleichender Perspektive erschienen: So hat Simon Foppa die Unterstützungsangebote spanischsprachiger Migrationskirchen untersucht und dabei auf den stärkeren Hang zur Homogenisierung von Glaubensinhalten auf evangelischer Seite hingewiesen.<sup>36</sup> Zu Erklärung zieht er neben den bereits benannten unterschiedlichen Organisationsstrukturen auch ekklesiologische Unterschiede im Umgang mit intrareligiöser Diversität heran.<sup>37</sup> Parallel dazu hat Eva Baumann-Neuhaus Religion als biographische Ressource von spanisch-sprachigen Christinnen und Christen untersucht. Sie verweist auf eine Wahlverwandschaft bestimmter biographischer Verläufe mit bestimmten »Religiositätsformen« und merkt an, dass gerade pfingstlerische Theologien geeignet sein könnten, biographische Brüche und Wendepunkte positiv zu verarbeiten.<sup>38</sup> Zwar liegt beiden Beiträgen ein eher enges Verständnis von Religion als Coping-Mechanismus gegen die Widrigkeiten der Migrationssituation zugrunde, allerdings verdeutlichen sie zugleich den Mehrwert einer konfessionsvergleichenden Fallanalyse, welche Einblicke in die religiösen Inhalte und Selbstverständnisse ermöglicht.

Es sollte deutlich geworden sein, dass Migrationskirchen die Forschung zu Migration und religiösem Wandel vor allem dann voranbringen können, wenn sie in systematischer Weise in komparative Forschungsdesigns miteinbezogen werden. Vor diesem Hintergrund möchte ich abschließend und ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit einige vergleichende Forschungsperspektiven formulieren. Um es vorab zu sagen: Eine quantitative Bestandsaufnahme aller Migrationskirchen in Deutschland analog zur Erhebung des SPI in der Schweiz (s.o.) ist aus meiner Sicht derzeit weder vordringlich noch realisierbar. Stattdessen möchte ich den Blick auf kleinräumigere, aber systematisch gehaltvolle lokale und regionale Settings richten. Idealtypisch sind (mindestens) vier Dimensionen des Vergleichs zu unterscheiden:

---

<sup>36</sup> Vgl. SIMON FOPPA, *Kirche und Gemeinschaft in Migration. Soziale Unterstützung in christlichen Migrationsgemeinden*, St. Gallen 2019, 276f.

<sup>37</sup> Vgl. a.a.O., 272.

<sup>38</sup> Vgl. EVA BAUMANN-NEUHAUS, *Glaube in Migration. Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten*, St. Gallen 2019, 305f.

### 3.1 Religionsvergleich

Der Vergleich von Migrationskirchen mit nichtchristlichen religiösen Migrantengemeinden ermöglicht eine Analyse unterschiedlicher Institutionalisierungsverläufe sowie kollektiver Identitätsarbeit im Lichte gesellschaftlicher Affinitäts- oder Gefährdungsdiskurse. Thränhardt und Winterhagen deuten diese Perspektive an, systematisch durchgeführt wurde sie aber bislang nicht. Dieser Blickwinkel war der Ausgangspunkt für ein länderübergreifendes Forschungsprojekt, in dem wir die soziale Identitätsbildung und das zivilgesellschaftliche Engagement von kroatischen Katholiken und bosniakischen Muslimen in Deutschland und der Schweiz vergleichend untersuchen.<sup>39</sup> Dabei war die Überlegung leitend, Gruppen zu vergleichen, die sich v.a. hinsichtlich ihrer Religionszugehörigkeit unterscheiden, ansonsten aber ähnliche Migrationsverläufe aufweisen.

### 3.2 Konfessions- oder Denominationsvergleich

In einer konfessionsvergleichenden Perspektive könnte man beispielsweise nach der Rolle der unterschiedlichen An- und Einbindungsformen der verfassten Kirchen fragen. Während die römisch-katholische Kirche Migrationskirchen in eigener Rechtsform integriert und alimentiert, überwiegen in den Landeskirchen lockere Formen der projektförmigen Förderung und Zusammenarbeit. Zugleich wird die lokale Separierung von muttersprachlichen und Ortsgemeinden in beiden Kirchen als Herausforderung erkannt. In konfessionsvergleichender Perspektive wäre zudem nach der Bedeutung unterschiedlicher ekklesiologischer Konzepte (zugespitzt: katholischer Holismus versus evangelischer Dezentralismus) für das kollektive Selbstverständnis von Migrationskirchen und ihr Verhältnis zu deutschsprachigen Gemeinden zu fragen. Abseits der verfassten Kirchen könnte auch ein Vergleich unterschiedlicher Denominationen weiterführend sein, wie die o.a. Beobachtung von Baumann-Neuhaus zur biographischen Integrationsleistung pfingstlerischer Theologien nahelegt.

### 3.3 Vergleich von Migrationskirchen aus unterschiedlichen Herkunftsländern

Standen in den zuvor genannten Fällen unterschiedliche religiöse oder konfessionelle Prägungen im Zentrum, so akzentuiert der Herkunftslandvergleich die interkulturelle Dimension. Dabei ist die Idee leitend, dass religiöse Traditionen stets enkulturiert sind und gerade im Migrationskontext oft im Verbund mit

---

<sup>39</sup> Das qualitative Teilprojekt »Migrantengemeinschaften, religiöse Identitäten und zivilgesellschaftliche Einbindung« (2018-2021) ist an den Universitäten Göttingen und Luzern angesiedelt und wird von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem Schweizer Nationalfond gefördert.

landsmannschaftlichen Gebräuchen erinnert und gepflegt werden. Zudem stehen bestimmte Herkunftsländer oft exemplarisch für unterschiedliche Migrationsverläufe, welche die Erfahrungen und Bedürfnisse der Gemeindemitglieder prägen. Wer vor religiöser Verfolgung oder Unterdrückung geflohen ist, wird seinen Glauben angesichts der neu gewonnenen Religionsfreiheit in der Aufnahmegeellschaft womöglich intensiver praktizieren als ein Arbeitsmigrant aus Polen oder Spanien.<sup>40</sup> Auch die Indienstnahme der Religion im Kontext nachholender Nationalisierung, wie sie in einigen postsozialistischen Ländern zu beobachten ist, kann sich auf das Selbstverständnis und die Anbindung entsprechender Migrationskirchen auswirken (vgl. dazu auch die folgenden Beobachtungen).

### 3.4 Vergleich von Migrationskirchen und deutschsprachigen Gemeinden

Eine weitere komparative Perspektive stellt die Migrationserfahrung selbst in den Vordergrund und vergleicht Migrationskirchen mit deutschsprachigen Gemeinden gleicher Konfession bzw. Denomination. Ein Ansatzpunkt dafür könnte auf der Ebene der Glaubensvorstellungen liegen, etwa mit Blick auf die Haltung zu theologischen Reformprozessen wie dem Zweiten Vatikanischen Konzil oder zu Fragen von Mission und Verkündigung sein. Ein weiterer Ansatzpunkt wäre die gottesdienstliche Praxis, etwa die Auswahl und Aufführungspraxis bestimmter Kirchenlieder<sup>41</sup> oder das Verhältnis von Wortgottesdienst und Körperlichkeit, etwa im Rahmen kollektiver ritueller Performanz. Schließlich wäre pointiert zu fragen, ob und inwiefern Migrationskirchen unter Bedingungen von Konsolidierung und Konzentration gleichsam die Zukunft der deutschen Ortsgemeinden vorwegnehmen. Stichworte dafür wären etwa große Einzugsgebiete, die Prominenz religiöser Laien und eine ausgeprägte Ehrenamtlichkeit sowie knappe sächliche und monetäre Ressourcen.

Im folgenden Abschnitt werde ich die Verschränkung der Vergleichsperspektiven 2 und 3 exemplarisch veranschaulichen und greife dafür auf Daten aus einem Pilotprojekt zu den Integrationsleistungen von Migrationskirchen in Niedersachsen zurück.

---

<sup>40</sup> Vgl. SUSANNE WORBS/EVA BUND/AXEL BÖHM (Hrsg.), *Asyl - und dann? Die Lebenssituation von Asylberechtigten und anerkannten Flüchtlingen in Deutschland*. BAMF-Flüchtlingsstudie 2014, Berlin 2014; MANUEL SIEGERT, *Die Religionszugehörigkeit, religiöse Praxis und soziale Einbindung von Geflüchteten*, in: *Kurzanalysen des Forschungszentrums Migration, Integration und Asyl des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge* 2 (2020), 1-15.

<sup>41</sup> Vgl. ANSGAR FRANZ, *Kirchenlied und Migration*. Der Anhang des Mainzer Gesangbuchs von 1952 »Kirchenlieder unserer Brüder aus dem Osten«, in: KRANEMANN (Hrsg.), *Liturgie* (s. Anm. 30), 157-171.

## 4. Von der Theorie zur Praxis

### Ein 4-Fälle-Vergleich

In diesem Abschnitt möchte ich einen doppelachsigen Vergleich unternehmen.<sup>42</sup> Im Zentrum stehen dabei auf der einen Seite das Selbstverständnis von Migrationskirchen und ihre Beziehungen zum Herkunftsland und auf der anderen Seite ihre Anbindung bzw. Vernetzung mit den verfassten Kirchen in Deutschland. Die empirische Grundlage dafür bildet eine Pilotstudie zu den Integrationsleistungen, Selbstverständnissen und Organisationsstrukturen von Migrationskirchen in Norddeutschland. Der vorliegende Beitrag greift aus dem größeren Gesamtsample vier Fälle heraus, die sich in Bezug auf die Herkunftsregion und die Konfession systematisch unterscheiden: Dazu gehören die katholische kroatische Gemeinde Göttingen (Südosteuropa/kath.), der ungarischsprachige evangelisch-reformierte Seelsorgedienst in Norddeutschland (Südosteuropa/ev.), die Vietnamesen-Seelsorge für das Bistum Hildesheim und Erzbistum Hamburg (Südostasien/kath.) sowie die vietnamesische evangelische Tin-Lanh Gemeinde Hannover (Südostasien/ev.).<sup>43</sup> Als Datenquellen dienen Leitfadeninterviews mit der geistlichen Leitung der Gemeinden sowie flankierende Internet-Recherchen. Die Interviews wurden transkribiert und thematisch anhand der folgenden Analysedimensionen codiert:<sup>44</sup> Organisationsform, Einzugsgebiet und Aktivitäten, theologisches Selbstverständnis sowie Verflechtung mit den verfassten Kirchen.

Herkunftsland/ Konfession	römisch-katholisch	evangelisch
Südosteuropa	katholische kroatische Gemeinde Göttingen	ungarischsprachiger Evangelisch-reformierter Seelsorgedienst in Norddeutschland
Südostasien	Vietnamesen-Seelsorge für das Bistum Hildesheim und Erzbistum Hamburg	vietnamesische Tin-Lanh Gemeinde Hannover

<sup>42</sup> Bei diesem Abschnitt handelt es sich um einen stark gekürzten und überarbeiteten Auszug einer früheren Publikation: ALEXANDER-KENNETH NAGEL/NELLY SCHUBERT, Globale Verflechtungen und zivilgesellschaftliche Potentiale. Migrationskirchen in Niedersachsen in vergleichender Perspektive, in: RAMMELT u.a., Begegnung (s. Anm. 31), 213-228, 219ff.

<sup>43</sup> Zur deutschlandweiten Jugendarbeit der Tin-Lanh-Gemeinde der Beitrag von Sabrina Weiß in diesem Band.

<sup>44</sup> Vgl. JOCHEN GLÄSER/GRIT LAUDEL, Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen, Wiesbaden 2014.

#### 4.1 Kurzbeschreibung des Samples

Die *katholische kroatische Gemeinde Göttingen* ist eine von zwei Teilgemeinden, die demselben Priester zugeordnet sind. Die andere Teilgemeinde in derselben Verantwortung ist Braunschweig. Zwei Priester decken über je zwei Teilgemeinden den Zuständigkeitsbereich Niedersachsen ab. Die Göttinger Gemeinde besteht seit 1972. Zu Beginn zählte sie ungefähr 2.000 Personen (Tendenz deutlich abnehmend). Die Braunschweiger Teilgemeinde war zunächst etwas kleiner, verzeichnet aber derzeit einen Anhängierzuwachs durch die innereuropäische Arbeitnehmer- und Reise-Freizügigkeit. In der kath. kroatischen Gemeinde Göttingen ist der Priester zuständig für Gottesdienste, Religionsunterricht, Sakramente und Seelsorge. Fortbildungen, Ausflüge und repräsentative Veranstaltungen im Namen der Migrationskirche gehören ebenfalls zu seinen Amtspflichten. Andere eher sozialdiakonische Aktivitäten (z.B. Krabbelgruppe/Müttertreff, Fußballgruppe) organisieren die Angehörigen der Gemeinde teilweise eigeninitiativ.

Der *ungarischsprachige Evangelisch-reformierte Seelsorgedienst Norddeutschland* umfasst sechs Standorte. Diese werden von einer Pastorin betreut, die eine 75%-Stelle der evangelisch-reformierten Kirche bekleidet. Die Teilgemeinden bestehen jeweils aus etwa 15 oder mehr Personen und haben einen eigenen Kirchenvorstand. Diese Struktur geht offenbar auf eine Intervention der EKD zurück, wurde also maßgeblich von außen anstoßen. Dabei bringt die Einrichtung der lokalen Verantwortungspositionen aus Sicht der Pastorin durchaus Vorteile für die Arbeitsorganisation und stellt eine Entlastung dar.

Für die *katholische Vietnamesen-Seelsorge in den Bistümern Hildesheim und Hamburg* ist ein Priester – von insgesamt zwölf in ganz Deutschland – zuständig. Er betreut ca. 3.000 Gläubige in elf verschiedenen Städten. Die sehr intensiven persönlichen Kontakte innerhalb der Gemeinschaft werden durch ein reges Engagement der Anhängerschaft sowie durch eine starke Anpassung an die Ressourcen und Kompetenzen der lokalen Teilgruppen getragen. Eine der Ortsgruppen organisiert selbst Fahrdienste zu den Gottesdiensten für ältere und gehbehinderte Gläubige. In Göttingen ersetzen Ehrenamtliche das kürzungsbedingt entfallene Sekretariat des Priesters.

Von den drei vorgestellten Migrationskirchen unterscheidet sich die *evangelische vietnamesische Tin-Lanh Gemeinde Hannover* strukturell auf den ersten Blick deutlich. Sie ist ein durch die Initiative von vier Geschwistern und einem Pastor gegründeter lokaler Ableger des weltweit verzweigten Tin-Lanh-Netzwerkes. Mit ca. 50 Personen ist die von einem Pastor betreute Gemeinschaft vergleichsweise klein. Die Gemeinde Hannover ist in sogenannte Zellgruppen unterteilt. Diese Organisationseinheiten sind – dem Beispiel der anglikanischen Kirche folgend – aus je sieben bis zwölf Personen nach Lebenslagen und gemeinsamen Interessen zusammengesetzt, die in sehr engen Beziehungen religiöse und weltliche Aktivitäten und Austausch pflegen. Jede Zellgruppe hat eine Leitung, die als Ansprech- und Kontaktperson für den Leiter der Gemeinde fungiert. Die kleinen Organisationseinheiten sollen eine möglichst flexible

Anpassung an die Bedürfnisse, Interessen und Lebensumstände der Gläubigen gewährleisten.

## 4.2 Selbstverständnis und Bezug zum Herkunftsland

»Wir haben die einzige Absicht, dass die Leute den Glauben nicht verlieren.«<sup>45</sup> Dieses Zitat des Priesters der kath. kroatischen Gemeinde in Göttingen verweist auf ein nach innen gewandtes Selbstverständnis, das auf die Bewahrung der eigenen Religionskultur und Gemeinschaft ausgerichtet ist. Die Rolle des Geistlichen wird dabei primär sakramental/liturgisch und weniger organisatorisch/repräsentativ bestimmt. Auch der Leiter der Vietnamesen-Seelsorge in den Bistümern Hildesheim und Hamburg betont die Gemeindeförderung sowie den Schutz der Familie als Eckpfeiler seines Wirkens, setzt dabei allerdings zugleich einen nach außen gerichteten, stärker missionarischen Akzent.

Es deutet sich an, dass die Fokussierung auf das Herkunftsland Inklusionsräume für verschiedene religiöse Ausrichtungen schaffen kann: So heißt der vietnamesische Seelsorger explizit auch Buddhistinnen und Buddhisten und Atheistinnen und Atheisten aus der vietnamesischen Community zu verschiedenen Anlässen willkommen. Am Beispiel des ungarischen Seelsorgedienstes wird zudem deutlich, dass ein gemeinsamer Herkunftslandbezug mit einer konfessionellen Öffnung nicht nur öffentlicher Gemeinschaftsaktivitäten, sondern auch im Hinblick auf Gottesdienste und die Zusammensetzung der Kerngemeinde einhergehen kann: Die konfessionelle Zuordnung ist nach außen einheitlich (evangelisch-reformiert), nach innen aber ökumenisch und der kollektiven Identifikation über Sprache und Herkunftsland untergeordnet.

Für die kroatische Gemeinde beklagt der Priester eine zunehmende Entfremdung vom Herkunftsland. Zwar verfügten zahlreiche Gemeindeglieder über Häuser oder Wohnungen in der alten Heimat, diese stünden allerdings die meiste Zeit leer. Dies steht in einem gewissen Kontrast zu den Beobachtungen von Thränhardt und Winterhagen (in diesem Band), die den kroatischen katholischen Missionsgemeinden in Deutschland eine starke Rückkehrorientierung und einen ausgeprägten Nationalismus attestieren. Dabei erweist sich der Bezug zum Herkunftsland in der Schilderung des Priesters v.a. als ein Generationenphänomen: So können die Ferienhäuser als stumme Zeugen der Rückkehrhoffnung der ersten Generation betrachtet werden, während sich die Folgegenerationen zunehmend als Teil der deutschen Aufnahmegesellschaft begreifen. Die Bezüge zum Herkunftsland sind auch für den ungarisch-sprachigen Seelsorgedienst relevant. Neben dem Selbstverständnis als ungarische Gemeinde bildet sich die Relevanz der kulturellen Wurzeln v.a. in den Gemeinschaftsaktivitäten ab. So bestehen rege Kontakte zu ungarischen Vereinen und

---

<sup>45</sup> PRIESTER DER KATHOLISCHEN KROATISCHEN GEMEINDE GÖTTINGEN, Interview-Transkript I, Länge der Audiosequenz 54:17 Min., (17.12.2015), Z. 19-22.

Organisationen in verschiedenen Städten. Während einer längeren Abwesenheit der Pastorin entwickelte sich eine Bibelgruppe für Kinder zu einer reinen Kulturpflege-Gruppe, so dass die Bibelarbeit mit Kindern später mit einem separaten Kindergottesdienst einen neuen Rahmen finden musste.<sup>46</sup>

Im Unterschied dazu ist bei den vietnamesischen Gemeinden der Bezug zum Herkunftsland augenscheinlich weniger ausgeprägt. Als Begründung wird auf die Migrationsgeschichte verwiesen. Dabei wird deutlich, dass zumindest jene Vietnamesen, die als Flüchtlinge und sogenannte *Boat-People* infolge des Vietnam-Krieges nach Deutschland gekommen sind, von Anfang an eine ausgeprägte Orientierung auf das Aufnahmeland gezeigt haben. Bei der evangelischen Tin Lanh-Gemeinde wird der Herkunftslandbezug zudem durch die transnationale Organisationsstruktur überlagert. So befindet sich der zentrale Sitz der Kirche in Ho-Chi-Minh-Stadt, die Ausrichtung der Aktivitäten und Repräsentationsbeziehungen von Teilgemeinden scheint aber gleichermaßen transnational sowie lokal, auf die deutsche Kirchenlandschaft und benachbarte Ortsgemeinden ausgerichtet zu sein. Gemeinsame Gottesdienste und Feiern sowie gemeinsames Essen und Freundschaften werden als »Fortschritt« in einer noch zu intensivierenden »Zusammenarbeit« zwischen deutscher und vietnamesischer Gemeinde dargestellt.<sup>47</sup>

Im Vergleich der Herkunftsland-Bezüge deuten sich somit erste Unterschiede zwischen den osteuropäisch und südostasiatisch geprägten Migrationskirchen an. Während die osteuropäischen Migrationskirchen ein starkes Nationalbewusstsein kultivieren, verbunden mit einer engen Bindung an das Herkunftsland und einer gewissen Rückkehrorientierung, sehen sich die vietnamesischen Migrationskirchen eher als transnationale Akteure. Professionelle Strukturen (Priesterausbildung, Studienseminare) bieten dabei die Grundlage für eine erfolgreiche strukturelle Integration von Anhängerinnen und Anhänger und Teilgemeinden weltweit.

### 4.3 Art und Ausgestaltung der Anbindung an die verfassten Kirchen

Während die Bezüge zum Herkunftsland sich v.a. aus der unterschiedlichen Migrationsgeschichte und verschiedenen Verläufen der Renationalisierung nach dem Zusammenbruch der bipolaren Weltordnung des Kalten Krieges ergeben, ist anzunehmen, dass die Art und Ausgestaltung der Anbindung der untersuchten Migrationskirchen an die verfassten Kirchen konfessionsspezifisch ausgeprägt

---

<sup>46</sup> Vgl. PASTORIN DES UNGARISCHSPRACHIGEN EV.-REF. SEELSORGEDIENTES IN NORD-DEUTSCHLAND, Interview-Transkript, Länge der Audiosequenz 1:41:24 h (31.5.2016), Z. 495-516.

<sup>47</sup> LEITUNGSTEAM DER VIETNAMEISCHEN TIN-LANH GEMEINDE HANNOVER, Interview-Transkript, Länge der Audiosequenz 1:20:13 h (25.10.2015), Z. 751-773.

ist. Dabei fungieren lokale, ortsgemeindliche Verflechtungen als Laboratorien des interkulturellen Miteinanders.

Der Priester der Vietnamesen-Seelsorge zeichnet ein eher asymmetrisches Bild der Beziehungen zwischen seinen Ortsgruppen und ihren deutschsprachigen Bezugsgemeinden. Dabei scheinen einseitige Inklusionsofferten zur Mitwirkung in den Strukturen und Aktivitäten der deutschsprachigen Gemeinden zu überwiegen. Zugleich wird auch deutlich, dass eine asymmetrische Beziehung zu den deutschen Ortsgemeinden von den Migrationskirchen als unproblematisch, ja selbstverständlich empfunden wird. Dass sich Mitglieder der deutschen Ortsgemeinde in den vietnamesischen Gottesdienst einbringen, bezeichnet der Priester im Interview mehrfach als »unzumutbar« und begründet dies mit der randständigen Position der Vietnamesinnen und Vietnamesen (»Außenseiter«).

Die Bestrebungen der verfassten Kirchen zur Einbeziehung der Migrationsgemeinden werden von den Gemeindeleitern in unserem Sample unterschiedlich wahrgenommen: Während der vietnamesisch-stämmige Priester eine Bereitschaft zur Zusammenarbeit auf Anfrage als eine Art Höflichkeitserfordernis betrachtet, das in gleicher Form der Bezugsgemeinde nicht zumutbar sei, beschreibt die Pastorin des ungarischen Seelsorgedienstes einen Zwang zur Anpassung an variierende institutionelle Erwartungen. Die Beziehung zwischen der verfassten Kirche und dem ungarischen Seelsorgedienst in Norddeutschland wird von der Gemeindeleiterin als hierarchisch erlebt: Zum einen vollzieht sich die Kommunikation der Anhängerinnen und Anhänger mit den Mitgliedern der deutschen Ortsgemeinden nicht immer auf Augenhöhe. Zum anderen sieht sich die leitende Geistliche des Seelsorgedienstes mit der Erwartung konfrontiert, an migrationsbezogenen Anlässen und Veranstaltungen verschiedener Landeskirchen mitzuwirken.

Auch die katholisch-kroatische Gemeinde Göttingen ist seit ihrem Bestehen an eine deutsche Bezugsgemeinde angegliedert. Dass der kroatische Priester nur Aktivitäten anbietet, die genuin religiösen Charakter haben, schlägt sich auch in der Vernetzung der Gemeinde nieder. Die Beziehungen der Migrationskirche zur deutschsprachigen Bezugsgemeinde basieren vor allem auf den Grundaufgaben des Priesters qua Amt und seiner Verantwortung im Bereich der Selbstverwaltung. Beispielsweise teilt sich der Priester einen Raum mit der Sekretärin der Bezugsgemeinde und auch die Gottesdienst- bzw. Gemeinderäume nutzen beide Gemeinden gleichermaßen. Während kroatische Messen regulär am Sonntagnachmittag sowie an Feiertagen angeboten werden, besuchen Mitglieder der kroatischen Gemeinde an anderen Wochentagen die deutsche Messe. Auch Pfarrfeste und Nikolausfeiern werden gemeinsam ausgerichtet.

Im Zusammenhang mit der gemeinsamen Raumnutzung wird deutlich, dass die Konsolidierungserfordernisse auf Seiten der katholischen Kirche die Beziehungen zwischen beiden Gemeinden intensiviert haben. So erläutert der Priester, dass die »Krise« die gemeinsame Nutzung von Räumlichkeiten notwendig mache. Das sei zwar im Grund unproblematisch, erhöhe aber den Ab-

stimmungsbedarf (und damit die Kontaktgelegenheiten). Abseits der Raumnutzung besteht eine Verflechtung über die gemeinsame Nutzung karitativer Infrastrukturen. Im Bedarfsfall verweist der Priester seine Schützlinge etwa an die Ehe- und Drogenberatung der Caritas. Daneben ist die kroatische Gemeinde eng mit dem zuständigen Bistum verbunden. Aus der zentralen Anbindung und Alimentierung ergibt sich eine weitreichende Abhängigkeit, die dem Priester auch vor Augen steht (»ohne das geht gar nicht«). Die Anfragen des Bistums zur Beteiligung werden als »Einladungen« wahrgenommen, denen man aber mangels kritischer Masse nur selten folgen könne. Anders als die Pastorin des ungarischen Seelsorgedienstes nimmt der Priester der kroatisch-katholischen Gemeinde die Anfragen des Bistums offenbar nicht in dem gleichen Maße als Überforderung wahr.

#### 4.4 Vergleichende Schlussfolgerungen

Der doppelachsige Vergleich hat gezeigt, dass die Beziehungen und Bezugnahmen von Migrationskirchen zu ihren Herkunftsländern sowie zu den verfassten Kirchen in Deutschland je nach Konfession und Herkunftsland unterschiedlich ausgeprägt sind. Die konfessionellen Unterschiede hängen dabei wesentlich mit kirchenorganisationsrechtlichen Strukturprinzipien zusammen, die ihrerseits eng mit ekklesiologischen Konzepten assoziiert sind: Die Verfassung der katholischen kroatischen und vietnamesischen Migrationskirchen als muttersprachliche Gemeinden mit direkter Anbindung an ein Bistum (*missio cum cura animarum*) begründet intensive Beziehungen im Bereich der Versorgung und Mitbestimmung. Im Unterschied dazu stehen die beiden evangelischen Migrationskirchen im Sample exemplarisch für eine große Bandbreite von Kooperationsmodellen von der Alimentierung (v.a. durch Personalmittel für eine Pfarrstelle) im Falle des ungarischen Seelsorgedienstes bis hin zur losen projektförmigen Anbindung der vietnamesischen Tin-Lanh-Gemeinschaft über das Haus kirchlicher Dienste in Hannover.

Über diese Unterschiede verweist der Konfessionsvergleich zudem auf einige Gemeinsamkeiten, die zu weiterer Forschung herausfordern. Dazu gehören auf der Ebene des Organisationsmodells die großen Einzugsgebiete und zahlreichen Teilgemeinden, die durch die Geistlichen zu betreuen sind. In Verbindung mit knappen Sachmitteleinsatz und weitreichenden Erwartungen der verfassten Kirchen zur Mitwirkung an ihrer interkulturellen Öffnung kann sich hier leicht ein Überforderungsszenario ergeben. Eine weitere Gemeinsamkeit ist die schwache Einbindung der Migrationskirchen in ortsgemeindliche Bezüge. Selbst im katholischen Bereich, wo die Geistlichen der muttersprachlichen Gemeinden den Priestern vor Ort formal gleichgestellt sind, bleibt die Interaktion mit der deutschen Ortsgemeinde auf logistische Absprachen beschränkt. In beiden Fällen beruht die Beziehung auf einem asymmetrischen Gast-Gastgeber-Modell, in dem interkulturelle Öffnung allenfalls als os-

motischer Vorgang von den Migrationsgemeinden in die deutschen Ortsgemeinden verstanden wird.

Neben diesen konfessionellen Unterschieden und Gemeinsamkeiten deutet der Herkunftslandvergleich an, dass unterschiedliche Herkunftsregionen und Migrationserfahrungen unterschiedliche Muster der Grenzziehung oder -überschreitung im Aufnahmeland mit sich bringen können. Als zentraler Aspekt erweist sich dabei die Rückkehrorientierung und die damit verbundene Bereitschaft, institutionell und emotional in die Aufnahmegesellschaft zu investieren. Während bei den Migrationskirchen aus Südosteuropa die Kulturpflege innerhalb des Aufnahmelandes im Vordergrund steht, gepaart mit einer eher abstrakten Heimatsehnsucht, korrespondiert die Fluchtgeschichte vieler Vietnamesinnen und Vietnamesen mit dem Entschluss, sich in Deutschland zu beheimaten. Auch verschiedene Aspekte und Entwicklungen der nationalen Selbstvergewisserung in den Herkunftsländern scheinen dabei eine Rolle zu spielen. Dies zeigt sich exemplarisch darin, dass die nachholende Nationalisierung osteuropäischer Länder wie Ungarn oder Kroatien sich auch im Bewusstsein und der Praxis der Migrationskirchen widerspiegelt.

## 5. Fazit und Ausblick

In diesem Beitrag ging es mir darum, den Mehrwert von Migrationskirchen für religions- und sozialwissenschaftliche Analysen von Religion und Migration herauszuarbeiten. Angesichts ihrer zahlenmäßigen Bedeutung sind Migrationskirchen im Vergleich zu anderen religiösen Migrantengemeinden in Deutschland nur wenig erforscht. Dies hängt auch mit Konjunkturen der Forschungsförderung zusammen, die Religion im Migrationskontext v.a. als Integrationshindernis oder gar Radikalisierungsrisiko betrachten. Die Ausblendung von Migrationskirchen ist nicht nur deshalb schmerzlich, weil die Zuwanderung nach Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg überwiegend christlich geprägt war, sondern weil sie einen wichtigen Impuls für die Grundlagenforschung durch systematische Kontrastierung versprechen. Im Unterschied zu nichtchristlichen religiösen Migrantengemeinden können Migrationskirchen an der Infrastruktur und gesellschaftlichen Legitimität der christlichen Mehrheitsreligion partizipieren. Dadurch entstehen Gelegenheiten, aber auch Erfordernisse der internen Abgrenzung. Darüber hinaus weisen katholische und evangelische Migrationskirchen sehr unterschiedliche ekklesiologische (Weltkirche versus versöhnte Verschiedenheit) und organisatorische Rahmenbedingungen auf, die neue Erkenntnisse über religiöse Institutionalisierungsverläufe in der Diaspora versprechen.

Damit sollte deutlich geworden sein, dass Migrationskirchen ihren Mehrwert für die Grundlagenforschung zu Migration und religiösem Wandel nicht von sich aus preisgeben, sondern nur im Rahmen sorgfältiger vergleichend angelegter Forschungsdesigns. Dazu habe ich im 3. Abschnitt einige Überlegungen angestellt und vier Settings des Vergleichs unterschieden:

Ein *Religionsvergleich* lenkt den Blick auf die unterschiedlichen semantischen (z.B. Gefährdungsdiskurse vs. Affinitätsdiskurse) und strukturellen Bedingungen (z.B. Nutzung der Infrastruktur von verfassten Kirchen und konfessionellen Wohlfahrtsverbänden) für die Formierung und Institutionalisierung religiöser Migrantengemeinden in Deutschland.

Ein *Konfessions- bzw. Denominationsvergleich* rückt die ekklesiologischen und kirchenorganisatorischen Unterschiede innerhalb des christlichen Glaubensspektrums in den Vordergrund. Er ermöglicht damit eine Analyse der unterschiedlichen An- und Einbindungsstrategien sowie verschiedener Muster und Verständnisse interkultureller Öffnung.

Auch ein *Herkunftslandvergleich von Migrationskirchen* verspricht ein besseres Verständnis der kulturellen Einbettung religiöser Glaubensinhalte, Gemeinschafts- und Praxisformen. Zugleich lässt sich dadurch nachzeichnen, wie unterschiedliche Migrationsverläufe (z.B. Arbeitsmigration vs. Flucht) kollektive Bedürfnislagen hervorbringen, auf die Gemeinden Antworten finden müssen.

Schließlich setzt der *Vergleich von Migrationskirchen und deutschsprachigen Gemeinden* derselben Denomination den Fokus auf die Migrationsgeschichte als Faktor für bestimmte inhaltliche (z.B. Missionsauftrag als Migrationsmotiv oder Hang zur Kulturpflege) und organisatorische Eigenheiten (z.B. große Einzugsgebiete, transnationale Bezüge).

Die Darstellung dieser Vergleichsperspektiven versteht sich als Hilfestellung für eine systematischere Anlage und Verortung komparativer Forschungsdesigns und ist weder abschließend noch erschöpfend gemeint. Die Auswahl und Verbindung der Vergleichshorizonte müssen sich letztlich aus der jeweiligen inhaltlichen Fragestellung ergeben.

Mit diesem Votum für mehr vergleichende Perspektiven in der Migrationskirchenforschung verbindet sich eine weitere Forderung für die religionswissenschaftliche und religionssoziologische Analyse von Migrationskirchen: Religiöse Inhalte müssen als wirkmächtige Faktoren eigener Art für die Selbstorganisation und Entwicklung der Gemeinden erkannt und ernst genommen werden. Gerade die sozialwissenschaftliche Religionsforschung (meine eigenen Arbeiten keineswegs ausgenommen) wies bislang eine Tendenz zur funktionalistischen Außenbetrachtung und Strukturbeschreibung auf und behandelte theologische Reflektionen als Randbedingung oder Epiphänomen der Organisationsentwicklung. Methodisch war und ist diese Ausrichtung häufig flankiert durch Experten- oder Leitfadeninterviews mit Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern und engagierten Gemeindegliedern. Um den genannten Perspektivwechsel ins Werk zu setzen, ist daher auch methodologische Fantasie gefragt, die neue Quellen erschließt (z.B. durch die Aufzeichnung und Sammlung von Predigten oder die Beobachtung und dichte Beschreibung liturgischer und anderer performativer Vollzüge) und andere (z.B. tiefenhermeneutische oder diskursanalytische) Auswertungsverfahren zur Anwendung bringt. Nicht zuletzt bietet sich hier eine natürliche Schnittstelle für die stär-

kere interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Religionswissenschaft und Theologie.

Schließlich, aber nicht zuletzt: Was bedeuten die angeführten vergleichenden Erwägungen und die Befunde der exemplarischen Anwendung für die kirchliche Praxis? Der Konfessionsvergleich deutet darauf hin, dass die verfassten Kirchen in Deutschland trotz deutlicher ekklesiologischer und organisatorischer Unterschiede bei der An- und Einbindung von Migrationskirchen vor ganz ähnlichen Herausforderungen stehen: Die Verbindung zwischen deutschsprachigen und muttersprachlichen Gemeinden bleibt an vielen Orten lose und unverbindlich, Avancen und Projekte der Bistümer oder Landeskirchen zur interkulturellen Öffnung werden von den Migrationskirchen nicht selten als notwendiges Übel angesehen, dem man sich höflich, aber ohne eigene Impulse, fügt.

Wie lässt sich diese strukturelle Asymmetrie der interkulturellen Öffnung lindern? Ein erster Schritt dürfte darin bestehen, sich ehrliche Rechenschaft über die Motive kultureller Öffnung (und Schließung) abzulegen. So macht der Beitrag von Heike Ernsting in diesem Band die enge Verbindung von interkultureller Öffnung und sozialdiakonischen Anliegen deutlich. Pointiert gesagt: Öffnung wird zugelassen, wenn und insoweit das Gegenüber als schwach und bedürftig erkannt wird. Die Asymmetrie ist hier in der initialen Motivationslage bereits mitangelegt. In anderen Fällen mag eine deutschsprachige Ortsgemeinde ihr interkulturelles Profil gerade dann entdecken, wenn sie mit Streichungs- oder Fusionsdrohungen von »außen« oder »oben« konfrontiert wird. In diesem Fall ist die Interessenlage zumindest zu Beginn extrinsisch und instrumentell, wobei es im weiteren Verlauf durchaus auch zu einem echten multikulturellen Miteinander kommen kann. Auf der anderen Seite gilt es zu anzuerkennen, dass Migrationskirchen ein legitimes Interesse an kultureller Grenzziehung haben, da sie über ihre sakrale Bedeutung hinaus auch Orte der Kulturpflege und des kollektiven Gedächtnisses darstellen.

Diese Grundspannung zwischen den (universalistischen) Inkorporierungsbemühungen der Landeskirchen und Bistümern und den (partikularistischen) Bewahrungsbemühungen vieler Migrationskirchen lässt sich auf der Ebene regionaler Integrationsprojekte nur sehr begrenzt bearbeiten und verweist auf Herausforderungen auf der Strategieebene kirchlichen Handelns. Hier braucht es aus meiner Sicht ekklesiologisch und kirchentheoretisch tragfähige Leitbilder eines langfristigen und organischen interkulturellen Miteinanders, das auch Rückzugsmöglichkeiten eröffnet; sicher keine Simultankirche nach historischem Vorbild, aber auch keine Kommune; eher schon eine Wohngemeinschaft mit großzügigen Gemeinschaftsräumen und gemütlichen eigenen Zimmern als Rückzugsraum.