

Wie viel und welche Katholizität ist möglich?

Kirche im Zeichen der Migration und des gesellschaftlichen Wandels



**Studenttag, 16. September 2015
Dokumentation 1/2016**

Impressum

migratio

Dienststelle der Schweizer Bischofskonferenz für die Pastoral
von Migranten und von Menschen unterwegs

Alpengasse 6

CH – 1700 Freiburg i.Ü.

Tel. ++41 26 510 15 05

Email: info@migratio.ch

Web: www.migratio.ch

(Titelphoto S. M. Behloul)

Inhalt

Vorwort:

Samuel M. Behloul 2

Vorträge:

Jenni Winterhagen

Integration wohinein? Warum es für die Kirche (mehr) Sinn macht,
über Organisationsöffnung zu sprechen 5

P. Frano Prcela

Die Rolle der katholischen Kirche in der kroatischen Identität
Mit besonderem Blick auf die Diaspora 19

Mariano Delgado

Die Migrantenseelsorge: Inkulturation und Katholizität 33

Autorenverzeichnis 41

Neueste Beiträge zur Kath. Migration in der Schweiz 42

Photos 43

Vorwort

Unter dem Titel *“Wie viel und welche Katholizität ist möglich? Kirche im Zeichen der Migration”* fand am 16.9.2015 in der Rotonda der Dreifaltigkeitskirche in Bern der Studientag von *migratio*, der Dienststelle der Schweizer Bischofskonferenz für die Pastoral von Migranten und von Menschen unterwegs, statt. Die Veranstaltung wurde zum ersten Mal in Kooperation mit dem Institut für Pastoraltheologie (Prof. Salvatore Loiero) und dem Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog (Prof. Mariano Delgado) der Uni Fribourg organisiert. Sie richtete sich an Seelsorgende in den Ortspfarreien, Missionare in den anderssprachigen Gemeinschaften, kirchliche Verwaltungen, Studierende und Personen, die in ihrem beruflichen Alltag mit verschiedenen Aspekten der Migration konfrontiert sind. Die Zielsetzung des gut besuchten Studientages bestand entsprechend darin, das Phänomen der Migration, das auch im kirchlichen Kontext ein vielschichtiges Thema darstellt, sowohl aus einer pastoraltheologischen und liturgiewissenschaftlichen als auch aus einer migrationssoziologischen und kulturwissenschaftlichen Perspektive anzugehen.

Die auf den ersten Blick irritierend – oder gar provozierend – klingende Fragestellung des Haupttitels der Tagung - *Wie viel und welche Katholizität ist möglich?* – impliziert zunächst die Annahme, dass offenbar weder beliebig viel noch irgendwelche Katholizität möglich ist. An eigentlicher Relevanz gewinnt diese Fragestellung jedoch wenn man sie in Beziehung zum Untertitel der Tagung – *Kirche im Zeichen der Migration* – setzt. Es ist nämlich das Phänomen der Migration und die Vielfalt seiner Erscheinungsformen das zu dieser Fragestellung veranlasst. Das in jüngster Zeit regelmässig vorgebrachte Argument, Migrationsströme seien schon immer der treibende Motor der Wirtschafts-, Wissenschafts- und Religionsgeschichte gewesen, eine *conditio humana* des Menschseins also, ist richtig und auch wichtig. Dennoch muss man die Tatsache ernst nehmen, dass sich die Debatten über Migration, so wie sie heute geführt werden, im Kern als ein diskursives Feld erweisen auf dem Fragen des eigenen kulturellen, sozialen, politischen und nicht zuletzt auch des religiösen Selbstverständnisses unserer Gesellschaft emotional diskutiert werden. Die gesellschaftlichen und politischen

Debatten über Migration und religiös-kulturelle Diversifizierung strahlen selbstredend auch in den innerkirchlichen Kontext hinein. Und auch hier werden sie nicht weniger emotional ausgetragen und von Grundsatzfragen dominiert. Der bloße Hinweis darauf, dass Migration sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht den eigentlichen Ermöglichungsgrund unserer Kirche und ihrer Katholizität darstellt ändert wenig an der Tatsache, dass Migrationsdebatten auch innerkirchlich defizitorientiert verlaufen und von der Angst um den Verlust des eigenen kirchlichen und kulturellen Selbstverständnisses geprägt sind.

Migration als die Konstante der Kirchenentwicklung in Geschichte und Gegenwart bringt zugleich auch die Herausforderung mit sich, sich die Rechenschaft über das eigene – katholische – Selbstverständnis zu geben. Die sprachliche, kulturelle und pastoralpraktische Vielfalt, die wir sowohl als Gläubige – mit und ohne Migrationshintergrund – als auch kirchlich Engagierte auf verschiedenen Funktionsebenen in unserer Kirche erleben ist uns allen ein Prüfstein für das eigene Verhältnis zur Kirche und zu ihrer Katholizität. Denn in einer von Migration geprägten Kirche machen wir dauernd die Erfahrung, dass es verschiedene Formen kirchlicher Sozialisierung und Glaubensvermittlung geben kann und dass Menschen kirchlich sehr unterschiedlich denken und ihre Kirchlichkeit leben können. Auch wenn solche Erfahrungen nicht selten befremden, sie führen uns vor Augen, dass sich die Katholizität unserer Kirche nicht bereits in der Art und Weise erschöpfe, wie ich sie, sei es als jemand mit oder jemand ohne Migrationshintergrund, soziokulturell bedingt lebe. Migration und die Vielfalt ihrer Erscheinungsformen, die inzwischen zu einer strukturellen Gegebenheit innerhalb unserer Kirche wurde, erleben wir zwar ob ihrer Ausmasse und Irreversibilität verständlicherweise als eine *Infrage*-Stellung unserer bislang monokulturell geprägten kirchlichen Identitäten. Nehmen wir – und mit *Wir* sind sowohl Gläubige in den Ortspfarreien als auch in den anderssprachigen Missionen gemeint – die Katholizität als zentrales Merkmal der Universalität unserer Kirche ernst – dürfte uns klar werden, dass Migration uns nicht nur das globale Gesicht unserer Kirche hautnah erleben lässt sondern auch eine *Anfrage* an die Universalität

unserer Kirche mit sich bringt. Sie ist m.a.W. der Prüfstein für die *Katholizität*-Fähigkeit unserer Ortskirche.

Die Frage *Wie viel und welche Katholizität ist möglich?* ist eigentlich die Frage danach, wie viel Vielfalt und Differenz wir in unserer Kirche bereit sind zu akzeptieren und wie wir mit dieser Vielfalt im Sinne der Katholizität unserer Kirche umgehen sollen. Für uns alle stellt sich *im Zeichen der Migration* die grundsätzliche Frage: Wie gehen wir mit Vielfalt und Differenz in der Gesellschaft, und selbstredend auch in unserer Ortskirche um? Entlang dieser Fragestellung waren die drei Referate und die anschließende Podiumsdiskussion des Studientages angelegt. Es zeigte sich dabei, dass Migration im kirchlichen Kontext ein vielschichtiges Thema darstellt, das über die pastoral-praktischen und verwaltungstechnischen Herausforderungen hinaus auch zahlreiche gesellschafts- und kirchenpolitische Fragen aufwirft.

Die hier veröffentlichten Vorträge des Studientages mögen nicht nur einen Einblick in die Frage geben, welche Herausforderungen Migration und kulturelle Vielfalt für die zukünftige Gestaltung unserer Ortskirche und ihrer Katholizität mit sich bringen. Die Vorträge mögen auch ein Beitrag dazu sein, dass die Akzeptanz für die Vielfalt kirchlicher Identitäten innerhalb unserer Ortskirche wächst und als Chance dazu genutzt wird, die eigene Kirche in einer sich rasant verändernden Welt als eine zukunftsfähige Gemeinschaft zu gestalten, als eine Lerngemeinschaft in Vielfalt mit Jesus Christus als ihrer Beziehungsmittelpunkt.

Samuel M. Behloul, Nationaldirektor *migratio*

Jenni Winterhagen

Integration wohinein? Warum es für die Kirche (mehr) Sinn macht, über Organisationsöffnung zu sprechen

In der aktuellen öffentlichen wie fachwissenschaftlichen Diskussion um Einwanderung und die faktische Multikulturalität der deutschen Gesellschaft spielt der Begriff der Integration eine Schlüsselrolle: im öffentlichen Diskurs wird angeblich mangelnde Integration beklagt, Integration gefordert und an manchen Stellen gar Integrations-unwilligkeit unterstellt. Die Wissenschaft untersucht Stand, Verlauf und Wahrnehmung von Integrationsprozessen und gelangt dabei zu differenzierteren (und meist positiveren) Ergebnissen, als öffentlich wahrgenommen.

Zur Handlungsorientierung einer Organisation, so die zentrale These dieses Beitrags, ist der Begriff der Integration jedoch wenig hilfreich. Das Konzept der interkulturellen Öffnung zielt hingegen explizit darauf, wie Organisationen sich in einer vielfältiger werdenden Einwanderungsgesellschaft positionieren und aufstellen können. Auf dieses Konzept geht der Beitrag anschliessend näher ein. Dabei versucht der Beitrag, wo möglich, Aspekte und Dimensionen interkultureller Öffnung am Beispiel der Katholischen Kirche zu illustrieren.

Zum Begriff Integration

Integration meint zunächst nichts mehr als die „Wiederherstellung eines Ganzen“ oder die „Eingliederung in ein grösseres Ganzes.“¹ Für die Sozialwissenschaften ist „Integration“ ein sogenannter Grossbegriff und wirft die Frage danach auf, was Gesellschaften zusammenhält.² Dabei unterscheidet sie zwischen Systemintegration – die Integration von gesellschaftlichen Teilsystemen – und Sozialintegration – der Integration von Individuen in Gesellschaft, darunter Eingewanderte. Dabei werden Individuen selbstverständlich nicht „in Gesellschaft“ als Ganzes integriert, was der Historiker und Migrationsforscher Leo Lucassen treffend pointiert: *„Whether you call it inclusion, adaption, insertion or incorporation, in the end we all will have to answer the question: ‚Assimilation or integration into what?‘“*³

¹ Die Zeit Lexikon 2005.

² W. Heitmeyer 1997: Einleitung. Sind individualisierte und ethnisch-kulturell vielfältige Gesellschaften noch integrierbar? In: W. Heitmeyer (Hg.), Was hält die Gesellschaft zusammen? Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, S.9-19.

³ L. Lucassen 2005: The Immigrant Threat. The Integration of New and Old Migrants in Western Europe since 1850, S. 18.

Um dies zu beantworten, differenziert die Sozialwissenschaft den Begriff in verschiedene Integrationsdimensionen aus: so unterscheiden beispielsweise Heitmeyer und Endrikat zwischen einer sozialstrukturellen Dimension, die insbesondere Integration in Bildungssystem und Arbeitsmarkt beinhaltet; einer institutionellen Dimension, die Möglichkeiten zur politischen Partizipation und die Wahrnehmung von Fairness und Einflussmöglichkeiten umfasst sowie eine sozial-emotionale Dimension, die soziale und emotionale Einbindung thematisiert.⁴ Auf die von Lucassen aufgeworfene Frage, wohinein Individuen, darunter Eingewanderte, integriert würden, bieten somit Organisationen eine zentrale Antwort: Der Arbeitsplatz erschliesst sich meist über die Mitgliedschaft in einem Unternehmen oder einem anderen Arbeitgeber, Bildungschancen über den Eintritt in Aus- und Weiterbildungseinrichtungen, hinzu kommen neben vielen anderen Organisationen beispielsweise Parteien, Gewerkschaften oder Religionsgemeinschaften. Der Begriff Integration bietet jedoch diesen Organisationen keine Antworten auf die Fragen, wie sie der zunehmenden gesellschaftlichen Vielfalt begegnen können. Der Integrationsbegriff blickt auf Individuen oder soziale Gruppen und ihre Integrationsverläufe. Die Frage, wie integrationsfähig Organisationen sind, wirft er nicht auf. Wenn sich Organisationen die Fragen stellen, wie sie Personengruppen erreichen können, die bisher in der Organisation unterrepräsentiert sind, ist hingegen das Konzept der interkulturellen Öffnung hilfreich. Auf dieses Konzept der Organisationsentwicklung wird im Folgenden näher eingegangen.

Zum Konzept der interkulturellen Öffnung

Seine Wurzeln hat das Konzept der interkulturellen Öffnung u.a. in der kritischen Reflexion der deutschen Ausländerpädagogik und Ausländersozialarbeit der 1980er Jahre als Kritik an „Sonderdiensten.“⁵ Zunehmend ausformuliert wurde es in den 1990er Jahren und ist seit ungefähr knapp einem Jahrzehnt mittlerweile in der Bundesrepublik ein neues Paradigma der Integrationspolitik. So heisst es beispielsweise im

⁴ Vgl. K. Endrikat/ D. Schäfer/ J. Mansel/ W. Heitmeyer 2002: Soziale Desintegration. In: W. Heitmeyer (Hg.), Deutsche Zustände. Folge 1, S.37-58.

⁵ Vgl. D. Filsinger 2002: Interkulturelle Öffnung sozialer Dienste. Expertise. Zugriff am 17.06.2013, unter: <http://www.eundc.de/pdf/07700.pdf>.

Nationalen Aktionsplan Integration 2012: „Zentrale Herausforderung der Integrationspolitik ist die interkulturelle Öffnung der Verwaltung, Einrichtungen und Dienste.“⁶

Eine gängige und umfassende Definition interkultureller Öffnung bieten Handschuck und Schröder. Diese begreifen interkulturelle Öffnung als „bewusst gestalteten Prozess der (selbst-) reflexive Lern- und Veränderungsprozesse von und zwischen unterschiedlichen Menschen, Lebensweisen und Organisationsformen ermöglicht, wodurch Zugangsbarrieren und Abgrenzungsmechanismen in den zu öffnenden Organisationen abgebaut werden und Anerkennung möglich wird.“⁷ Damit betonen sie, dass Organisationen sich **bewusst** auf den Weg zur Öffnung machen, dass dieser Prozess ein **Hinterfragen** der eigenen Organisationsstrukturen (Selbstreflexion) sowie den Abbau von Zugangsbarrieren beinhaltet. Darüber hinaus verwenden Handschuck und Schröder mit ihrem Verweis auf unterschiedliche Lebensweisen einen breiten Kulturbegriff, sodass das Konzept der interkulturellen Öffnung Unterschiede zwischen Menschen nicht auf unterschiedliche nationale Herkunft reduziert, sondern andere soziale Kategorien wie beispielsweise Geschlecht oder sozialen Status sowie Mehrfachzugehörigkeiten berücksichtigen kann. Damit erhalten sie gleichzeitig eine Anschlussfähigkeit des Begriffs zum Konzept von Vielfalt bzw. Diversity Management.⁸

Zur Notwendigkeit von interkultureller Öffnung

Dieser Prozess der interkulturellen Öffnung ist notwendig, da die gesellschaftliche Vielfalt in vielen Organisationen nicht repräsentiert ist. Damit entgehen unterrepräsentierte Gruppen Teilhabechancen, während die Organisationen Entwicklungschancen vergeben. So gab beispielsweise jede zweite Person mit Migrationshintergrund in der BRD in einer Studie an, Diskriminierungserfahrungen gemacht zu haben –

⁶ Presse- und Informationsamt der Bundesregierung & Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, 2011, S. 201.

⁷ S. Handschuck/ H. Schröder 2011: Interkulturelle Orientierung und Öffnung: Theoretische Grundlagen und 50 Aktivitäten zur Umsetzung. S. 45.

⁸ H. Schröder 2009: Interkulturelle Öffnung und Diversity Management. In: Migration und Soziale Arbeit, Ausgabe 04, S. 203-211.

zum Beispiel bei der Suche nach einem Job, einem Ausbildungsplatz, einer Wohnung oder bei Behörden.⁹ Gleichzeitig stimmten 37 Prozent der Deutschen der Aussage zu, es gäbe „zu viele kulturelle Unterschiede“ in Deutschland. Jeder zweite stimmt der Aussage zu, dass Deutschland „überfremdet“ sei.¹⁰ Diskriminierung und Rassismus wirken sich – neben vielen anderen Faktoren - auf die Lebenssituation von Menschen mit Migrationshintergrund aus: Rund 26 % aller Personen mit Migrationshintergrund sind von Armut bedroht (in der Gruppe ohne Migrationshintergrund sind es hingegen knapp 13 %).¹¹

Der Prozess der interkulturellen Öffnung als Organisationsentwicklung

Was bedeutet es, wenn eine Organisation einen Öffnungsprozess beginnt? Schauen wir uns verschiedene Ebenen und Dimensionen dieses Öffnungsprozesses an. Dabei lässt sich zwischen einer strukturellen und einer personellen Ebene interkultureller Öffnung unterscheiden.¹² Die strukturelle Ebene wiederum lässt sich in eine organisatorische, symbolische und konzeptionelle Dimension unterteilen¹³:

- a) In **organisatorischer** Hinsicht geht es darum, ob organisationsinterne Prozesse, Abläufe und Routinen gesellschaftliche Vielfalt berücksichtigen: Sind Einstellungs-kriterien oder die Personalentwicklung so gestaltet, dass sie implizit und indirekt eine soziale Gruppe benachteiligen? Gibt es eine Beschwerdestelle oder Integrationsbeauftragte, Zeit und Raum für Reflexion über interkulturelle Fragen und wie wirkt sich die Ressourcenverteilung auf unterschiedliche Gruppen aus? Zentrale Frage ist dabei, ob es ein Monitoring gibt, auf deren

⁹ I. Tucci/ P. Eisnecker/ H. Brücke 2014: Wie zufrieden sind Migrantinnen mit ihren Leben? DIW WOCHENBE-
RICHT NR. 43/2014 VOM 17. OKTOBER 2014 (IAB-SOEP-Migrationsstichprobe 2013), verfügbar unter:
http://diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.485500.de/14-43-5.pdf.

¹⁰ Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung 2011: Deutsche Zustände. Das entsicherte Jahr-
zehnt, Presseinformation zur Präsentation der Langzeituntersuchung Gruppenbezogene Menschenfeindlich-
keit, verfügbar unter http://www.uni-bielefeld.de/ikg/Handout_Fassung_Montag_1212.pdf.

¹¹ Mikrozensus 2013.

¹² Vgl. S. Handschuck/ H. Schröer 2011.

¹³ Vgl. J. Winterhagen/ P. Hickethier/ S. Braun 2014: "spin-sport interkulturell": Ergebnisse der wissenschaftli-
chen Evaluationsstudie, verfügbar unter: https://www.academia.edu/13174171/_spin-sport_interkulturell_Ergebnisse_der_wissenschaftlichen_Evaluationsstudie.

Grundlage man beurteilen kann, wie es um Vielfalt in der Organisation bestellt ist. Mit Blick auf die Katholische Kirche hiesse dies beispielsweise: Gibt es Einstellungsvoraussetzungen und interne Routinen, die nicht in Deutschland sozialisierte Personengruppen indirekt ausschliessen oder benachteiligen? Welche Zahlen erhebt die Kirche über Gläubige, Angestellte und Priester? Was wissen wir darüber, wie gross der Anteil der Personen mit Einwanderungsgeschichte ist, welche kirchlichen Angebote von wem genutzt werden und wie Ressourcen verteilt sind?

- b) Mit Blick auf die **symbolische Dimension** geht es um Fragen, wie sich eine Organisation nach aussen und innen darstellt und ob sie eine wertschätzende Haltung gegenüber Vielfalt kommuniziert. Sie wirft somit die Frage auf, wie die Kirche Offenheit und Wertschätzung von Vielfalt symbolisch repräsentiert.
- c) In **konzeptioneller** Hinsicht geht es darum, ob eine Organisation neue Ansätze nutzt, um bestimmte Zielgruppen besser zu erreichen – beispielsweise durch sprachliche Übersetzung oder neue Angebote, die den Bedarfen der Zielgruppe entsprechen. Die muttersprachlichen Gemeinden der Kirche lassen sich als ein solcher Ansatz deuten (siehe auch den differenzempfindlichen Ansatz weiter unten im Text).
- d) Auf der **personellen** Ebene geht es zum einen darum, wie die der Organisation zugehörigen Personen zusammengesetzt sind: Wie vielfältig sind unterschiedliche Hierarchiestufen und Personengruppen – in der Kirche sind dies Gläubige, ehrenamtlich Engagierte, Angestellte, Priester? Dazu bedarf es einer Form der Erfassung, eines Monitorings, die sicherlich nicht leicht zu gestalten, aber zentral ist, um Öffnungsprozesse gezielt zu gestalten.

e) Zum zweiten geht es auf **personeller** Ebene darum, wie interkulturelle Kompetenz in der Organisation aufgebaut, weiterentwickelt und weitergegeben wird. Dabei ist die Frage, wie sich interkulturelle Kompetenz definieren lässt, sicherlich an dieser Stelle nicht umfassend zu beantworten. Hilfreich ist beispielsweise die Definition der Erziehungs-wissenschaftlerin und Praktikerin der interkulturellen Bildungsarbeit Britta Marschke, nach der interkulturelle Kompetenz folgende Aspekte umfasst:

- Antirassismus: Das Wissen darum, was Rassismus ist, dass dieser eine gesellschaftliche Realität darstellt, wie man Rassismus erkennt und wie man sich aus einer anti-rassistischen Perspektive positioniert.
- Kulturvergleich: Kenntnisse über andere Kulturkreise, darunter beispielsweise Sprache, historische Hintergründe, Gepflogenheiten.
- Vielfalt: Eine bewusst gelebte, grundlegend wert-schätzende Haltung gegenüber Vielfalt.
- Selbstreflexivität: Die Fähigkeit sich selbst als nicht objektive, sondern kulturell geprägte Person wahrzunehmen und die eigenen Perspektiven zu hinterfragen.¹⁴

Die Fähigkeit zur Selbstreflexion scheint dabei vor dem Hintergrund der Erkenntnisse der modernen Psychologie eine zentrale Kompetenz darzustellen. So weisen uns verschiedene Forschungsergebnisse der Psychologie darauf hin, dass Wahrnehmung ausserhalb von Kategorien, die selbstverständlich kulturell geprägt sind, nicht möglich scheint. Experimente der Psychologie wie beispielsweise der *Implizite Assoziationstest* legen es nahe, dass es notwendig ist, sich von der Vorstellung zu verabschieden, dass Voreingenommenheit nur diejenigen prägt, die sich offen rassistisch äussern.¹⁵ Veranschaulicht hat dies der

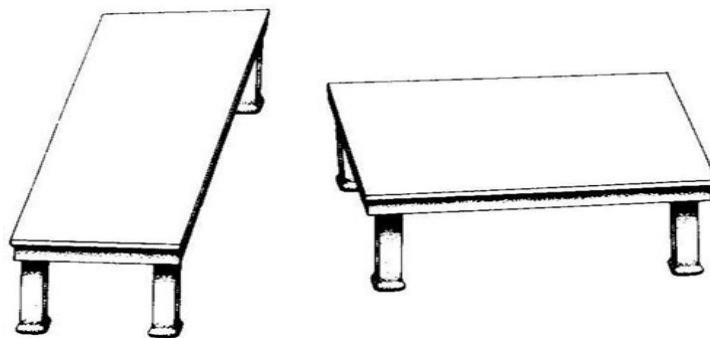
¹⁴ B. Marschke 2011: Interkulturelle Arbeit zwischen Anspruch und Wirklichkeit. In: B. Marschke/ H. U. Brinkmann (Hrsg.), Handbuch Migrationsarbeit, S. 68 - 79.

¹⁵ M. Banaji/ A. Greenwald 2013: Vorurteile. Wie unser Verhalten unbewusst gesteuert wird und was wir dagegen tun können. Online-Beispiele des Impliziten Assoziationstest zum Selbsttest verfügbar unter: <https://implicit.harvard.edu/implicit/germany>.

Psychologe Roger Shepard mit seinen mittlerweile weit bekannten Tischen (vgl. Abb 1, S.12).

Die beiden dargestellten Tische erscheinen uns als eindeutig unterschiedlich gross. Erst das Übereinanderlegen oder Ausmessen der Tischflächen macht uns deutlich, dass diese tatsächlich gleich gross sind. Es ist die räumliche Darstellung, die unser von kulturellen Sehgewohnheiten geprägtes Auge dazu bringt, diese Tische als deutlich unterschiedlich gross wahrzunehmen. Shepard nutzt gezielt zweidimensionale Sehgewohnheiten, um uns zu täuschen. Das erstaunliche ist, dass selbst, nachdem uns die gleiche Größe der Tische rational bewusst ist, wir sie immer noch als unterschiedlich wahrnehmen. So ist unsere Wahrnehmung automatisch von kulturellen Kategorien geprägt, wenn wir über andere Menschen denken und sie sozialen Gruppen zuordnen. Dabei schlägt diese Zuordnung zu Gruppen nicht automatisch in diskriminierendes Handeln um, Bevorzugung und Solidarität zur Eigengruppe scheint dabei allerdings eine weit verbreitete Form von Diskriminierung zu sein.

Abb.1: Shepard's tables (Quelle: <http://www.smart-kit.com/wp-content/uploads/2007/10/table-illusion.jpg>)



Kehren wir nun nach diesem kleinen Experiment zu den Charakteristika interkultureller Öffnung zurück: Eine wichtige Frage, die es gilt im Öffnungsprozess zu beantworten und immer wieder neu zu stellen ist, gegenüber wem eine Organisation sich öffnen will. Dabei zielt interkulturelle Öffnung insbesondere auf Eingewanderte und ihre Kinder. Hier

liegt einerseits die Unterscheidung zum Konzept *Diversity Management*, das viel umfassender auf sehr unterschiedliche Gruppen zielen kann, gleichzeitig liegen hier auch Schnittpunkte. Denn es gilt bei interkultureller Öffnung gegenüber Personen mit Einwanderungsgeschichte zu berücksichtigen, dass es sich nicht um eine homogene Gruppe handelt – einerseits mit Blick auf Herkunftsländer, aber auch mit Blick auf soziale Lage, Alter, Geschlecht oder Bildungsgrad. Je differenzierter der Blick einer Organisation ist, welche Gruppen sie verstärkt einbeziehen will, umso genauer kann sie analysieren, was eventuell besondere Bedarfe dieser Gruppe sind und welche Barrieren für sie in der Organisation bestehen.

Was für Maßnahmen kann eine Organisation nun treffen, um sich zu öffnen? Ich will hier eine, meiner Ansicht nach insbesondere für die Diskussion in der Katholischen Kirche zentrale Unterscheidung erläutern: Die Unterscheidung zwischen differenzempfindlichen und differenzunempfindlichen Massnahmen.¹⁶

Bei differenzunempfindlichen Massnahmen geht man davon aus, dass zwischen den in der Organisation beteiligten Personengruppen und der Zielgruppe keine relevanten Unterschiede bestehen. Die Angebote einer Organisation müssen dann nicht neu konzipiert oder anders aufgestellt werden, also keine konzeptionellen Neuerungen vorgenommen werden. Man geht dann eher davon aus, dass unter den unterrepräsentierten Gruppen wenig Kenntnisse über die Organisation und ihre Angebote bestehen. So versucht man sie direkt anzusprechen und gegebenenfalls in verschiedenen Sprachen und über verschiedene Wege um sie zu werben. Bei differenzempfindlichen Massnahmen geht man hingegen davon aus, dass die Zielgruppe andere Bedarfe hat. Organisationen passen dann ihr Angebot an. Bestes Beispiel dafür sind meiner Ansicht nach die muttersprachlichen Gemeinden der Katholischen Kirche. Diese beruhen ja unter anderem auf der Annahme, dass

¹⁶ Vgl. Handschuck/ Schröder 2011, S. 43.

Glaube auch in Kultur, Sprache und Tradition gelebt und weitergegeben wird.¹⁷

Sowohl differenzempfindliche als auch differenzunempfindliche Massnahmen haben Vor- und Nachteile: eine differenzunempfindliche Strategie läuft Gefahr, ungleiches gleich zu behandeln, besondere Bedarfe zu übersehen und damit Teilhabebarrrieren nicht abbauen zu können. Differenzempfindliche Massnahmen wiederum laufen Gefahr, Unterschiede zu verfestigen und weiterzutragen, Begegnung und Austausch zwischen Gruppen zu verhindern.

Vor dieser Herausforderung steht auch die katholische Kirche in ihrer Migrantenseelsorge und es stellt sich die Frage, was hier als Orientierung dienen kann. Eine Antwort bietet hier der Dialog: Ortsgemeinden und muttersprachliche Gemeinden benötigen einen kontinuierlichen Austausch miteinander, was Katholizität für sie bedeutet, wo Unterschiede, wo Gemeinsamkeiten bestehen. Auch Streit und Konflikt sind dabei als Erfolge zu deuten, als gelingende Begegnungen, in denen man Argumente vertritt, schärft und manche Meinungen revidiert. Einwanderung wird damit als Chance und Anfrage, die eigene Religiosität und eigene Strukturen – sowohl auf Seiten der Eingewanderten als auch auf Seiten der ‚Einheimischen‘ neu zu reflektieren und zu verhandeln.¹⁸ Dabei scheint es mir besonders wichtig, diesen Dialog als kontinuierlich und nicht abschliessbar zu betrachten, da sich die Bedarfe von Eingewanderten, die Migrationsprozesse und die Einwanderungsgesellschaft selbst einem zeitlichen Wandel ausgesetzt sind.

¹⁷ Basierend u.a. auf der Instruktion „De Pastoralis Migratorum Cura“ aus dem Jahr 1969, ausführlicher dazu vgl. C. Fernández Molina 2005: Katholische Gemeinden anderer Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland. Kirchenrechtliche Stellung und pastorale Situation in den Bistümern im Kontext der europäischen und deutschen Migrationspolitik, S. 93. Zur Geschichte und Hintergrund der katholischen Migrantenseelsorge in der Bundesrepublik vergleiche insbesondere die herausragende Dissertation zum Thema von B. Gottlob 1979: Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland. Eine Situations- und Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen. Siehe auch: J. Winterhagen 2013: Transnationaler Katholizismus. Die kroatischen Migrantengemeinden der Katholischen Kirche in Deutschland zwischen funktionaler Integration und nationalem Engagement; J. Winterhagen 2014: Die Migrantengemeinden der Katholischen Kirche in Deutschland. In: Religion und Gesellschaft in Ost und West, (9), S. 8-11 (verfügbar unter <https://syspons.academia.edu/Jenni-Winterhagen>).

¹⁸ Vgl. S. Behloul 2015: Migration – Eine Anfrage an uns. In: SKZ 39, S. 498-504.

Ich möchte nun zum Abschluss auf ein Beispiel interkultureller Öffnung eingehen – auf das Projekt „*spin*-sport interkulturell“ – und zeigen, was zentrale Herausforderungen im Prozess der interkulturellen Öffnung darstellen können.

Das Projekt „*spin*-sport interkulturell“ wurde von zwei Stiftungen und dem Landessportbund Nordrhein-Westfalen in fünf Städten in Nordrhein-Westfalen durchgeführt.¹⁹ Das Projekt dauerte von 2007 bis 2015 an und beinhaltete die Zusammenarbeit mit rund 25 Sportvereinen. Ziel war es, mehr Mädchen und junge Frauen mit Migrationshintergrund in die Vereine zu bringen, mehr Engagierte mit Migrationshintergrund zu gewinnen.²⁰ Dazu stellte das Projekt den Vereinen finanzielle Förderung, Beratung und Vernetzungsmöglichkeiten bereit. Instrumente des Projekts waren:

- Dialogische Beratung der Vereine (Öffnungsprozess, Erreichung der Zielgruppe, Schulkooperation)
- Rekrutierung von jungen Frauen mit Migrationshintergrund, Ausbildung zu Übungsleiterinnen und Vermittlung an Vereine
- Förderung von niedrigschwelligen Vereinsangeboten, u.a. Schnupper-tage.
- Förderung von regelmäßigen Vereinsangeboten (differenzunempfindlich und -empfindlich), u.a. an Schulen, um dort die Zielgruppe zu erreichen.

Die Evaluation des Projekts konnte zeigen, dass „*spin*“ insbesondere mit Vereinen in sogenannten Brennpunktvierteln arbeitete. Rund 2.200 Kinder und Jugendliche nahmen pro Förderzeitraum teil, davon 75 Prozent an regelmässigen Angeboten. Der Schwerpunkt lag auf dem Grundschulalter. Zwei Drittel der Teilnehmenden hatten einen Migrationshintergrund, davon waren wiederum zwei Drittel Mädchen.

¹⁹ Stiftung Mercator sowie Heinz-Nixdorff-Stiftung.

²⁰ Vgl. J. Winterhagen/ P. Hickethier/ S. Braun 2014: "*spin*-sport interkulturell": Ergebnisse der wissenschaftlichen Evaluationsstudie, verfügbar unter: https://www.academia.edu/13174171/_spin-sport_interkulturell_Ergebnisse_der_wissenschaftlichen_Evaluationsstudie.

Im Verlauf der Evaluation wurden folgende Herausforderungen als zentrale Stolpersteine im Prozess der interkulturelle Öffnung deutlich: Unter den Projektakteuren in den Vereinen gab es grosse Unterschiede darin, was unter interkulturelle Öffnung zu verstehen sei. Häufig wurde interkulturelle Öffnung auf die personelle Ebene reduziert und dabei auf das Gewinnen von Vereinsmitgliedern, ein üblicher Prozess der Vereinsentwicklung nur mit Fokus auf Mitglieder und Engagierte mit Migrationshintergrund. Das Hinterfragen eigener Strukturen, die Ermittlung neuer Bedarfe, das Erstellen neuer Angebote bzw. die Öffnung des Vorstandes wird also häufig nicht mitbetrachtet. Dabei wird der Öffnungsprozess oft als natürlicher, automatisch stattfindender Prozess verstanden, den es nicht gilt, bewusst anzustossen und zu steuern, sondern der von selbst „wächst.“ So erzählt ein Vereinsvertreter im Interview: *„Aber das kann, aus meiner Sicht, einfach nur wachsen... Innerhalb von ein paar Jahren kann ich nicht erwarten, dass die Kinder, die jetzt gefördert werden, schon hoch geschossen sind bis oben hin im Verein, da muss ich schon mal 20 Jahre warten.“* Auf der anderen Seite steht ein umfassenderes Verständnis von interkultureller Öffnung, wie es das umsetzende Projektbüro vertrat, wenn es auch sich im Projekt auf die personelle Ebene fokussierte:

„Unter interkultureller Öffnung verstehe ich, Öffnung der Strukturen auf allen Ebenen. Dass die Vereine der heutigen Zielgruppe angepasste Angebote machen, dass Menschen mit Zuwanderungsgeschichte auf allen Ebenen sind, auch im Vorstand. Dabei müssen beide Seiten aufeinander zugehen. Auch die Sportverbände müssen sich öffnen.“ (spin-Projektbüro)

Differenzempfindliche Massnahmen, besondere Sportangebote, wurden von Seiten der Sportvereine häufig mit Skepsis betrachtet, darunter insbesondere migrantische Sportvereine – in gewisser Weise das Äquivalent im Sport zu den muttersprachlichen Gemeinden der Katholischen Kirche. Das Bewusstsein für Rassismus und Diskriminierung und der unter anderem daraus resultierende Bedarf nach geschützten Räumen von Eingewanderten und Personen mit Einwanderungsgeschichte scheinen dabei unter vielen Befragten gering ausgeprägt. So

antwortet ein Vereinsvertreter, gefragt nach dem, was er unter interkultureller Öffnung verstünde: *„...ich würde das so definieren, dass es heute mehr als selbstverständlich sein sollte, dass Menschen unterschiedlicher Nationalität gemeinsam Sport treiben. Das wäre für mich die interkulturelle Öffnung. Und das Gegenteil ist für mich ein Verein wie FC Alanya, Africa United, NK Croatia – um das mal zu nennen.“* (Vereinsvertreter/in).

So beschreibt das Projekt als Teil seines Auftrags, für eine Gehstruktur, also ein aktives Werben um die Zielgruppen im Gegensatz zu einer grundsätzlich offenen, aber passiven Wartehalten: *„Also Vereine leben so von so einer Kommenskultur: Jeder kann kommen, aber kommen müssen sie schon alleine. Und mit „spin“ versuchen wir dies in eine Willkommenskultur zu wandeln, damit man die Zielgruppen auch abholt.“* (spin-Projektbüro)

An manchen Stellen wurde jedoch in den im Rahmen der Evaluation durchgeführten Interviews eine differenzierte Sichtweise der agierenden Vereinsvertreter/innen in multikulturellen Quartieren deutlich. So beschreibt ein Vereinsvertreter, wie bewusst sein Verein mit Differenz umgeht und an welchen Stellen Differenz aus seiner Sicht eine differenzempfindliche Massnahme legitimiert: *„Integration heisst ein gemeinsames Sporterlebnis haben. Wir hatten mal eine [nationale] Fussballmannschaft im Verein – deutsche Sportler wurden da ausgegrenzt. Um diese Situation zu verhindern, versuchen wir einen Durchsatz aller Kulturen zu erreichen. Wir haben aber einen Frauenkurs, da sind verschiedene Nationen drin. Da geht’s um Gymnastik und die betreten die Halle erst dann, wenn wir [Männer] vom Kampfsport raus sind. Wir haben auch eine kurdische Tanzgruppe, die ist eine rein kurdische Geschichte und das ist o.k. für uns. Wir würden nur keine übergreifenden Sportarten so unterrichten.“* (Vereinsvertreter/in). Deutlich wird hier eine Auseinandersetzung damit, an welcher Stelle der Grundsatz des gemeinsamen Sporttreibens durchbrochen wird: Das Bedürfnis von Frauen, unter Frauen Sport zu treiben, wird anerkannt wie auch die Pflege national-ethnisch geprägter Sporttraditionen. Eine „übergreifende“ Sportart – in diesem Fall Fussball – aber in nationalen Gruppen

durchzuführen, sieht der Vereinsvertreter als nicht seine Aufgabe (mehr) an. Es zeigt sich hier, dass differenzempfindliche „Sonderangebote“ gegenüber dem Gesamtverein sich kommunizieren und begründen müssen. Denn die Vereinsvertreter/innen scheinen einen starken Integrationsanspruch zu vertreten. Das Gemeinsam-Sein im Sporttreiben, die Gleichheit im Wettkampf werden als hoher Wert hervorgehoben: *„Wir spielen, wir leben miteinander, wir trainieren miteinander, wir fahren gemeinsam zu Wettkämpfen. Wir bieten, egal welcher Kultur und Herkunft, den Kindern und Trainern ein Zuhause“* (Vereinsvertreter/in). Dass dieser Anspruch nicht der Realität entspricht, dass bestimmte Gruppen – unter Kindern insbesondere Mädchen mit Migrationshintergrund – in den Vereinen unterrepräsentiert sind, wird dabei häufig nicht reflektiert. Zudem fehlen dem Projekt klare Annahmen darüber, was zentrale Teilhabebarrrieren für Mädchen mit Zuwanderungsgeschichte in Sportvereinen sind. Teilhabebarrrieren in Organisationen zu identifizieren ist tatsächlich eine der zentralen Herausforderungen im Öffnungsprozess. Eine Reflexion über diese Herausforderung und das Aufstellen von zu prüfenden Thesen ist am Anfang von Öffnungsprozessen sinnvoll.²¹

Darüber hatte das Projekt nicht-intendierte, aber umso wichtigere Wirkungen: Symbolisch setzte das Projekt ein Zeichen, denn allein die Teilnahme an „spin“ setzte ein Signal nach innen und aussen, dass Öffnung und Vielfalt gewünscht ist. Ein nicht intendiertes Ergebnis von spin, war, dass das Thema innerhalb des Landessportbundes NRW nach Projektende verstetigt wurde: Es besteht nun ein Kompetenzzentrum Integration und Inklusion im Landesverband, indem Personal und Kompetenzen des Projektes „spin“ aufgingen.

²¹ Eine hervorragende Handreichung dazu, wie interkulturelle Öffnung vom Prozess her gestaltet werden kann, bietet: Magistrat der Stadt Wien 2011: Diversity-Check: Leitfaden zur Implementierung des integrationsorientierten Diversitätsmanagement in der Wiener Stadtverwaltung (verfügbar unter www.wien.gv.at/menschen/integration/pdf/diversity-check.pdf).



Frano Prcela OP

**Die Rolle der katholischen Kirche in der kroatischen
Identität**

Mit besonderem Blick auf die Diaspora

**Einige Bemerkungen bzgl. des Katholischen in der kroatischen
Identität**

Wenn Kroaten über ihre nationale Identität sprechen, so wird der katholischen Kirche eine besondere Grösse oder gar im gewissen Sinne eine exklusive Bedeutung zugeschrieben. Moderne Interpretationen der nationalen Identität räumen wiederum der Religions-, Kirchen- oder Glaubenszugehörigkeit kein Grundmerkmal oder gar eine Sonderstellung ein. Grundsätzlich betrachtet ist die Frage nach einer Identität nicht Sache des Seins, sondern gehört zum Bewusstsein. So wird im Bewusstsein der Mehrheit der Kroaten die Rolle der katholischen Kirche in der Heranbildung und Bewahrung der kroatischen nationalen Identität eine herausragende Bedeutung zugesprochen. Beim Kroate-Sein nimmt dabei das Katholische eine Überrolle ein.²²

Tatsache ist, dass aufgrund der historischen Umstände die Mehrheit der Kroaten katholisch sind, d.h., fast alle Katholiken in der dortigen

²² Ausführlicher dazu: Frano Prcela, Polog katoličkoga u hrvatskom identitetu, in: Zorislav Lukić, Božo Skoko (Hg.), Hrvatski identitet. Zbornik, Matica hrvatska. Zagreb 2011, 211-232.

Region sind Kroaten geworden. Sie waren fast neun Jahrhunderte ohne selbständigen staatspolitischen Rahmen, was zur Folge hatte, dass dadurch u.a. die katholische Kirche einen Beitrag zur nationalen Homogenisierung geleistet hat und zur Bewahrerin der kroatischen Identität geworden ist. Kurz gefasst: Nation und Konfession sind bei den Kroaten so gut wie deckungsgleich.

Erörtert man in Kroatien die Geschichte des kroatischen Volkes, so wird daraus in der Regel eine Darlegung der Rolle des Christentums bzw. der katholischen Kirche als der zentralen Trägerin in der Entwicklung und Erhaltung der kroatischen Identität. Zweifelsohne sind kroatische Kultur, Politik und allgemeine zivilisatorische Merkmale eng mit dem (westlichen) Christentum verbunden. Allerdings besteht dabei die Gefahr der Reduzierung auf den Katholizismus oder auf die Institution der katholischen Kirche. Dabei würde man auf viele Facetten des östlichen Christentums, die vornehmlich an der Adriaküste vorzufinden sind, verzichten. Die Gleichsetzung des Kroatischen mit dem Katholischen würde auch zu einer Hintanstellung des Reformatorischen, des Jüdischen wie auch vieler anderer religiöser, kultureller und politischer Spuren führen, die aber ein bedeutender Bestandteil der kroatischen Identität geworden sind.

In der Tat hängen die erste geschichtliche Erwähnung des kroatischen Namens, die Anfänge der kroatischen Staatlichkeit, die ersten geschichtlichen Dokumente über Kroaten und Kroatien mit der (katholischen) Kirche zusammen. Die Kirche ist davon überzeugt, dass sich die Bevölkerung mit ihr deswegen so stark identifiziert, weil sie „immer auf Seiten des Volkes“ stand und seinen „jahrhundertelangen Wunsch nach einem freien, unabhängigen Staat“ unterstützt hat. So wurden viele nationale Interessen gerade durch die kirchlichen Strukturen gewahrt: Die Kirche pflegte die kroatische Sprache, in der kirchlichen Presse konnte man die Probleme zum Ausdruck bringen, welche die staatlichen Medien (nicht nur während der jugoslawischen kommunistischen Diktatur!) verschwiegen.

Diese Nähe der Kirche zu den Menschen und ihren Bedürfnissen war eine der wichtigsten Erfahrungen, z.B. in der Zeit des Kommunismus. Das kam besonders Anfang der 1990er Jahre zur Zeit des Zerfalls Jugo-

slawiens und der damit einhergehenden Kriege zum Ausdruck. Hunderttausende der von den serbischen Freischärlern und der jugoslawischen Armee Vertriebenen wurden in Kroatien aufgenommen und versorgt. Mit ihrer Organisationsstruktur leistete die Kirche (in Kroatien wie auch im Ausland) den Menschen materielle Hilfe und gab ihnen geistliche Unterstützung. Auch politisch kam die katholische Kirche dem kroatischen Volk zur Hilfe – sie half auch bei der internationalen Anerkennung des kroatischen Staates 1992.

Es ist evident, dass die Kirche sich hoher Akzeptanz in der kroatischen Bevölkerung erfreute; Anfang der 1990er Jahre benannten in Umfragen mehr als 90% die Kirche als Institution ihres grössten Vertrauens. Man fühlte die Einheit der Kirche mit der kroatischen Bevölkerung. Der Höhepunkt dieses Vertrauens zur Institution Kirche war der erste Papstbesuch von Johannes Paul II. in der jungen Republik 1994, als an einem einzigen Gottesdienst fast ein Viertel der kroatischen Katholiken teilgenommen hat – eine Million Gottesdienstbesucher. Diese Begeisterung für die Rolle der katholischen Kirche bei den Kroaten fand ihren Niederschlag in den der Kirche gegenüber grosszügig ausgehandelten Verträgen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Kroatien, die 1998 unterzeichnet wurden.²³ Der kroatische Staat verpflichtete sich gegenüber der katholischen Kirche, u.a. in den Schulen katholischen Religionsunterricht zu ermöglichen, kirchliche Schulen zu unterstützen, der Kirche ihre enteigneten Besitztümer nach Möglichkeit zu restituieren, und die Arbeit der katholischen Kirche mit staatlichen Mitteln finanziell zu unterstützen.

Die staatliche finanzielle Unterstützung der kirchlichen Tätigkeit machte es möglich, viele neue Kirchen und katholische Schulen zu bauen, erste moderne katholische Universität zu gründen, pastorale Zentren zu errichten, die Öffentlichkeitsarbeit zu verbessern, kategoriale Seelsorge aufzubauen und vieles mehr – was während der kommunistischen Herrschaft schier unmöglich war.

Positive Selbst-Vorurteile

²³ Italienisch-kroatische Originaltexte samt Kommentare der Verträge zwischen dem Heiligen Stuhl und Republik Kroatien, in: Ugovori između Svete Stolice i Republike Hrvatske. Povijest nastanka i komentar Nikola Eterović, predgovor Josip Božanić. Glas Koncila – Hrvatska biskupska konferencija, Zagreb 2001.

Im Laufe der Geschichte hat die katholische Kirche durch das Hervorheben ihrer Bindung zum kroatischen Volk gewisse positive Vorurteile über sich selbst kreiert. Das Zusammengehen und Zusammenleiden zwischen dem kroatischen Volk und der katholischen Kirche wird stets betont – nicht nur seitens der kirchlichen Hierarchie, sondern ebenso von vielen anderen gesellschaftlichen Akteuren. Dabei werden bestimmte geschichtliche Ereignisse, Persönlichkeiten oder eben begriffliche Syntagmen benutzt, die mit der Zeit zum festen Bestandteil der Selbstwahrnehmung und Selbstdarstellung der kroatischen Katholiken geworden sind. Dazu zählen zweifelsohne Syntagmen wie beispielsweise: Kroaten – das katholische und marianische Volk, Kroatien – das „Antemurale Christianitatis“ (Vormauer des Christentums). Zudem gibt es Begriffe neueren Datums, die nicht minder zur Selbsttäuschung beitragen: katholisches Land bzw. „Stepinčeva crkva“ (Stepinac’s Kirche).

Das Bedürfnis nach einer Vereinfachung und pointierten Darstellung bestimmter Ereignisse und geschichtlicher Prozesse im alltäglichen Gebrauch mag verständlich sein. Die genannten begrifflichen Syntagmen sind jedoch einerseits unrichtig und andererseits haftet ihnen, und das ist noch schwerwiegender, eine nicht zu unterschätzende Folge für das authentische christliche Leben an.

Eine enge Beziehung zwischen nationaler und religiöser Identität ist zunächst als solches nichts Schlechtes. Eine Gleichsetzung der beiden Identitätsmerkmale kann aber unter bestimmten Umständen gravierende Konsequenzen (besonders für die Kirche als Glaubensgemeinschaft!) mit sich tragen. Auf die kroatische Situation bezogen: Die katholische Kirche fällt immer wieder der Versuchung anheim, zentripetaler Machtfaktor für die Einheit der kroatischen Nation zu sein. Eine gesunde Distanz des Katholischen von der nationalen Zugehörigkeit (und umgekehrt) ist die Herausforderung, vor der die Kirche als Institution heute in Kroatien steht.

Innerkirchliche Identitätssuche

In der Zeit des kommunistischen Jugoslawiens haben die Katholiken nach aussen den Eindruck einer äusserst homogenen Gemeinschaft erweckt. Die gewaltigen Veränderungen durch das II. Vatikanische Konzil haben in der katholischen Kirche in Kroatien keine grössere Wellen geschlagen, wie dies z.B. der Fall anderswo im Westen war. Man hat sich in Kroatien eher auf das Notwendigste beschränkt. Innerkirchliche Diskussionen hat man, soweit es irgendwie ging, gemieden. Insbesondere hat man darauf geachtet, dass möglichst wenig davon nach draussen dringt. Man war eher darauf bedacht, die Kräfte für die alltäglichen Auseinandersetzungen mit dem übermächtigen kommunistischen Regime zu schonen. Es herrschte ein Klima, als ob alles wieder in Ordnung käme, sobald das totalitäre kommunistische Regime von der politischen Bühne verschwunden sei.

Sehr bald danach kommt es zu einer Ernüchterung, insbesondere bezüglich des tatsächlichen Glaubensbildes der kroatischen Katholiken. Durch das Verschwinden des ideologischen Feindes betritt die katholische Kirche zwar zunächst sehr intensiv die neuerrungene demokratische Bühne, mit vielen neuen Möglichkeiten für ihre pastorale und gesellschaftliche Arbeit (Religionsunterricht in den Schulen, Medienarbeit, Militär- und Krankenseelsorge usw.). Die neue Freiheit, in deren Erlangung die Kirche sehr intensiv mitgewirkt hat, kam für sie dennoch überraschend. Diese Freiheit kam zwar nicht plötzlich, traf aber dennoch auf eine unvorbereitete Kirche, die mit den vielen neuen Freiheiten (auch Pluralismen!)²⁴ und noch mehr mit den an sie herangetragenen Erwartungen nicht zurechtkam – bis heute nicht.

Gerade in den 1990er Jahren, insbesondere während des Krieges, war die Kirche in der kroatischen Öffentlichkeit sehr präsent. Bei jeder Feier, bei jeder öffentlichen Veranstaltung wollte man kirchliche Vertreter dabei haben. Und die kirchlichen Amtsträger liessen dabei kaum eine Gelegenheit aus. Es klingt in der Tat paradox, dass durch ihre intensive Öffentlichkeitspräsenz der Anschein einer starken Kirchlichkeit bei den kroatischen Bürgern vermittelt wurde, die sich mit der Zeit mehr oder weniger als eine folgenschwere Täuschung entpuppte. Somit ist die aktuelle Glaubenskrise bei den kroatischen Katholiken, die

²⁴ Siehe dazu mehr: Špiro Marasović, *Demos ante portas. Crkva u Hrvatskoj pred demokratskim izazovima*. Split 2002. Vgl. auch ders., *Društvo i Bog. Izabrane teme socijalnog nauka Crkve*. Split 2006.

vom Erscheinungsbild her gewisse Ähnlichkeiten mit den westeuropäischen Kirchenproblemen der 1970er und 1980er Jahre hat, nicht so sehr das Ergebnis der fortschreitenden Säkularisierung. Es ist viel mehr in erster Linie das Ergebnis der Tatsache, dass die Kirche „vergessen“ hat, ihre Inhalte zu vermitteln²⁵; sie hat sich vielmehr um das Bild und den Einfluss ihrer Institution in der kroatischen Öffentlichkeit gekümmert. Dies hat u.a. zur Folge, dass heute in Kroatien die meisten Kroaten zwar (formal) katholisch sind (getauft), aber nicht christianisiert – d.h. in ihrem Glauben gebildet, informiert sind.

Den Katholizismus bei den Kroaten zeichnet also unter anderem eine formalistische Glaubenspraxis und traditionelle Kirchlichkeit aus, mit einem starken Hang zu Ritualen und Traditionspflege. Diese betont auf Massenveranstaltungen ausgerichtete Glaubenspraxis kommt ohne spürbare Sorge um die Glaubensformation und um persönliche Gottesbilder aus, sie lebt gleichsam, ohne die Tiefe des Glaubens zu suchen – , sie wird zu einem „situativen Christentum“ (auch „Sakramenten-“, „Weihnachts-“ bzw. „Sonntags-Katholizismus“ genannt).

Die katholische Kirche ist seit über zwei Jahrzehnten in der Lage, ihren Mitgliedern eine wesentlich bessere Glaubensvermittlung und überhaupt auf einem intellektuell höheren Niveau Glaubensinhalte zu vermitteln. Dies tut sie zu wenig, obwohl die Voraussetzungen dafür in ihrer Geschichte in Kroatien noch nie so gut waren wie jetzt. Man kann sich dem Eindruck nicht erwehren, dass die Kirche doch eher um ihre Position in der kroatischen Gesellschaft besorgt ist als um einen beständigen Austausch der Glaubensinhalte. Deshalb kommt es nicht selten vor, dass für manche Amtsträger im niedrigen Klerus die politischen Standpunkte ihrer Gemeindeglieder wichtiger sind als theologische Positionen ihrer Kirchenbesucher.

Pastorale Betreuung der Kroaten im europäischen Ausland²⁶

²⁵ Frano Prcela, Teološki govor danas, in: ders. Bogozaborav. Razmišljanja o aktualnim izazovima Crkve. Synopsis Zagreb – Sarajevo 2014, 31-45.

²⁶ Bei diesem Abschnitt beziehe ich mich auf: Frano Prcela, Kroatische katholische Missionen in Westeuropa, in: Glaube in der 2. Welt (Zürich), 39 (2011) 5, 16-18.

Kroatien hat, im Verhältnis betrachtet, eines der grössten Diasporagebiete weltweit: den knapp 4,5 Millionen Kroaten in ihrer Heimat stehen, so die Schätzungen, etwa 3 Millionen Auslandskroaten gegenüber.

Laut den aktuellsten Angaben der Kroatischen Bischofskonferenz (allerdings noch aus dem Jahr 2010)²⁷ gibt es weltweit 184 kroatische katholische Missionen, die von 199 Priestern, fünf Diakonen und 67 Ordensschwestern betreut werden. Mehr als zwei Drittel, nämlich 131 Missionen, befinden sich in Westeuropa und Skandinavien; dort wirken 133 Priester, alle fünf Diakone und 42 Ordensschwestern. Zwei Drittel aller kroatischen Migranten in Europa leben in Deutschland, Österreich und eben in der Schweiz, davon die meisten in Deutschland.

a) Kurzer geschichtlicher Überblick²⁸

Die Anfänge einer organisierten Pastoralarbeit für die kroatischen Emigranten lassen sich bis zum Zweiten Weltkrieg zurückverfolgen, als der Erzbischof von Zagreb, Alojzije Kardinal Stepinac, einige Priester zur seelsorgerlichen Betreuung der ca. 100.000 kroatischen Arbeiter im Deutschen Reich entsandte. Zudem wurde auf Initiative des Kardinals 1940 in Zagreb das Blatt „Kroate in der Fremde“ gegründet, um den Zusammenhalt zwischen den kroatischen Auswanderern und der Heimatkirche nicht abreißen zu lassen. Bereits der Titel des Blattes macht deutlich, dass die Kirche ihre Arbeit von Anfang an auch als nationale Fürsorge verstand.

Nach dem Zweiten Weltkrieg flohen viele Kroaten in den Westen, um dort Schutz vor den neuen kommunistischen Machthabern zu suchen. Unter denen, die erfolgreich im Westen Zuflucht finden konnten, waren auch etliche Priester. In den Flüchtlingslagern in Österreich und Italien (später auch in Deutschland) begannen sie eine pastorale Betreuung für die Flüchtlinge zu organisieren. Während die erste Phase der Migration in der Zeit des II. Weltkrieges primär ökonomischen Charakter hatte, waren in der zweiten Phase von 1945 bis 1965 vor allem politische Gründe für die Auswanderung entscheidend.

²⁷ <http://www.hbk.hr/?type=clanak&ID=30> [Aufruf: 7.12.2015] Höchstwahrscheinlich sind es inzwischen weniger geworden im Vergleich vor fünf Jahren.

²⁸ Mehr dazu siehe Vladimir Stanković, *Katolička Crkva i Hrvati izvan domovine. Kršćanska sadašnjost*, Zagreb 1980. Unter dem gleichen Titel von ders., in: *Bogoslovska smotra* 56 (1986) 1-2, 73-98.

Die dritte Phase – von 1965 bis 1991 – stellt den fruchtbarsten Zeitabschnitt der kroatischen Seelsorge im Ausland dar. Mehrere Faktoren beeinflussten eine sehr dynamische Entwicklung der Pastoralarbeit. Zum einen änderte sich das politische Klima: das jugoslawische kommunistische Regime öffnete sich (dem Westen gegenüber) und nahm 1966 wieder diplomatische Beziehungen mit dem Hl. Stuhl auf. Zum anderen führte das neue theologische Denken des Zweiten Vatikanischen Konzils auch zu einer neuen Beschäftigung mit der Migranten-seelsorge. Die Öffnung Jugoslawiens hatte zur Folge, dass einige hunderttausend Kroaten zur „zeitweiligen Arbeit“ als sog. Gastarbeiter ins europäische Ausland (grösstenteils nach Deutschland) reisten – und dies auf legalem Weg mit Reisepass und nicht durch illegale Flucht über die Grenze – wie es zuvor noch der Fall war. Diese relative Freiheit eröffnete nicht nur neue Möglichkeiten in der organisierten Pastoralarbeit, sondern stellte auch die kirchlich Verantwortlichen vor neue Herausforderungen, da die Öffnung der Grenze und die hohe Arbeitslosigkeit zu einem wahren Exodus der Kroaten besonders nach Deutschland, Österreich, in die skandinavischen Länder (Schweden) und in die Schweiz in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre führte.

Waren bis 1965 lediglich 20 Priester für die pastorale Betreuung der kroatischen Migranten in Westeuropa zuständig, so waren es am Ende der dritten Phase, Anfang der 1990er Jahre, um die 150 Priester mit fast noch einmal so vielen pastoralen Mitarbeitern und etwas weniger Sozialarbeitern. Mit den ersten freien Wahlen 1990 und der Unabhängigkeitserklärung Kroatiens 1991, der 1992 die internationale Anerkennung folgte, begann auch eine neue Phase in der Auslandsseelsorge. Der Krieg von 1991 bis 1995 rief eine grosse Flüchtlingswelle nach Westeuropa hervor.

Mit der Entstehung zweier unabhängiger Staaten, Kroatien und Bosnien-Herzegowina, kam es auch zur Formierung zweier Bischofskonferenzen: der Kroatischen Bischofskonferenz und der Bischofskonferenz von Bosnien-Herzegowina. Die pastorale Betreuung der kroatischen Migranten wird aber weiterhin durch gemeinsame Organe koordiniert: Wenn z. B. ein Bischof der Kroatischen Bischofskonferenz Präsident des Rates für kroatische Migration ist, dann ist ein Priester aus

Bosnien-Herzegowina Leiter des Büros für Auslandsseelsorge, und umgekehrt.

In dieser vierten Phase lassen sich zwei Zeitabschnitte unterscheiden: Bis in die zweite Hälfte der 1990er Jahre wuchsen sowohl die Zahl der Missionen als auch diejenige der Mitglieder kroatischer Gemeinschaften noch einmal an; die Zeit danach bis heute lässt sich eher als eine Zeit der Stagnation beschreiben: Es kam zur Auflösung einer beträchtlichen Zahl von Gemeinden (besonders in Deutschland) und überhaupt herrschte eine allgemeine Unsicherheit hinsichtlich der Zukunft der kroatischen Missionen. Das anfängliche Wachstum Anfang der 1990er Jahre war vor allem durch den Zustrom von Flüchtlingen bedingt, die manchen kroatischen Gemeinschaften für einige Zeit neues Leben einhauchten.

b) Profil der Pastoralarbeit

Wie bei anderen Migrantengruppen ist auch die seelsorgerliche Betreuung der kroatischen Auswanderer national organisiert. Im Unterschied zu den kroatischen Missionen in Übersee haben die kroatischen Gemeinschaften hier in Europa keine eigenen Kirchen, Kapellen oder Gemeinderäume, sondern sind Gäste in einzelnen Pfarrgemeinden, vorwiegend irgendwo im Stadtzentrum.

Stets weniger werdenden Priesterberufungen und Pfarreifussionierungen zwangen besonders die deutschen Bistümer, wo die Mehrheit der kroatischen Missionen angesiedelt ist, seit Mitte der 1990er Jahre zur Entwicklung neuer pastoraler Konzepte. Die neuen Pastoralpläne verlangen von den kroatischen Priestern eine stärkere Teilnahme am Leben der Ortskirche, z. B. pastorale Zusammenarbeit mit deutschen Gemeinden, was eine viel bessere Kenntnis der Landessprache und der pastoralen Situation insgesamt erfordert als es bisher der Fall gewesen ist. Dies hat zur Folge, dass in den letzten etwa zwei Jahrzehnten viele Priester nur noch ungern ins europäische Ausland gehen. Kroatischen Bischöfen und Ordensoberen gelingt es so immer weniger Freiwillige für die Arbeit in den kroatischen Missionen zu gewinnen.

Die Seelsorger, die die sog. Gastarbeiter ins Ausland begleiteten, sollten diesen nicht nur ein liturgisches Leben in der Muttersprache ermöglichen, sondern ihnen zusammen mit Sozialarbeitern auch Hilfe

bei der sprachlichen Verständigung, bei der Arbeitsplatz- und Wohnungssuche leisten. Die Pastoral folgt bis heute vielfach den klassischen, traditionellen Mustern der ersten Generation der Einwanderer. Die Beziehungen zur jeweiligen Ortskirche sind formal korrekt und inhaltlich eher distanziert. Interessanterweise entwickelt sich die Integration der kroatischen Migranten in die jeweilige Gesellschaft zu meist viel besser als ihre Teilnahme am Leben der Ortskirche. Den Grossteil der Pastoralarbeiter (Priester, Gemeinde- oder Pastoralreferenten) stellen Ordensleute – hauptsächlich Franziskaner, sie machen zwei Drittel der Gesamtzahl aus. Aus den Reihen der Auswanderer gibt es eine nur unbedeutende Zahl an Priester- bzw. Ordensberufungen. Die Mehrheit der so genannten Gastarbeiter wollte nur für eine begrenzte Zeit im Ausland arbeiten – die meisten allerdings sind bis heute hier geblieben. So lebt mittlerweile die dritte, gar vierte Generation in ihrer neuen Heimat. Der Grossteil der Gastarbeiter, zumindest der ersten Generation, denkt und agiert aber noch immer in der Kategorie des „Vorläufigen“. Bei ihren Besuchen in der Heimat gelten sie in den Augen der Einheimischen als Deutsche (umgangssprachlich „Švabe“ genannt) und scheinen es zu einem gewissen Wohlstand gebracht zu haben. In Deutschland gelten sie als Ausländer, neuerdings als Menschen mit Migrationshintergrund bzw. werden Deutsch-Kroaten genannt. Sie aber ähneln eher den Menschen, die sich auf den Weg gemacht haben und mit einem Bein in Deutschland angekommen sind, mit dem anderen aber in Kroatien (bzw. in Bosnien-Herzegowina) geblieben sind. Grundsätzlich muss dies nicht schlecht sein; etwas Ähnliches gilt als etwas Positives, wenigstens wenn man vom Standbein und Spielbein spricht. Es kann aber auch sein, dass man weder von irgendwo richtig „weggegangen“ noch – der Logik der Sache nach – irgendwo gänzlich „angekommen“ ist.

Den Katholizismus der hiesigen Kroaten zeichnen unter anderem volkstümliche Glaubenspraxis und traditionelle Kirchlichkeit aus, mit einem starken Hang zu religiösen Ritualen und Traditionspflege. Die muttersprachlichen Gemeinden sind für sie Gemeinschaft und Lebensraum, in dem sie gerade auch mit ihrer Sprache und Glaubenstradition

Beheimatung und Zuwendung erfahren, ihr eigenes kulturelles und religiöses Leben pflegen und so ihre Identität finden können, wie das folgende Beispiel zeigt.

c) „In der Kirche finde ich mein ‘Zuhause’“

Jeden Sonntag um die Mittagszeit ist bei uns in St. Bonifaz (in der Dominikaner- und Pfarrkirche in Mainz) einiges los. Unser Gemeindegottesdienst um 10 Uhr ist zwar schon zu Ende, dennoch, nach einer Weile der Stille, spätestens gegen 11.30 Uhr kommt wieder das volle Leben auf den kleinen, unscheinbaren Bonifatiusplatz. Die Kroaten versammeln sich zum Gottesdienst.

An einem Sonntag bin ich extra hingegangen, um mich vor Ort zu überzeugen. Es war still am Kirchengelände. Keine Kirchenbesucher da. Na ja, dachte ich mir: Sie kommen noch. Ich bin halt zu früh gekommen. Leise mache ich die Kirchentür auf und siehe da: voll besetzte Kirche. Ich muss mich wohl mit der Uhrzeit des kroatischen Gottesdienstes vertan haben, da die kroatische Gemeinde schon am Beten ist. Nein, nicht die Eucharistiefeyer hat schon begonnen, sondern die kroatischsprachige Gottesdienstgemeinde ist gerade dabei, den Rosenkranz zu beten: eine halbe Stunde vor Beginn der Messe und die Kirche ist schon voll besetzt. So viele Kirchenbesucher, wie wir sie in unserer St. Bonifaz Gemeinde höchstens ein paar Mal im Jahr haben.

Nicht nur deshalb stellt man sich die Fragen: Wieso ist ihr Gottesdienst von Sonntag zu Sonntag so voll besetzt? Was ist das Besondere an der Eucharistiefeyer in kroatischer Sprache, dass sogar auch sehr viele junge Leute regelmässig kommen? Obwohl Jugendliche aus der dritten und vierten Generation besser Deutsch als Kroatisch sprechen, wieso bevorzugen sie doch nicht eine deutsche Gemeinde? Fragen über Fragen.

Vor einiger Zeit hatte ich die Gelegenheit während einer Predigt mit einer kroatischen hier geborenen Studentin (sie ist in der kroatischen Gemeinde sehr engagierte Kirchenbesucherin) ein kurzes Gespräch zu führen:

Sie sind hier geboren. Ihre erste Sprache ist doch Deutsch. Von der Sprache her also ist es für Sie doch einfacher, auf Deutsch Ihre Glaubensfragen zu klären und trotzdem gehen Sie zur muttersprachlichen

Mission. Warum? Sie antwortete: *Zu Hause wird Kroatisch gesprochen. Nicht weil meine Eltern das Deutschsprechen meiden, sondern weil sie sich auf Kroatisch einfach besser ausdrücken können. Wenn ich also in die Kirche gehe und die Gebete auf Kroatisch gesprochen werden, erinnert mich das an mein "Zuhause". Und die Kirche soll, wie ich finde, auch mein "Zuhause" sein.*

Was ist für Sie persönlich besonders wertvoll, was Sie in der kroatischen Gemeinde bekommen? Ihre Antwort war: *In der kroatischen Mission wird mir mehr von meinen Wurzeln mitgegeben. Um zu wissen, wer man ist, ist es wichtig zu wissen, woher man kommt. Deshalb bin ich froh darüber, in der Mission die kroatische Kultur leben zu können. Dazu kommt, dass die Mission einer Familie gleicht: jeder kennt jeden, man ist füreinander da, man kennt die Eltern, ja sogar die Großeltern von vielen. Es ist nicht so anonymisiert.*

Wie ist es dann für Sie, sozusagen in der doppelten Glaubenspraxis-Identität zu leben? Darauf antwortete sie: *Ich fühle mich sehr gut damit. Ich kann beide Glaubenspraxen nicht voneinander trennen. Sie sind eine Synthese aus beiden, worüber ich sehr froh bin.*

Fazit

Die Kroaten betonten Jahrzehnte lang, dass das Fehlen eines eigenen Staates der Hauptgrund für die politische und ökonomische Migration sei. Mit der Errichtung eines eigenen unabhängigen Staates Anfang der 1990er Jahre hat sich die Situation keineswegs zum Besseren gewendet. Das Verhältnis zu den Migranten sowie Bemühungen um bessere Voraussetzungen zum Verbleib in der Heimat sind ähnlich schlecht wie früher. In den 1990er Jahren lobten die Politik und die Medien in Kroatien die Verdienste der kroatischen Migranten bei der internationalen Anerkennung Kroatiens und deren materielle Hilfe (nicht nur) während des Krieges; heutzutage stehen allerdings die Migranten und das Problem der Auswanderung nicht auf der Tagesordnung der politischen Eliten.

Das Engagement der kirchlichen Hierarchie beschränkt sich auf gelegentliche Auslandsreisen und Aufrufe zum Bewahren der nationalen und religiösen Identität. Der Weihbischof von Sarajevo, Pero Sudar,

sagte über das Verhältnis der Heimatkirche zu den Auswanderern sogar: „Ich fürchte, wir müssen zugeben, dass diese Beziehung mehr eine Frucht des Herzens und spontanen Wirkens ist als von Verstand und planmässiger Arbeit.“²⁹

1. Tatsache ist, dass kroatischsprachige Gemeinden als Orte der liturgischen Feiern fast ausschliesslich Rahmen der Zusammenkunft hiesiger Kroaten darstellen, weil meistens keine alternativen Räume und Ereignisse mit kroatischem Bezug existieren. Sicherlich spielt der Glaube bei vielen eine bedeutende Rolle, doch ist der sonntägliche Gottesdienst bei der Mehrzahl nicht das Primäre, das sie in oder zur Kirche geführt hat, wo die Liturgie in kroatischer Sprache gefeiert wird. Meistens steht dabei doch die soziale bzw. auch nationalstiftende Dimension im Vordergrund.

2. Tatsache ist ebenso, dass diejenigen, die in der Pastoral tätig sind, mit diverser Arbeit belastet sind, die wiederum eher den Politikern oder Kulturattachés entsprechen würden, für kirchliche Amtsträger und Angestellte aber von ausgesprochen sekundärer Natur sein sollten. Mittlerweile gibt es einen unabhängigen kroatischen Staat, und staatliche Institutionen sollten sich um den Erhalt der kroatischen (sprachlichen, kulturellen, politischen usw.) Identität kümmern, und nicht die kroatischen Gemeinden.

3. Nicht die Pflege des Kroatentums ihrer Missionsmitglieder, nicht die Sorge um den „Erhalt junger Kroaten“, nicht das Kümmern um nationale Inhalte, sondern um Glaubenthemen ist die erste Aufgabe jeder pastoralen Arbeit. Authentisches Engagement für die eigentliche christliche Identität ist mit Sicherheit der beste Beitrag, den die kroatischen katholischen Missionen zur Festigung und Erhaltung der nationalen Identität ihrer Mitglieder leisten könnten und sollten.

²⁹ Pero Sudar, Domovinska Crkva i hrvatska dijaspora, in: Josip Klarić (Hrsg.), Hrvatska dijaspora u Crkvi i domovini. Zbornik radova, Godišnji pastoralni skup, Opatija 30.9.-4.10.2002., Hrvatski dušobrižnički ured, Frankfurt am Main 2003, 59-69, hier 67.

Zusammenfassend lässt sich Folgendes konstatieren: Die Zahl der Missionen nimmt ab; die Zahl derjenigen, die Kontakt zu kroatischen katholischen Gemeinschaften in der Diaspora pflegen, hat sich ebenfalls beträchtlich verringert. Aufgrund der abnehmenden Zahl von Berufungen haben die Bischöfe und Provinziale enorme Schwierigkeiten, Priester zur Betreuung der Migranten zu finden. Während der kroatische Rat für die Auslandsseelsorge mit der Koordination der Migrantenseelsorge früher alle Hände voll zu tun hatte, amtiert er in den letzten zwei Jahrzehnten nur mehr formal. Sowohl für die Kirche als auch für die politischen Eliten in der Heimat lebt die kroatische katholische Auswanderergemeinschaft in Westeuropa ein Leben in der politischen und noch mehr in der kirchlichen und pastoral-theologischen Bedeutungslosigkeit.

Infolgedessen hat sich in gewisser Weise das Wechselverhältnis von Nation und Religion bei den Kroaten durch die Realität inzwischen selbst entzaubert und entmystifiziert!



Mariano Delgado

Die Migrantenseelsorge: Inkulturation und Katholizität

Das Migrationsphänomen ist spätestens seit der typologischen Geschichte des Turmbaus zu Babel eine Strukturkonstante der Menschheitsgeschichte. Diese ist in gewissem Sinne das Ergebnis von friedlichen und gewalttätigen Wanderungs-bewegungen. In ihrem Schatten wurden neu entdeckte Landstriche besiedelt, einst blühende Kulturen von expandierenden Völkern erobert und vernichtet, neue Mischkulturen gegründet, Religionen missionarisch verbreitet. Neu ist heute nicht der Massen-Exodus von Flüchtlingen im Zuge vom Krieg und Vertreibung, sondern die häufige transnationale Mobilität von einzelnen Menschen, sei es als Arbeitnehmer oder als Flüchtlinge, um wirtschaftlicher Not, politischer oder religiöser Unterdrückung zu entkommen und so - und sei es in der Fremde - ein besseres Leben zu führen. In den modernen Gesellschaften ist die Begegnung mit den Fremden mehr denn je eine alltägliche Herausforderung geworden, die wir grundsätzlich als Chance zur Bereicherung wahrnehmen sollten. Der jüdische Religionsphilosoph Elie Wiesel hat dies auf den Punkt gebracht: „Wer ohne Kontakt mit einem Fremden lebt, führt ein ärmeres Leben, und wer durch die Gegenwart eines Fremden nicht immer wieder angestachelt wird, über Sinn und Ziel von Existenz und Koexistenz nachzudenken, erlebt nur eine Art verkürzter Existenz“³⁰. Hier klingt eine biblische Tradition durch, die in der Wahrnehmung des Fremden als Sakrament der Gottesbegegnung (vgl. Mt 25,35) gipfelt.

Auf der anderen Seite sind Wanderungsbewegungen für die „neue Rechte“ der sogenannten Ethnopluralisten *das* grosse Übel, da sie früher oder später alles vermischen. Für sie, die das Recht auf Differenz betonen, ist die Welt bewohnt von Völkern, die ethnisch und kulturell voneinander verschieden sind, und zwar aufgrund der genetischen

³⁰ Elie Wiesel, Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen, Freiburg 1986, 89.

und der lebensräumlichen Prägung. Jedes Volk hat seinen „Lebensraum“ und seinen „Volksgeist“, den es gegen Fremde zu verteidigen hat. Die Ethnopluralisten wollen nicht das Zusammenleben verschiedener Kulturen und Religionen in einer Gesellschaft, sondern die saubere Trennung der Kulturen und Religionen auf dem Planet Erde, um jede Ansteckung zu vermeiden.

Die Kirche, deren Wesen „durch Exodus und Migration bestimmt ist“,³¹ hat angesichts des modernen Migrationsphänomens eine doppelte Aufgabe: eine diakonisch-advokatorische und eine seelsorgerisch-missionarische. Ich werde zunächst die erste Aufgabe kurz skizzieren und mich dann der zweiten ausführlicher zuwenden.

Option für die Migranten

Die Migranten in ihren verschiedenen Formen (Flüchtlinge, Illegale, Arbeitssuchende, Aussiedler, Touristen) sind als solche keine besseren Menschen. Aber sofern es sich dabei um Menschen in Not bzw. um „Bürger zweiter Klasse“ handelt, hat jede Ortskirche sie in ihre grundlegende Option für die Armen einzuschliessen - unabhängig davon, ob sie Christen sind oder nicht.

- *Die Gerichtsrede Jesu (Mt 25,35.40.45)* ermahnt uns, in den „Geringsten“ - auch in den Fremden - das anonyme Antlitz des Herrn zu suchen, weil sie ein privilegierter Ort (= ein Sakrament) der Gottesbegegnung sind.
- *Die Tradition der alten Kirche* kennt die Rechtsfigur der Elenden als der von der Kirche besonders zu schützenden Personen, weil sie „aufgrund ihrer Armut oder Verzagtheit, des Verfalls oder der Erfahrung oder Furcht oder sonst welchen Unvermögens“ ihre Ange-

³¹ Vgl. dazu auch *Kardinal Georg Sterzinsky*, In der Kirche ist niemand fremd - Die Stellung der Migranten innerhalb des Lebens der Kirche. (Festvortrag anlässlich des 25jährigen Bestehens der Instruktion "De Pastoralis Migratorum Cura" im Seminar der Päpstlichen Universität Gregoriana am 20. Februar 1995). In: L'Osservatore Romano vom 3. März 1995 (Wochenausgabe in deutscher Sprache, Jg. 25, Nr. 9, 1995), 7-12.

legenheiten nicht vertreten und ihrem Recht keine Geltung verschaffen können.³² Einst trugen die Bischöfe den Titel „Vater der Armen“ und mussten bei der Bischofsweihe schwören, sich der Armen besonders anzunehmen.

- Auch *der Geist des Konzils* ist von der Gerichtsrede Jesu wesentlich geprägt. So, wenn die Kirche von sich sagt, dass sie in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennt, „der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen“ (*Lumen gentium* Nr. 8). Dasselbe geschieht, wenn sie bekennt, dass „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, *besonders der Armen und Bedrängten aller Art,*“ auch „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ sind (*Gaudium et spes* Nr. 1), so dass uns kein Leid dieser Welt wirklich fremd sein sollte.

Vor dem Hintergrund dieser drei Argumente ist eine diakonisch-advokatorische Option der Kirche für die notleidenden oder diskriminierten Migranten unserer Zeit unumgänglich. Wenn die Kirche ihrer Sendung treu bleiben will, so wird sie davon ausgehen, dass sie das Recht und die Pflicht hat, sich überall dort einzumischen, wo Menschen leiden. Dass diese Einmischung manchmal auch dort nicht Halt machen darf, „wo das Gesetz Grenzen vorsieht“,³³ wissen wir aus der Kirchenasyl-Diskussion sehr wohl. Wir machen uns etwas vor, wenn wir die diakonisch-advokatorische Aufgabe der Kirche angesichts des Migrationsphänomens verkennen. Vielmehr gilt: Nur eine samaritanische Kirche mit einer klaren Option für die notleidende oder diskriminierte Bevölkerung kann in der Migrantenpastoral glaubwürdig sein.

Volk Gottes in vielen Sprachen

³² *Bartolomé de Las Casas*, Werkauswahl Bd. 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften. Hg. v. Mariano Delgado, Paderborn u.a. 1996, 437, vgl. dazu *Decretalium collectiones: Decretales: 1, 37, 1* (CICan.2/210). Als "Elende" wurden damals vor allem die Armen, Bedrängten, Waisen und Witwen verstanden.

³³ *Päpstlicher Rat für die Seelsorge der Migranten und Menschen unterwegs*, Einwanderer ohne Aufenthaltsstatus in Europa. (Schlussdokument der Tagung vom 29. September – 1. Oktober 1994 in München). In: *Migration – Menschen unterwegs*. Heft 2, Berlin (Ordinariat) 1995, 7-15, hier 14.

Die Kirche ermahnt uns aber zugleich, „die soziale Hilfe nicht von der Seelsorge zu trennen“³⁴ sowie „effektive und innovative“ Formen der Einmischung zu finden, die "nicht nur aus Brot bestehen".³⁵ Aus diesem Grund wurden auf welt- wie ortskirchlicher Ebene verschiedene pastorale Richtlinien für die Migrantenseelsorge verabschiedet. Diese Richtlinien betonen einerseits die pastorale Zuständigkeit der Ortskirche des Aufnahmelandes und andererseits das „Recht auf Wahrung der Muttersprache und des geistigen Erbes“, wozu die muttersprachliche Seelsorge durch Missionare aus den Heimatkirchen der Migranten in Kommunion mit den Ortsbischöfen als zweckmässig empfohlen wird.³⁶ Von den Missionaren wird eine doppelte Aufgabe erwartet: einerseits sollen sie „die eigene Sprache und Kultur als wichtige Träger des religiösen Lebens pflegen und entsprechende Einrichtungen und Veranstaltungen fördern“; andererseits sollen sie ihre „Landsleute, besonders jene, die für immer oder längere Zeit“ im Einwanderungsland bleiben werden, zu befähigen suchen, auch am hiesigen „gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben teilzunehmen“³⁷.

Die Verdienste der fremdsprachigen Missionen sind u.a. im gemeinsamen Wort der deutschen Kirchen „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ gewürdigt worden: „... in enger Zusammenarbeit unter anderen mit den Beratungsdiensten des Caritasverbandes werden Rat und Hilfe angeboten, um die Probleme zu bewältigen, die das Leben in der Fremde mit sich bringt. ... Die muttersprachlichen Gemeinden sind für die Migranten Gemeinschaft und Lebensraum, in dem sie gerade

³⁴ Päpstlicher Rat "Cor Unum" / Päpstlicher Rat für die Seelsorge der Migranten und Menschen unterwegs, Flüchtlinge - eine Herausforderung zur Solidarität, 2. Oktober 1992. (Deutsche Bischofskonferenz: Arbeitshilfen 101), Bonn 1992, 23. Das ist auch der Tenor der Enzyklika *Caritas in Veritate* Benedikts XVI. vom 29. Juni 2009.

³⁵ *Conseil pontifical pour la Pastorale des Migrants et des Réfugiés*, Pour une pastorale des réfugiés. In : La documentation catholique 75 (1978) 557-568, hier 623.

³⁶ Vgl. *Die Kongregation für die Bischöfe*, Instruktion zur Seelsorge unter den Wandernden vom 22. August 1969. Bonn 1969.

³⁷ *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Die Ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft, in: Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg 1976, 391. Die Synode empfiehlt (vgl. ebd. 392) aber auch, die Ausländerseelsorge durch deutsche Priester, welche die betreffende Sprache beherrschen oder lernen, haupt- und nebenamtlich zu unterstützen, sowie die Probleme der Ausländerseelsorge zum Gegenstand der priesterlichen Aus- und Fortbildung zu machen.

auch mit ihrer Sprache und Glaubensstradition Beheimatung und Zuwendung erfahren, ihr eigenes kulturelles und religiöses Leben pflegen und so ihre Identität finden können. In den fremdsprachigen Gemeinden wird die Universalität und die ökumenische Dimension der Kirche erfahrbar. Aus dieser Perspektive gesehen, sind die muttersprachlichen Gemeinden nicht ein Angebot in Konkurrenz zu den territorialen Pfarreien, sondern eine Chance, durch die das Leben der Kirche vor Ort bereichert wird“.³⁸

Doch auch die Schattenseiten der muttersprachlich organisierten Migrantenseelsorge sind unübersehbar geworden. Zum Einen führte sie dazu, dass sich die hiesigen Pfarreien für die Migranten in ihrem Seelsorgebezirk nicht zuständig fühlten;³⁹ zum Anderen entwickelten sich die muttersprachlichen Gemeinden vielfach zur „Nebenkirche“ für einen nichtintegrierten Bevölkerungsteil⁴⁰; und schliesslich sind die Missionare selbst „Migranten“ der ersten Generation, die naturgemäss eher zur Bewahrung und Pflege der Heimatkultur in der Fremde, als zur Inkulturation in die Ortskirche tendieren. Eines konnte und kann die muttersprachlich organisierte Migranten-seelsorge nicht leisten: die Migranten der zweiten und dritten Generation, die hier auf Dauer bleiben wollen, auf die Inkulturation in die Ortskirche vorbereiten. Die Verantwortlichen für die Migrantepastoral in der Ortskirche, wie die Migrantenseelsorger selbst, wissen, dass angesichts der genannten Schattenseiten ein Umdenken nötig ist.

Doppelte Inkulturation

Das Inkulturationsparadigma ist nicht die Zauberformel für den Weg der Kirche in der Moderne. Denn es besteht die Gefahr, dass wir uns auf das Recht auf ein inkulturiertes Christentum berufen, um damit letztlich ein partikularistisches „Recht auf die Verschiedenheit“ theologisch zu legitimieren - auch und gerade im Zusammenhang mit der

³⁸ "... und der Fremdling, der in deinen Toren ist." Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht. Hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. (Gemeinsame Texte 12), Bonn u.a. 1997, Nr. 224 und 225.

³⁹ Vgl. ebd. Nr. 227.

⁴⁰ *Herbert Leuninger*, Eine Nebenkirche oder Einheit in der Vielfalt? Die Gemeinden von Katholiken anderer Muttersprachen in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Klaus Barwig / Dietmar Mieth* (Hg.), *Migration und Menschenwürde*, Mainz 1987, 158–177, hier 174, vgl. auch 170, 173 und 177.

Migration.⁴¹ Daher sollten wir ganz genau prüfen, was das Inkulturationsparadigma für die Migrantenseelsorge eigentlich bedeutet.

Die welt- wie ortskirchlichen Richtlinien für die Migrantenseelsorge legen eine doppelte Inkulturation als Pastoralprinzip nahe, nämlich *eine Inkulturation in die sich wandelnden Kulturen der Migranten (Inkulturation „unterwegs“)* und *eine Inkulturation in die Ortskirche (Zielinkulturation)*.

Inkulturation in die sich wandelnden Kulturen der Migranten, weil diese Richtlinien – bei aller Betonung des Rechtes auf Wahrung der Muttersprache und des geistigen Erbes - festhalten, dass die Art und Weise, die rechtlichen Formen und die angemessene Dauer des religiösen Beistandes für die Auswanderer im allgemeinen und in jedem einzelnen Fall besonders überlegt und *den verschiedenen Verhältnissen ständig angepasst werden müssen* (Dauer und Art und Weise der Auswanderung, Integrationsprozess der verschiedenen Generationen, Unterschiede in der Kultur). Die Migrantenseelsorge ist also den Lebensumständen und dem kulturellen Wandel der Migranten anzupassen.

Aus der Migrationsforschung wissen wir, dass sich die Kulturen der Migranten wandeln und dabei neue Mischidentitäten entstehen. Vor allem die Migranten der zweiten und dritten Generation führen ein „Leben zwischen Kulturen“,⁴² heiraten Einheimische oder Migranten anderer Kulturen und sind nicht mehr „Spanier“, „Italiener“ oder „Polen“, sondern eher „Hispanoschweizer“, „Italoschweizer“ etc., bei denen sich die Sprache und die Lebensgewohnheiten des Aufnahmelandes zwangsläufig durchsetzen. Diese Vermischung ist ganz normal und war bei der modernen Migration in der Schweiz immer schon die Regel. Aber im Bereich des gottesdienstlichen und gemeindlichen Lebens erleben die Migranten, dass es nur nach Muttersprachen sauber getrennte Angebote gibt, die auf ihre „Mischidentitäten“ eigentlich nicht

⁴¹ Vgl. dazu meinen Beitrag: Lebendige Katholizität gestalten. Auf dem Weg zu einem Miteinander von einheimischen und zugewanderten Katholiken. In: Stimmen der Zeit 218 (2000), 595-608.

⁴² Vgl. dazu meinen Beitrag: Glauben lernen zwischen Kulturen. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Religionspädagogik. In: Werner Simon / Mariano Delgado (Hg.), Lernorte des Glaubens. Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart. Berlin 1991, 171-214.

eingehen. Die Kirche erwartet offenbar von ihnen, dass sie – auch in der dritten Generation - „spanische“, „italienische“, „kroatische“ oder „schweizerische“ Katholiken werden, nicht aber, dass sie ihre gemischte Identität in der muttersprachlichen Mission oder in der hiesigen Pfarrgemeinde selbstverständlich modellieren können. Das Volk Gottes soll eben ein Volk in vielen (voneinander sauber getrennten) Sprachen sein. Sind unsere vom Konzil grundlegend geprägten Katholizismen bei aller Verschiedenheit wirklich so unterschiedlich, dass etwa Spanier, Italiener oder Kroaten und Schweizer, die seit Jahrzehnten zusammenarbeiten, nicht auch zusammenbeten könnten?

Inkulturation in die Ortskirche bedeutet mehr als die Teilnahme am „gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben“. Denn Inkulturation ist kein einseitiger Prozess. Auch die Ortskirche muss angesichts der Migration inkulturationsbereit sein. Was erwartet die Ortskirche von den Migranten? Dass sie sich restlos kirchlich assimilieren lassen, die leergewordenen Kirchenbänke füllen und sich in die Gesangsdisziplin des hiesigen Katholizismus lautlos einordnen?

Das kirchliche Miteinander setzt voraus, dass in den hiesigen Pfarrgemeinden *und* in den fremdsprachigen Missionen die entsprechenden Rahmenbedingungen geschaffen werden, damit die Migranten ihre „Mischidentität“ stolz gestalten können. Nicht nur die Migrantenseelsorger sollten Brückenbauer für Inkulturation und interkulturelle Verständigung sein, sondern auch die einheimischen Seelsorger. Die angestrebte Inkulturation in die Ortskirche ist nur möglich, wenn wir von einer monokulturellen Pastoral zu einer multikulturellen übergehen. Dies heisst aber, dass die inzwischen eingetretene multikulturelle Gesellschaftssituation zu einer „pastoralen Strukturkonstante“ - mit den entsprechenden Konsequenzen für die Ausbildung der fremdsprachigen Missionare wie der einheimischen Seelsorger! - erhoben werden sollte.

Ausblick

Als Christen sind wir angesichts des Migrationsphänomens aufgerufen, die urchristliche Vision einer Weltkirche zu gestalten, „in der das Volk

[Gottes in jeder Gesellschaft] herausgetreten ist aus seinen natürlichen kollektiven Identitätsmustern, heraus aus Nation, Rasse und Klasse“.⁴³ Denn die Kirche beginnt historisch „als eine grosse Freiheitsbewegung - heraus aus den Zwängen archaischer Völker. Und die frühe Geschichte der Kirche zeigt, wie hoch der Preis war, um sich aus dem Populismus der damaligen Gesellschaften zu befreien und ein 'neues Volk' zu werden.“⁴⁴

Man mag einwenden, dass dies zwar eine schöne Vision sei, aber die Dinge heute anders liegen: Anders als die Urgemeinden in Galatien, Rom, Korinth oder Kolossä sind die Pfarrgemeinden unserer Städte in der Regel nicht Begegnungsorte, an denen schweizerische, spanische, italienische, polnische, kroatische usw. Katholiken, Arbeiter und Akademiker zusammenbeten. Es scheint, als gäbe es in unserer Kirche nicht ein „Volk Gottes aus den Völkern“, sondern verschiedene, sauber voneinander getrennte christlich-nationale Völker über deren religiös-kulturelle Identität die Kirche selbst eifrig wacht. Sollen wir uns damit zufrieden geben oder doch versuchen, in den multikulturellen Städten Europas den urchristlichen Volk-Gottes-Begriff erfahrbar zu machen und so eine lebendige Katholizität zu gestalten?



Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Jenni Winterhagen, Dr. phil., Kulturwissenschaftlerin. Nach ihrer Promotion zur kroatischen Migrantenseelsorge in Deutschland arbeitete sie zunächst am Forschungszentrum für bürgerschaftliches Engagement der Humboldt-Universität zu Berlin im Bereich der Evaluation. Dort führte sie eine Evaluation des Projekts

⁴³ *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977, 134.

⁴⁴ Ebd. 123.

spin-sport interkulturell zur interkulturellen Öffnung in Sportvereinen durch. Seit 2015 arbeitet sie für das progressive Beratungsunternehmen Syspons, wo sie verantwortlich ist für die Evaluation des Projektes ABCami zur Engagementförderung und Alphabetisierung in Moscheen.

P. Frano Prcela, Doktorand an der Universität Münster. Mitherausgeber der Reihe „Kultur und Religion in Europa“, Gründer und Leiter des Projektes „Aschermittwoch der Künstler“ in Zagreb/Kroatien, sowie Mitarbeiter bei „Geistliches Wort“ des „Kroatischen Radio“ in Zagreb.

Mariano Delgado, Prof. Dr. theol., Kirchenhistoriker an der Universität Freiburg i.Ü.

Lehrt und forscht als ordentlicher Professor zu den Bereichen Kirchengeschichte als Missionsgeschichte und christliche Religions- und Kulturgeschichte. Zu seinen jüngsten Buchpublikationen gehören: *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Freiburg 2013) (gem. mit V. Leppin) *Gott in der Geschichte* (Fribourg-Stuttgart 2013); *Ces gens ne sont-ils pas des hommes? – Évangile et prophétie / Sind sie etwa keine Menschen? Evangelium und Prophetie* (Fribourg 2013) (gem. mit A. Holderegger und A. Rotzetter) *Franziskanische Impulse für die interreligiöse Begegnung* (Stuttgart, 2013).

Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Podiumsgespräch

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado (Uni Freiburg)

Prof. Dr. Salvatore Loiero (Uni Freiburg)

Dr. Jenni Winterhagen (HU Berlin)

Daria Serra (Uni Luzern)

P. Frano Prcela (Mainz)

Tobias Kessler (IWM, Frankfurt; CSERPE-Direktor, Basel)

PD Dr. Samuel M. Behloul (*migratio*-Direktor, Freiburg)

Neueste Beiträge zur katholischen Migration in der Schweiz

- Behloul, Samuel M. (2015) „Ohne Migration keine Katholizität“, in: *SKZ* 37/2015, S. 462-463.

- Behloul, Samuel M. (2015) „Migration – Eine Anfrage an uns“, in: *SKZ* 39/2015, S. 498-504.
- Behloul, Samuel M. (2013) „Von Gastarbeiter-Missionen zu Diaspora-Kirchen: katholische Migranten als innerkirchliche Herausforderung“, in: *RGOW* 5, S. 3.
- Bünker, Arnd (2015) „Migration und die Diversifizierung in christlichen Gemeinden“, in: Polak, Regina / Reiss, Wolfram (Hg.): *Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven* (Religion and Transformation in Contemporary European Society 9), Göttingen (Vienna University Press, V&R unipress), S. 293 – 316.
- Christentümer in der Schweiz – Herausforderung und Chance. Ökumenisches Online-Verzeichnis christlicher Migrationsgemeinden in der Schweiz d/f, Gemeinsames Projekt von SPI, *migratio* und SEK: www.migratio.ch/de/dokumente/publikationen/verzeichnis-christlicher-migrationsgemeinden-in-der-schweiz
- Foppa, Simon (2015) *Katholische Migrantengemeinden. Wie sie Ressourcen mobilisieren und Handlungsspielräume schaffen*, Eine empirische Studie anhand englischsprachiger Communities, St. Gallen: Edition SPI.
- *Kirche(n) in Bewegung. Migration als Herausforderung für die Kirche.* Themenheft in Zusammenarbeit von *migratio* mit dem Institut G2W, *RGOW* (Religion und Gesellschaft in Ost und West, Zürich) 9/2014.



Podiumsdiskussion



Studientagung vom 16.9.2015

