

Migration und Flucht

Zwischen Heimatlosigkeit und Gastfreundschaft

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Zur Frage des Miteinanders von zugewanderten und einheimischen Katholiken in Deutschland

von Tobias Keßler

Die Zahl der Katholikinnen und Katholiken in Deutschland, die entweder einen ausländischen Pass besitzen oder zu den Menschen mit Migrationshintergrund¹ zählen, beträgt nach einer Schätzung, die sich auf die Daten des Mikrozensus von 2011 stützt, rund 4,4 Millionen und damit circa 19 Prozent der Gesamtzahl der Katholikinnen und Katholiken in Deutschland.² Zur seelsorglichen Betreuung der zugewanderten Katholikinnen und Katholiken hat die Kirche in Deutschland die Einrichtung sogenannter *missiones cum cura animarum* gegenüber Personalpfarreien präferiert.³

¹ Das Konstrukt des Migrationshintergrundes dient der Erfassung von Personen, „bei denen sich zumindest grundsätzlich ein Integrationsbedarf feststellen lässt“ (Statistisches Bundesamt Wiesbaden-Gruppe VI A. (Hrsg.), Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Bevölkerung mit Migrationshintergrund (Ergebnisse des Mikrozensus 2012), https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Thematisch/Bevoelkerung/MigrationIntegration/Migrationshintergrund2010220127004.pdf?__blob=publicationFile [25.01.2014]). Zu den Menschen mit Migrationshintergrund zählen „alle nach 1949 auf das heutige Gebiet der Bundesrepublik Deutschland Zugewanderten, [sic!] sowie alle in Deutschland geborenen Ausländer und alle in Deutschland als Deutsche Geborenen mit zumindest einem zugewanderten oder als Ausländer in Deutschland geborenen Elternteil“ (Ebenda, S. 6).

² Vgl. Stefan Schohe, „Seelsorge für Migranten in Deutschland“, in: Tobias Keßler (Hrsg.), Migration als Ort der Theologie (Weltkirche und Mission, Bd. 4), Regensburg 2014, S. 35–64, hier: S. 37–38.

³ Vgl. Ludwig Bertsch u. a. (Hrsg.), Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe (Neuausgabe mit einem Vorwort von Karl Kardinal Lehmann), Freiburg i. Br. 2012, Nr. 391, Anordnung 2.3.

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche ihr Verhältnis zur Welt neu definiert und damit einen Ortswechsel vollzogen, der auch die Beziehung zwischen Gesamtkirche und Partikularkirchen tangiert. Das Konzil fordert die Ortskirchen zur Mitteilung [sic!] der je eigenen Gaben mit den anderen Teilkirchen auf (vgl. LG 13) und begründet damit ekklesiologisch die Vision einer Weltkirche als Gemeinschaft von Ortskirchen, in der jede der anderen „etwas zu sagen und zu geben hat“, aber auch fähig ist, sich von der anderen beschenken zu lassen.⁴

Im „Zeitalter der Migration“⁵ bekommt diese ekklesiologische Vision noch einmal eine besondere Bedeutung. Tatsächlich beinhaltet die Begegnung von Menschen verschiedener Herkunft, Sprache und Kultur für die Partikularkirchen die Chance, die Dimension ihrer Katholizität neu zu entdecken. Dazu ist es erforderlich, Migration und Flucht nicht ausschließlich unter dem Gesichtspunkt ihrer sozialen Herausforderung zu betrachten. Eine derartige Einseitigkeit führt dazu, die Zuwanderer lediglich als Adressaten kirchlich-caritativen Engagements wahrzunehmen und ihnen damit ihren Subjektcharakter abzusprechen. Demgegenüber gilt es, Migration und Flucht als Zeichen der Zeit zu erkennen⁶ und theologisch zu durchdringen. Giovanni Battista Scalabrini, Bischof von Piacenza und Gründer der

⁴ Franz Weber, „Spannendes Abenteuer Weltkirche? Wahrnehmung welt- und ortskirchlicher Lernprozesse“, in: *Diakonia* 33 (2002) 3, S. 170–176, hier: S. 172.

⁵ Vgl. Stephen Castles/Mark J. Miller, *The age of migration. International population movements in the modern world*, Basingstoke ⁴2010.

⁶ Vgl. z. B. Regina Polak, „Migration als Ort der Theologie“, in: Tobias Keßler (Hrsg.), *Migration als Ort der Theologie*, a. a. O., S. 87–114; Regina Polak, „Perspektiven einer migrationssensiblen Theologie“, in: Julia Dahlvik/Christoph Reinprecht/Wiebke Sievers (Hrsg.), *Migration und Integration – wissenschaftliche Perspektiven aus Österreich. Jahrbuch 2/2013 [zweite Jahrestagung der Migrations- und Integrationsforschung in Österreich, 18.–19. September 2012]* (Migrations- und Integrationsforschung, Bd. 5), Göttingen 2014, S. 195–214; Regina Polak, „Migration as a Sign of the Times. Questions and Remarks from a Practical-Theological Perspective“, in: Judith Gruber/Si-

Missionare vom Heiligen Karl Borromäus (Scalabrini-Missionare) zur seelsorglichen Betreuung der Migrantinnen und Migranten, sah bereits vor über 100 Jahren im Migrationsphänomen jenseits der sozialen Not die Spuren von Gottes Heilsplan, der darauf ausgerichtet ist, alle Völker zu einem Volk zusammenzuführen.⁷ Mit Blick auf dieses Ziel hat die Kirche entsprechend den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils den Anspruch, in der Gesellschaft Sakrament der Einheit zu sein.⁸ Vor diesem Hintergrund setzt sich auch die Kirche in Deutschland angesichts internationaler Zuwanderung für ein wachsendes Miteinander von einheimischen und zugewanderten Katholikinnen und Katholiken ein. Zugleich diagnostiziert sie auf dieser Ebene ein weitgehendes Nebeneinander, zum Teil war und ist von Nebenkirche⁹, Parallelkirche¹⁰ oder Ghetto¹¹ die Rede. Vor diesem Hintergrund erscheint es lohnenswert, nach den Ursachen für die Diskrepanz zwischen Ideal und Realität zu fragen. Dabei muss neben der Ebene der Interaktion zwischen einheimischen und zugewanderten Katholikinnen und Katholiken in den Gemeinden vor Ort auch die Ebene der kirchlichen Institution in den Blick genommen werden. Verhängnisvoll scheint mir, dass die Kirche das Verhältnis der genannten Gruppen in Anlehnung an den öffentlichen Diskurs als Problem der Integration inszeniert und damit die gegenläufige Logik

grid Rettenbacher (Hrsg.), *Migration as a Sign of Times*, Leiden u. a. 2015, S. 47–78.

⁷ Vgl. Tobias Keßler, „Migration als Zeichen der Berufung. Italienischer Scalabrini-Orden hilft Brücken bauen“, in: Bettina von Clausewitz (Hrsg.), *Zuflucht Europa* (Jahrbuch Mission 2016), Hamburg 2016, S. 61–66, hier: S. 63.

⁸ Vgl. LG 1

⁹ Vgl. Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), *Eine Kirche in vielen Sprachen und Völkern. Leitlinien für die Seelsorge an Katholiken anderer Muttersprache*; 13. März 2003 (Arbeitshilfen 171), Bonn 2003, S. 20.

¹⁰ Vgl. Carsten Horn, *Im Gespräch. „Es gibt erprobte Modelle der Kooperation“*, in: Presseamt des Erzbistums Köln (Hrsg.), *Aktuell. Nachrichten, Berichte und Termine*, Köln 2003, S. 15–18, hier: S. 16.

¹¹ Vgl. ebenda.

von Integration und *Communio* völlig verkennt. Demgegenüber gilt es, die ekklesiologischen Implikationen der Begegnung von Katholikinnen und Katholiken verschiedener Herkunft, Sprache und Kultur durch Migration offenzulegen.

Die politische Strukturierung des Verhältnisses von Einheimischen und Zuwanderern

Die Theorie der sozialen Differenzierung der Gesellschaft identifiziert drei Gesellschaftsformen, die sich durch die Art ihrer primären Differenzierung voneinander unterscheiden: die segmentär differenzierte Gesellschaft, die hierarchisch-stratifikatorisch differenzierte Gesellschaft (Ständegesellschaft) und die funktional differenzierte Gesellschaft (die sogenannte moderne Gesellschaft). Wesentlich für den vorliegenden Zusammenhang ist der Unterschied zwischen den letztgenannten Gesellschaftstypen: Während der Einzelne in der hierarchisch-stratifikatorisch differenzierten Ständegesellschaft gleichsam durch die Geburt in die Gesellschaft inkludiert wird und es kaum eine Möglichkeit gibt, von außen kommend in die Gesellschaft eingegliedert zu werden, erfolgt die Inklusion in der modernen Gesellschaft primär über Leistung. Dabei gilt der moderne Grundsatz der Freiheit und Gleichheit aller Individuen. Aufgrund der territorialen Verfasstheit der Nationalstaaten wird dieses per se universale Prinzip faktisch wiederum eingeschränkt, so dass von einem „partikularen Universalismus“ die Rede ist, der sich zunächst nur auf die Staatsbürger bezieht. Da jedoch auch im Nationalstaat nicht alle Individuen die gleichen Voraussetzungen und Teilnahmekancen besitzen, entsteht der Wohlfahrtsstaat als sozialer Ausgleichsmechanismus nach innen.

Das Kriterium der Leistung bedingt jedoch seinerseits einen Inklusionsuniversalismus, der folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden kann: Jede und jeder ist willkommen, wenn sie beziehungsweise er die je systemspezifischen Inklusionsbedingungen erfüllt – also etwa die notwendige Qualifikation, um sich als Arzt niederzulassen.

sen oder eine bestimmte Aufgabe in einem Betrieb zu übernehmen. Mit anderen Worten ist die Frage nach Herkunft, Kultur, religiösem sowie politischem Bekenntnis einer Arbeitskraft für die Möglichkeit der gesellschaftlichen Inklusion fortan weitgehend belanglos. Das Phänomen des leistungsbasierten Inklusionsuniversalismus fungiert somit als Ermöglichungsprinzip für internationale Migration. Unter diesen Gesichtspunkten lässt sich Migration als „räumliche Form der Mobilität zur Realisierung von Inklusionschancen“¹² begreifen.

Durch die Wahrnehmung dieser Chance wird jedoch in der Zielregion die Leistungs- und Loyalitätsbeziehung zwischen Staat und Staatsbürgern potenziell unterlaufen. In Reaktion auf diesen Sachverhalt interveniert der nationale Wohlfahrtsstaat „in die Migrationsformen in der modernen Gesellschaft unter den Gesichtspunkten der Aufrechterhaltung der Loyalitäts- und Leistungsbeziehung zu der Gemeinschaft der Staatsbürger. Orientiert an diesem Kriterium wird er zum Filter für die Versuche von Migranten, Inklusionschancen in die Funktionssysteme und ihre Organisationen durch geographische Mobilität zu realisieren. Er setzt damit und mit der Schaffung differenzierter Zuwandererkategorien zugleich einen Bezugsrahmen, in dem nationale beziehungsweise ethnische Gemeinschaftssemantiken zur Formulierung und zum Austragen von Konflikten über Migration entstehen können.“¹³

Die Wahrscheinlichkeit solcher Konflikte wächst in dem Maß, wie sich die soziale Ungleichheit dauerhaft entlang ethnischer Grenzziehungen stabilisiert. Als Ausgangsbedingung kann Ungleichheit im internationalen Vergleich die Inklusionschancen von Migrantinnen und Migranten in den Zielländern der Zuwanderung durchaus begünstigen.¹⁴ Ihre dauerhafte, zum Teil generationenübergreifende Benach-

¹² Michael Bommers, „Migration in der modernen Gesellschaft“, in: Ders. (Hrsg.), Migration und Migrationsforschung in der modernen Gesellschaft. Eine Aufsatzsammlung (IMIS-Beiträge, Bd. 38), Bad Iburg 2011, S. 53–72, hier: S. 62.

¹³ Ebenda, S. 65.

¹⁴ Vgl. Michael Bommers, „Zur Bildung von Verteilungsordnungen in der

teilung in der Zielregion gefährdet demgegenüber langfristig den gesellschaftlichen Zusammenhalt und sorgt angesichts der modernen Grundsätze von Freiheit und Gleichheit zunehmend für Irritationen.

Auf der Seite des Nationalstaats führt internationale Migration zur Befürchtung steigender Sozialausgaben sowie schwindender Souveränität aufgrund der vermeintlich geringeren Loyalität der Zuwanderer. Dieser Sachverhalt bedingt jenseits parteipolitischer Differenzen ein politisches Interesse nationalstaatlicher Regierungen an der Begrenzung von Zuwanderung und an einer bleibenden rechtlichen Unterscheidbarkeit und Möglichkeit der Ungleichbehandlung von Staatsbürgern und Ausländern. Das jahrzehntelange Dementi der faktischen Einwanderungssituation in Deutschland ist dieser Logik geschuldet.

Die nationalstaatliche Skepsis gegenüber den Zuwanderern trägt maßgeblich zur Reproduktion des Narrativs vom Fremden als Nutznießer des Sozialstaats bei, wohingegen dessen Anteil am Aufbau der Wohlstandsgesellschaft weitgehend verschwiegen wird. Der so konstruierte Gegensatz zwischen Zuwanderern und Einheimischen legt das Fundament für die Wahrnehmung einer unausweichlichen Konkurrenz dieser Menschengruppen, an der sich in der Folge zahlreiche Auseinandersetzungen kristallisieren, die selbst im kirchlichen Binnenraum ihre Wirkung entfalten.

Die Ambivalenz der Rede von Integration

Das Zuwanderungsgesetz von 2005 markiert eine Wende im politischen Diskurs. Trotz seines Kompromisscharakters stellt dieses Gesetz für den Umgang mit Migration wenigstens aus formaler Sicht einen Meilenstein dar und macht der jahrzehntelangen Erkenntnis-

funktional differenzierten Gesellschaft. Erläutert am Beispiel ‚ethnischer Ungleichheit‘ von Arbeitsmigranten“, in: Ders. (Hrsg.), *Migration und Migrationsforschung in der modernen Gesellschaft*, a. a. O., S. 73–100, hier: S. 85–96.

verweigerung in Bezug auf die Einwanderungssituation ein Ende. Diese Zäsur bringt zugleich einen neuen politischen Fokus mit sich, der im anhaltenden Boom der Rede von Integration zutage tritt.

Integration¹⁵ bezeichnet aus politikwissenschaftlicher Sicht einen Prozess, der entsprechend den modernen Grundsätzen der Freiheit und Gleichheit per se auf die zunehmende Gleichstellung von Zuwanderern und Staatsbürgern zielt. Freiheit und Gleichheit explizieren das Konzept der Menschenwürde und bilden die Grundlage der Menschenrechte. Sie stellen für die Politik in rechtsstaatlichen Demokratien ein verbindliches Leitbild dar. Ist eine gewisse Ungleichbehandlung von Ausländern und Staatsbürgern zu Beginn der Zuwanderung mit dem demokratisch-rechtsstaatlichen Gleichheitsversprechen als vorübergehende Situation noch vereinbar, impliziert die fortgesetzte Ungleichbehandlung der dauerhaft einer Staatsherrschaft unterworfenen Individuen ein „erhebliches Demokratie-defizit“¹⁶.

Die Ambivalenz des öffentlichen Integrationsdiskurses liegt nun darin begründet, dass die mit internationaler Zuwanderung einhergehende Befürchtung eines Souveränitätsverlustes sowie steigender Sozialausgaben auf Seiten des Nationalstaats durch die genannte Wende im politischen Diskurs keineswegs überwunden ist. Zum staatlichen Interesse der Begrenzung von Zuwanderung gesellt sich sozusagen die Sorge um die politische Korrektheit angesichts der modernen Werte der Freiheit und Gleichheit. Diese Gemengelage führt dazu, dass Integrationspolitik als symbolische Politik vor allem dazu dient, den Glauben an die Möglichkeit einer Gleichstellung auch angesichts immer höherer Hürden aufrechtzuerhalten.¹⁷ Ver-

¹⁵ Für die folgenden Ausführungen vgl. Axel Schulte, „Integrationspolitik – ein Beitrag zu mehr Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft?“, in: Sigrid Baringhorst/Uwe Hunger/Karen Schönwälder (Hrsg.), Politische Steuerung von Integrationsprozessen, Wiesbaden 2006, S. 27–58.

¹⁶ Ebenda, S. 39.

¹⁷ Vgl. Michael Bommers, „Integration findet vor Ort statt. Über die Neugestaltung kommunaler Integrationspolitik (2008)“, in: Ders. (Hrsg.), Mi-

ändert hat sich somit vor allem das semantische Gewand der Debatte um Migration und nicht so sehr dagegen die Fakten.

Zudem hat der politische Schwenk zur Folge, dass fortan zahlreiche Organisationen entstehen, die sich als Expertinnen für Integration inszenieren, um die dafür zur Verfügung gestellten staatlichen Gelder abzuschöpfen. Sie bearbeiten die Problematik der Integration, dürfen sie aber nicht lösen, um sich nicht selbst den Boden unter den Füßen zu entziehen. Sie müssen den Erfolg ihrer Interventionen glaubwürdig darlegen und zugleich einen Bedarf an weiteren Anstrengungen in diesem Bereich aufzeigen. Dies geschieht hauptsächlich über entsprechende Selbst- und Fremdzuschreibungen, die einer empirischen Prüfung kaum standhalten dürften. Zudem wird durch diesen Kunstgriff die Schuld für misslingende Integrationsbemühungen erneut auf Seiten der Migrantinnen und Migranten verortet.¹⁸ Um weiterhin einen Integrationsbedarf sicherzustellen, wird darüber hinaus die Messlatte für gelungene Integration immer höher gehängt. Über diese Schiene entsteht ein Assimilationsdruck, der die Skepsis und die Ablehnung vieler Zuwanderer gegenüber dem Integrationsdiskurs erklärt. Diese ablehnende Haltung wird ihnen wiederum als Integrationsverweigerung angelastet, womit sich der Kreis schließt.

Auch die deutsche Partikularkirche inszeniert die Frage des binnenkirchlichen Verhältnisses zwischen Zuwanderern und Einheimischen als Problem der Integration. „Kirchliche Integrationsarbeit wird [...] ‚nach innen‘ in der *Communio* von Ortsgemeinden und muttersprachlichen Gemeinden zum ‚Zeichen und Werkzeug‘ für die Liebe Gottes. [...] Was die Kirche zu sein bekennt, nämlich Bild

gration und Migrationsforschung in der modernen Gesellschaft, a. a. O., S. 191–224, hier: S. 200.

¹⁸ Vgl. Thomas Kunz, „Integrationskurse auf kommunaler und auf Bundesebene. Eine kritische Auseinandersetzung mit einem neuen Steuerungsinstrument am Beispiel der Stadt Frankfurt am Main“, in: Sigrid Baringhorst/Uwe Hunger/Karen Schönwälder (Hrsg.), *Politische Steuerung von Integrationsprozessen*, Wiesbaden 2006, S. 175–193.

und Gleichnis für die Liebe Gottes, ja Sakrament der göttlichen Einheit, sucht sie [...] ‚nach innen‘ zu verwirklichen.“¹⁹

Indem die Kirche die Semantik der öffentlichen Debatte für die inneren Verhältnisbestimmungen übernimmt, importiert sie ungewollt auch deren Logik, die in der Maxime des Förderns und Forderns zum Ausdruck kommt.²⁰ Entgegen dem Anschein einer Wechselseitigkeit handelt es sich dabei um eine zentripetale Dynamik, die dem zentrifugalen Impetus des Evangeliums diametral entgegensteht.²¹ Die arglose Gleichsetzung von *Communio* mit Integration führt unversehens dazu, dass die Beziehung derer, die sich aufgrund der Taufe per se als Schwestern und Brüder verstehen, auch im Binnenraum der Kirche hauptsächlich als Problem des Miteinanders von Ausländern und Einheimischen wahrgenommen wird – mit all dem, was diese Art von Beziehungen prägt und belastet. Zudem verpufft damit der kritisch-heilsame Appell einer in pfingstlicher Vielfalt gelebten Einheit an das gesellschaftliche Umfeld.

¹⁹ Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), *Integration fördern – Zusammenleben gestalten*. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten, 22. September 2004 (Die deutschen Bischöfe, Bd. 77), Bonn 2004, S. 21–22.

²⁰ Tatsächlich ist in den einschlägigen kirchlichen Dokumenten der Versuch erkennbar, Integration als wechselseitiges Geschehen zu definieren. Ein derartiges Bemühen der Reformulierung des vorherrschenden Verständnisses von Integration als einem Prozess einseitiger Anpassung ist jedoch aufgrund von dessen massenmedialer Verbreitung von vorneherein zum Scheitern verurteilt.

²¹ Vgl. etwa Ulrike Hamann u. a., *Koordinationsmodelle und Herausforderungen ehrenamtlicher Flüchtlingshilfe in den Kommunen*. Qualitative Studie des Berliner Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung, Berlin 2016, http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin//files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/Koordinationsmodelle_und_Herausforderungen_ehrenamtlicher_Fluechtlingshilfe_in_den_Kommunen.pdf (26.08.2016).

Die etablierte Kirche und ihre Außenseiter

Unter dem Titel „Etablierte und Außenseiter“ haben Norbert Elias und John L. Scotson 1965 eine empirische Studie mit den daraus abgeleiteten theoretischen Erkenntnissen publiziert,²² auf die zahlreiche soziologische Studien zur Erklärung des Verhältnisses von Einheimischen und Zuwanderern rekurren.²³ Im Fokus der genannten Untersuchung, anhand derer Elias seine Figurations- oder Prozesstheorie entwickelt, steht die Beziehung zwischen Alteingesessenen und Neuankömmlingen derselben Sprache und Kultur. Dabei tritt eine Dynamik zutage, die sich auch in der Begegnung von Einheimischen und Zuwanderern im Kontext internationaler Migration wiederfindet. Mit anderen Worten sind Sprach- und Kulturverschiedenheit sowie phänotypische Unterscheidungsmerkmale nicht die unmittelbaren Auslöser von Konflikten zwischen den genannten Gruppen, sondern dienen vor allem der sekundären Legitimierung von Ungleichbehandlungen. Ursächlich für die genannten Konflikte ist vielmehr der Umstand, dass die Neuankömmlinge ungeschriebene Regeln und Normen unbewusst brechen und damit als Gefahr für die

²² Der Originaltitel in englischer Sprache lautet: „The Established and the Outsiders“. Für die deutsche Übersetzung vgl. Norbert Elias/John L. Scotson, *Etablierte und Außenseiter*, 5. Nachdruck der 1. Aufl., Frankfurt a. M. 2008.

²³ Vgl. z. B. Rainer Bauböck, „Etablierte und Außenseiter, Einheimische und Fremde. Anmerkungen zu Norbert Elias' Soziologie der Ausgrenzung“, in: Helga Nowotny/Klaus Taschwer (Hrsg.), *Macht und Ohnmacht im neuen Europa. Zur Aktualität der Soziologie von Norbert Elias*, Wien 1993, S. 147–166; Volker Eichener, *Ausländer im Wohnbereich. Theoretische Modelle, empirische Analysen und polit.-praktische Maßnahmenvorschläge zur Eingliederung einer ges. Außenseitergruppe* (Kölner Schriften zur Sozial- und Wirtschaftspolitik, Bd. 8), Regensburg 1988; Hermann Korte, „Die etablierten Deutschen und ihre ausländischen Außenseiter“, in: Peter Reinhart Gleichmann/Johan Goudsblom/Hermann Korte (Hrsg.), *Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie 2*, Frankfurt a. M. 1984, S. 261–279; Annette Treibel, „Etablierte und Außenseiter. Zur Dynamik von Migrationsprozessen“, in: Helga Nowotny/Klaus Taschwer (Hrsg.), *Macht und Ohnmacht im neuen Europa*, a. a. O., S. 139–146.

bestehende soziale Ordnung wahrgenommen werden. Die Gruppe der Etablierten versucht deshalb, die Außenseiter durch entsprechende Zuschreibungen zu stigmatisieren und sich von ihnen abzugrenzen, wohlwollende Grenzüberschreitungen aus den eigenen Reihen werden entsprechend sanktioniert. Ein hohes Machtdifferenzial zu Beginn der Zuwanderung neigt zur Verfestigung, während ein geringes Machtgefälle – etwa aufgrund einer großen Abhängigkeit der Etablierten von den Außenseitern – über die Zeit zum Ausgleich führt und möglicherweise sogar zu einer Gegenstigmatisierung bis hin zur Verkehrung der Rollen. Das intuitive Wissen der Einheimischen um die Kontingenz der eigenen Position steht an der Wurzel des damit verbunden Ringens um Machterhalt auf der einen und Machtgewinn auf der anderen Seite.

Auch die Kirche als soziales Gebilde ist in ihrem Innern keineswegs immun gegen derartige Machtkämpfe. Der Umstand, dass die Partikularkirchen im deutschsprachigen Raum in ihrer Verfasstheit als moderne Organisationen weltweit einen Sonderfall darstellen, gibt dem binnenkirchlichen Verhältnis von Zuwanderern und Einheimischen eine zusätzliche Brisanz, da hier äußerst unterschiedliche Vorstellungen von der Kirche und ihrer Sendung aufeinanderprallen.

Im Zuge der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, die kirchlicherseits als Säkularisierung registriert wird,²⁴ erfährt die Kirche einen Bedeutungsverlust, der sich jüngst durch die Missbrauchs- und Finanzskandale noch verschärft und einen beachtlichen Mitgliederschwund zur Folge hat. In dieser Situation unternimmt die deutsche Partikularkirche trotz der allgegenwärtigen Rede vom Ende der Volkskirche enorme Anstrengungen, um das verlorene gesellschaftliche Ansehen wieder zurückzugewinnen. Dazu will sie sich fortschrittlich präsentieren und passt somit ihr Tun den zeitgemäßen Standards weitgehend kritiklos an. So bedienen sich die deutschen

²⁴ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg i. Br. 4 2011, S. 76–82; Benjamin Ziemann, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 175)*, Göttingen 2007, S. 11.

Ortskirchen in steigendem Maße professioneller Organisationsberatung, geben zur marktgerechten Ausrichtung ihres Handelns gesellschaftliche Analysen in Auftrag, übernehmen organisationstypische Semantiken, simulieren Handlungsfähigkeit und Neuanfänge durch interne Umstrukturierungsmaßnahmen, veranstalten Kurse zum Gemeindemanagement usw.

Ekklesiologisch verhängnisvoll ist zudem die Orientierung der Seelsorge an den vermeintlichen Leitmilieus der Gesellschaft, die eine Vernachlässigung der Milieus der unteren Schichten nach sich zieht und deren soziales Kapital völlig unterschätzt.²⁵ Das hier zutage tretende Streben der Kirche nach Einfluss und Macht steht dem konziliaren Wandel von der selbstbezogenen Religionsgemeinschaft zur selbstvergessenen Pastoralgemeinschaft²⁶ entgegen und verhindert eine aufrichtige Solidarisierung mit den Rändern der Gesellschaft.

Mit Blick auf die katholischen Zuwanderer ergibt sich daraus eine ambivalente Haltung. Während sie angesichts des Mitgliederchwunds als zuverlässige Gottesdienstbesucher und Kirchensteuerzahler willkommen sind, werden ihre Mentalität und ihre Glaubenspraxis als vormodern eingestuft und abgewertet, weil sie dem Projekt der gesellschaftlichen Emanzipation der Kirche hierzulande im Wege stehen. Mit anderen Worten sind die katholischen Zuwanderer in den deutschen Ortskirchen zwar durchaus erwünscht, aber eben nicht so, wie sie sind. Daraus erwächst nahezu unbemerkt eine Anpassungserwartung, die sich durch die Semantik der Integration in Anlehnung an die öffentliche Debatte geschickt kaschieren lässt. Das heilsam-kritische Potenzial der Fremdperspektive auf die seltsame Verfasstheit der deutschen Partikularkirche als moderne, professionell aufgestellte Großorganisation, die als solche an der Entfremdung ihrer Mitglieder keineswegs unbeteiligt ist und die hohe Selbstrefe-

²⁵ Vgl. Alexander Foitzik, „Sehhilfe für die Kirche. Ein Kongress zu Ansätzen einer milieusensiblen Pastoral“, in: Herder Korrespondenz 67 (2013) 1, S. 29–33, hier: S. 32.

²⁶ Vgl. Hans-Joachim Sander, Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche (GlaubensWorte), Würzburg 2002.

renzialität ihres Handelns als Berufskirche bewusst oder unbewusst ausblendet, wird durch diese Haltung schlicht ignoriert.²⁷ Die vermeintliche Überlegenheit aufgrund der professionellen Standards der Seelsorge in den deutschen Ortskirchen scheint die unhinterfragte Bevormundung der Neuankömmlinge zu rechtfertigen. Diese Diagnose zeigt die dringende Notwendigkeit einer theologisch-ökologischen Reflexion.

Communio als unabschließbarer Prozess der Vermittlung von Einheit und Vielfalt

Der rational geprägte Westen ist Opfer einer langen Tradition der Präferenz für Einheit,²⁸ die sich auch in der Entstehungsgeschichte des deutschen Staates als Kulturnation und im damit verbundenen Homogenitätsideal des deutschen ethisch-kulturellen Staatsbürgerschaftsmodells spiegelt.²⁹ Das Dilemma, das sich hinter den uneingestanden und durch einen kulturalisierenden Blick verdeckten Machtkämpfen zwischen Einheimischen und Zuwanderern verbirgt,

²⁷ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, a. a. O.; Isolde Karle, „Religion – Interaktion – Organisation“, in: Jan Hermelink/Gerhard Wegner (Hrsg.), Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche (Religion in der Gesellschaft, Bd. 24), Würzburg 2008, S. 237–257; Isolde Karle, „Pfarrerinnen und Pfarrer zwischen Interaktion und Organisation“, in: Dies. (Hrsg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven (Arbeiten zur Praktischen Theologie, Bd. 41), Leipzig 2009, S. 177–198; Armin Nassehi, „Die Organisation des Unorganisierbaren. Warum sich Kirche so leicht, religiöse Praxis aber so schwer verändern lässt“, in: Isolde Karle (Hrsg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, a. a. O., S. 199–218.

²⁸ Vgl. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien ²1997, S. 61–64.

²⁹ Vgl. Ruud Koopmans, „Deutschland und seine Einwanderer. Ein gespaltenes Verhältnis“, in: Max Kaase (Hrsg.), *Eine lernende Demokratie. 50 Jahre Bundesrepublik Deutschland* (WZB-Jahrbuch), Berlin 1999, S. 165–199.

ist die Schwierigkeit, Vielfalt und Einheit als konkurrenzfreie sowie einander bedingende Größen zu verstehen. An dieser Stelle kommt die Theologie ins Spiel.

Vielfalt (Katholizität) und Einheit sind als kirchliche Wesensmerkmale im nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis verankert und stehen hier für einen Reflex grundlegender Eigenschaften des dreieinen Gottes. Die lange theologische Tradition der Abwertung der Vielfalt gegenüber der Einheit, die nicht zuletzt einer problematischen Interpretation der Geschichte des Turmbaus zu Babel entspringt³⁰ und nahelegt, dass Vielfalt das Ergebnis einer schuldbedingten Daseinsminderung ist und am Ende der Zeit in der Einheit alles Seienden mit und in Gott aufgehoben wird, erweist sich als fataler Irrtum. Theologen wie Gisbert Greshake oder Medard Kehl betonen demgegenüber zu Recht die Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielfalt im Wesen Gottes, wie sie bereits im Credo der Alten Kirche zum Tragen kommt.³¹ Identität und Differenz gehören unaufhebbar zum Wesen Gottes, das im Sinne der *relatio subsistens* durch die stete Selbstmitteilung der göttlichen Personen geprägt ist. *Communio* ist damit als unabschließbare Vermittlung von Einheit und Vielfalt zu begreifen. *Missio* wird zum Synonym für *Communicatio*, jenen communionalen Prozess, durch den sich die bleibend Verschiedenen gegenseitig konstituieren. Diese perichoretische *Missio* hat eine kenotische Form, die nach

³⁰ Vgl. Christoph Uehlinger, Weltreich und „eine Rede“. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9) (*Orbis biblicus et orientalis*, Bd. 101), Fribourg 1990; Tobias Keßler, *Il racconto della torre come chiave ermeneutica del fenomeno migratorio. Egesi e lettura simbolica di Gen 11,1–9* (Dissertation di licenza), Rom 1999; Jürgen Ebach, „Rettung der Vielfalt. Beobachtungen zur Erzählung vom Babylonischen Turm“, in: Dieter Becker (Hrsg.), *Mit dem Fremden leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz. Theo Sundermeier zum 65. Geburtstag* (Missionswissenschaftliche Forschungen N. F. 12), Erlangen 2000, S. 259–268.

³¹ Vgl. Gisbert Greshake, a. a. O., S. 219; Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ²1993, S. 75. Für die nachfolgenden Ausführungen vgl. Gisbert Greshake, a. a. O.

außen in der Menschwerdung des Gottessohnes, in seinem Leben und seinem Tod am Kreuz zutage tritt.

Die Kirche ist dazu gerufen, diesen Prozess der kenotischen Perichorese in der Beziehung der Getauften untereinander abzubilden. Die kirchliche *Communio* ist dabei kein Besitz, sondern das in der Spannung zwischen geschichtlicher Unvollkommenheit und eschatologischer Fülle stehende stets fragile Ergebnis eines unablässigen Ringens um die Vermittlung von Einheit und Vielfalt, das allein im Hören auf das Wirken des Geistes, der ja zugleich das Prinzip dieser beiden Pole ist, zu gelingen vermag. Im hier genannten Vermittlungsprozess besteht auch unabhängig vom Phänomen globaler Migrationen die bleibende Aufgabe der Kirche nach innen und nach außen. Im Kontext von Migration und Flucht bekommt diese Aufgabe jedoch eine völlig neue Dimension und Brisanz. Zum einen besteht historisch gesehen erstmals die Chance, die Tragweite der weltweiten Katholizität – das heißt die Verwiesenheit des je Partikularen auf das Ganze – im kirchlichen Alltag vor Ort zu erspüren. Zum anderen steht die Kirche vor der Herausforderung, die sozialen Gesetzlichkeiten der unhinterfragten Bevormundung der Neuankömmlinge durch die Alteingesessenen mithilfe des Beistands des Heiligen Geistes zu durchbrechen. Die kenotische Form der *Missio* tritt dabei vor allem als Entgrenzung zum Fremden zutage.

Ottmar Fuchs hat darauf hingewiesen, dass die Notwendigkeit dieser Entgrenzung eine direkte Konsequenz des Gebots der Nächstenliebe ist.³² Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) liefert Jesus ein eloquentes Beispiel dieser Entgrenzung, die über die Revision der Definition des Nächsten erfolgt. Die Entgrenzung zum Fremden äußert sich als Kommunikation von Zugehörigkeit, die eine Bereitschaft zur Veränderung auf der Seite des Grenzüberschreiters einschließt. In Bezug auf Zuwanderer und Einheimische, die sich als Jüngerinnen und Jünger Jesu Christi begrei-

³² Vgl. Ottmar Fuchs, „Die Entgrenzung zum Fremden als Bedingung christlichen Glaubens und Handelns“, in: Ders. (Hrsg.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, S. 240–301.

fen, ist der Appell zur kenotischen Entgrenzung wechselseitig zu verstehen. Für eine gerechtere Verteilung der „Bringschuld“ mit Blick auf eine wachsende *Communio* ist es jedoch erforderlich, dass die mit der Migrationserfahrung typischerweise einhergehenden Verluste³³ als reale Entäußerungsleistung gewürdigt werden. Der Umstand, dass die Entäußerung im Zuge der Migration größtenteils erzwungen erfolgt, ist hierfür belanglos.

Die Begegnung mit migrierenden Menschen, die, wie erwähnt, die Bereitschaft zur Veränderung einschließt, bedeutet aber auch auf der Ebene des Glaubens eine große Chance für jene, die sich dieser Erfahrung öffnen. Tatsächlich trifft man in diesem Zusammenhang häufig auf eine Gotteserfahrung, die das widerspiegelt, was Johann Baptist Metz treffend als „messianische Zukunft“ beschreibt, die die bürgerliche Zukunft nicht bestätigt, sondern unterbricht.³⁴ Niemandem ist jene prekäre Situation zu wünschen, in der sich Flüchtlinge und Migrierende häufig befinden. Umgekehrt macht die existenzielle Verwiesenheit auf Gott, der sich gerade in der Ohnmacht offenbart, diese Menschen – unabhängig von ihrem je konkreten religiösen Bekenntnis – häufig auch stark. Eben dadurch hat ihr Leben auch eine Botschaft an alle Sesshaften, die nicht selten dazu neigen, sich in ihren vermeintlichen Sicherheiten zu wiegen und denen diese zentrale Dimension des Glaubens damit zu entgehen droht.

³³ Das Wissen um diese Verluste veranlasst den Psychotherapeuten Wielant Machleidt dazu, von Migration als einer dritten Individuationserfahrung zu sprechen, die typischerweise mit einer Phase der kulturellen Obdachlosigkeit einhergeht, vgl. z. B. Wielant Machleidt, *Migration, Kultur und psychische Gesundheit. Dem Fremden begegnen* (Lindauer Beiträge zur Psychotherapie und Psychosomatik), Stuttgart 2013. Es gilt daher, den einheimischen Gläubigen die besonderen Schwierigkeiten vor Augen zu führen, mit denen die Zuwanderer im Zuge ihrer Migration konfrontiert sind, damit sie diese bei ihrem Bemühen um eine gegenseitige Annäherung gebührend berücksichtigen können.

³⁴ Vgl. Johannes Baptist Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München/Mainz 1980, S. 10.