

# PThI

Pastoraltheologische  
Informationen

---

*Liquid church*

## Migration als Lernort für globales Zusammenleben in Verschiedenheit

### Abstract

Migration forciert im 21. Jahrhundert die globale Frage nach dem Zusammenleben in Verschiedenheit. Nach einem Überblick über Migration und Religion im europäischen Diversitätsdiskurs fragt die Autorin nach dem Beitrag der christlichen Kirchen und der Theologie. Migration wird für die im deutschsprachigen Raum – noch – migrationsblinde Kirche als „Lernort einer Kultur der Anerkennung“ an vier Aufgaben durchbuchstabiert: inklusiv wahrnehmen und handeln lernen, den Umgang mit Differenz und Fremdheit sowie Gerechtigkeit und Anerkennung lernen. Drei bibeltheologische Motive, die die aktuelle Situation aus der Perspektive des Glaubens wahrnehmen lassen können, runden den Beitrag ab: Diversität als Geschenk Gottes, die Völkerwallfahrt zum Zion sowie das Reich Gottes als Begründung und Beginn eines Zusammenlebens in Verschiedenheit.

In the 21st century, migration forces the global question of living together in diversity. After an overview of migration and religion within the European discourse of diversity, the author discusses the contribution of the Christian churches and of theology. For the church in the German-speaking countries, which are as of yet blind in regard to the issue of migration, the following tasks are posed: learning to see and act with inclusivity in mind, dealing with difference and otherness, learning to act justly and to practice acceptance. Three biblical theological motives, which could help to experience the current issue from the perspective of faith, are further discussed: diversity as a gift of God, the pilgrimage to mount Zion together with the kingdom of God as a grounding and beginning of a life together and in diversity, which has been promised by God for the future.

### 1. Wie können wir in Verschiedenheit zusammenleben? – Die Schlüsselfrage des 21. Jahrhunderts

„Ein im globalen Maßstab erfolgreiches Zusammenleben in Frieden und Differenz stellt für die Menschheit zweifellos die große, vielleicht entscheidende Herausforderung im 21. Jahrhundert dar.“<sup>1</sup>

„Entweder können wir in diesem Jahrhundert eine gemeinsame Zivilisation aufbauen, mit der jeder sich identifizieren kann, die von denselben universellen Werten zusammengehalten, von einem kraftvollen Glauben an das Abenteuer Menschheit geleitet und durch all unsere kulturellen Unterschiede bereichert wird; oder wir gehen alle in einer gemeinsamen Barbarei unter.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ottmar Ette, *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab*, Berlin 2010, 29.

<sup>2</sup> Amin Maalouf, *Die Auflösung der Weltordnungen*, Berlin 2010, 27.

In Wissenschaft und Kunst mehren sich in jüngerer Zeit Stimmen, die die Brisanz der Frage nach dem Zusammenleben der Menschheit drastisch hervorheben. Exemplarisch kommen hier zwei Zugänge zu Wort. Der deutsche Romanist Ottmar Ette befragt „Literaturen ohne festen Wohnsitz“, die von AutorInnen im Exil oder „zwischen Kulturen“ geschrieben wurden, auf ihr Potential für die Frage nach dem Zusammenleben. Zu der Vielzahl der dabei entdeckten „Gnoseme“ des Zusammenlebenswissens gehören u. a. ein Bewusstsein von Differenz und Diversität, Perspektivenwechsel, Raum- und Zeitkonzepte unterschiedlicher Logiken sowie ein inklusives Identitätsbildungskonzept, das Migration nicht als Verlust interpretiert, sondern als Entdeckung von etwas Neuem versteht.<sup>3</sup>

Für den libanesisch-französischen Schriftsteller Amin Maalouf wird das Zusammenleben mit muslimischen ImmigrantInnen in Europa der entscheidende Faktor im Verhältnis zwischen Europa und der arabischen Welt. Die Situation von Minderheiten ist für jede Gesellschaft und die Menschheit insgesamt „einer der sichersten Indikatoren für moralischen Fortschritt oder Rückschritt“<sup>4</sup>; noch schärfer: „Hier, um die Immigranten, wird der entscheidende Kampf unserer Epoche geführt werden müssen, hier wird er gewonnen oder verloren.“<sup>5</sup>

In der zusammenwachsenden und zugleich zerrissenen globalisierten Welt des 21. Jahrhunderts ist die Frage nach dem Zusammenleben in Verschiedenheit eine Schlüsselfrage. Pluralität als Faktum und Ausgangssituation bildet dabei nicht das Problem, sondern den Kontext der Überlegungen. „Pluralität [aber] ist in ihrem Kern Differenz; darum bildet der Umgang mit Differenz den Knoten des Pluralismusproblems.“<sup>6</sup>

Im Fokus der gesellschaftlichen, politischen und wissenschaftlichen Diskurse in Europa steht daher heute die Frage nach der Diversität – Synonym und Schlüsselwort für ein Pluralitätsverständnis, in dessen Zentrum die Anerkennung von Differenz steht. Diversität bildet den Kern einer neuen „normativen Metaerzählung“ im gesellschaftlichen Selbstverständnis.<sup>7</sup> WissenschaftlerInnen sprechen von einer Diversitätswende in Politik und Wirtschaft, die maßgeblich durch den Kampf um Minderheitenrechte und das „Aufkommen sogenannter Identitätspolitik“ beeinflusst sind.<sup>8</sup> Die mit Diversität verbundenen

<sup>3</sup> Vgl. Ette, ZusammenLebensWissen (s. Anm. 1), 117–164.

<sup>4</sup> Maalouf, Die Auflösung (s. Anm. 2), 56.

<sup>5</sup> Maalouf, Die Auflösung (s. Anm. 2), 196.

<sup>6</sup> Karl Ernst Nipkow, Bildung in der pluralen Welt. Bd. 1: Moralphädagogik im Pluralismus, Gütersloh 1998, 176.

<sup>7</sup> Vgl. Yudhishtir Ra Isar, Cultural Diversity, in: Theory, Culture & Society 23 (2006), 2–3, 372–375.

<sup>8</sup> Vgl. Steven Vertovec, „Diversität“ und die gesellschaftliche Vorstellungswelt, in: Julia Dahlvik – Christoph Reinprecht – Wiebke Sievers (Hg.), Migration und Integration – wissenschaftliche Perspektiven aus Österreich. Jahrbuch 2/2013, Wien 2013, 21–47, hier 21.

„normativen Diskurse, institutionellen Strukturen, Maßnahmen und Praktiken“<sup>9</sup> betreffen neben Migration auch Geschlecht, Sexualität, Alter, Bildung, Behinderung oder Ethnie. Migration ist daher nicht Ursache und Auslöser von Diversität, forciert jedoch die damit verbundenen Herausforderungen.

## 2. Migration und Religion im Diversitätsdiskurs

„Migropa entsteht.“<sup>10</sup> Der Bildungswissenschaftler Paul Mecheril macht darauf aufmerksam, dass Europa längst eine Migrationsgesellschaft *ist*. „Wir leben in einem Zeitalter, für das Phänomene der Migration konstitutiv sind.“<sup>11</sup> Migration ist weder eine Störung noch eine vorübergehende Phase der europäischen Geschichte. Migration ist Normalität. Gleichwohl muss man freilich nüchtern feststellen, dass dies im Bewusstsein vieler Menschen noch nicht angekommen ist.

Auch in der europäischen Migrationsforschung wird Migration vielfach noch als Problem betrachtet. Man spricht von Migrationsströmen oder stellt MigrantInnen als homogene Gruppe dar, die selbst kaum zu Wort kommt. Forschungen zu Migration und Integration waren lange Zeit durch eine ausgeprägte Problem- und Defizitorientierung charakterisiert. Seit einigen Jahren erst rückt „die Analyse der migrationsbezogenen sozialstrukturellen und soziokulturellen Veränderungspotentiale verstärkt in den Mittelpunkt“.<sup>12</sup> Es wächst die Aufmerksamkeit

„für die den Migrations- und Integrationsprozessen innewohnende Antriebskraft für gesellschaftliche und institutionelle Erneuerung, für Lernprozesse auf individueller wie kollektiver Ebene, für die kulturelle und demokratische Erneuerung der Gegenwart, für den Umgang mit Diversität und die Verwirklichung der Ansprüche auf soziale Gerechtigkeit“.<sup>13</sup>

Auch Religion von MigrantInnen und religiöse Diversität werden in den säkularen Gesellschaften Westeuropas fast ausschließlich als Problem wahrgenommen, dies betrifft vor allem den Islam. Orthodoxe und freikirchliche ChristInnen sind in der Forschung und im politischen Diskurs weitgehend unsichtbar, und die Tatsache, dass auch in den einheimischen Kirchen die Zahl von migranti-

---

<sup>9</sup> Vertovec, „Diversität“ (s. Anm. 8), 22.

<sup>10</sup> Heinz Fassmann, Migration: Konstituens der *Conditio humana*, in: Österreichische Forschungsgemeinschaft (Hg.), Migration (Wissenschaft – Bildung – Politik 15), Wien – Köln – Weimar 2013, 5–26, hier 23.

<sup>11</sup> Paul Mecheril u. a., Migrationspädagogik, Weinheim 2010, 7.

<sup>12</sup> Julia Dahlvik – Christoph Reinprecht – Wiebke Sievers, Vorwort, in: dies. (Hg.), Migration und Integration (s. Anm. 8), 9–17, hier 10.

<sup>13</sup> Dahlvik – Reinprecht – Sievers, Vorwort (s. Anm. 12), 10.

schen Gläubigen zunehmend wächst, wird nicht angemessen berücksichtigt. Ein Perspektivwechsel in der Forschung, der sich auf die Suche nach dem Potential von „MigrantInnen-Religion“ macht, steht noch weitgehend aus. Wie Richard Alba und Nancy Foner im Vergleich der diesbezüglichen Diskurse in den USA und in Europa zeigen, gilt diese Religion in Europa eher als Barriere denn als Brücke zur Integration.<sup>14</sup>

### 3. Und die Rolle der Kirchen?

Rezipieren die Kirchen diese Diskurse? Was tragen sie zu diesen und den damit verbundenen Politiken bei?

#### 3.1. Ökumenische Perspektive

Die christlichen Kirchen sind wesentliche Akteure in diesem Zukunftslaboratorium des Lebens in „Migropa“. So haben die Evangelische Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz bereits 1997 in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen ein „Gemeinsames Wort“ „zu den Herausforderungen von Migration und Flucht“ herausgegeben.<sup>15</sup> Der Text bietet historische, biblische, ethische, theologische und politische Überlegungen und Praxisvorschläge. 2010 war das „Jahr der Europäischen Kirchen für Migration“, eine gemeinsame Initiative der Konferenz Europäischer Kirchen und der Churches Commission for Migrants in Europe.<sup>16</sup> Auch die orthodoxen Kirchen in Österreich und Deutschland setzen sich verstärkt mit den sozialen, politischen und theologischen Fragen auseinander, die die Diaspora-Situation orthodoxer Gemeinden aufwirft.<sup>17</sup> Der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf hat 2005 ein Dokument zur „Praxis der Gastfreundschaft in einer Zeit neuer Migrationsformen“<sup>18</sup> mit zahlreichen Handlungsvorschlägen vorgelegt.

<sup>14</sup> Vgl. Nancy Foner – Richard Alba, Immigrant Religion in the U.S. and Eastern Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?, in: International Migration Review 2 (2008), 360–392.

<sup>15</sup> Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist“. Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, Hannover – Bonn 1997.

<sup>16</sup> Vgl. [www.migration2010.eu](http://www.migration2010.eu) (16.9.2014).

<sup>17</sup> Vgl. Radu Preda, Von der Wende verweht. Die orthodoxen Gemeinden Westeuropas nach 1989 aus sozialtheologischer Perspektive, in: Regina Polak – Wolfram Reiss (Hg.), Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration, Wien 2014, 357–378.

<sup>18</sup> Vgl. [www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/2006/report-of-the-general-secretary](http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/2006/report-of-the-general-secretary) (16.9.2014).

### 3.2. Katholische Kirche – global

Die katholische Kirche gehört zu den ersten internationalen Organisationen, die sich mit der Frage der Migrantenpastoral auseinandergesetzt haben. Der Päpstliche Rat für die Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs<sup>19</sup> publiziert jährlich Schreiben zu Fragen der Migration. Papst Johannes Paul II. hat gefordert, die Ursachen illegaler Immigration – globale soziale Ungerechtigkeit und politische Instabilität – durch forcierte internationale Zusammenarbeit zu bekämpfen.<sup>20</sup> Der Vatikan hat sich an der Ausarbeitung der internationalen Konvention der Vereinten Nationen zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen beteiligt. Er hat verschiedene Einrichtungen zur *advocacy* von MigrantInnen und Flüchtlingen gegründet.<sup>21</sup> Die erste Reise von Papst Franziskus ging nach Lampedusa. Die Katholische Soziallehre sieht Migration vor allem als eine Chance für die Entwicklung gerechter internationaler Beziehungen innerhalb der Menschheitsfamilie.

Den bisherigen Höhepunkt bildet die Instruktion *Erga migrantes Caritas Christi*, die einen sowohl sozialetisch als auch theologisch reflektierten Zugang zu Migration eröffnet. Migration wird als Gabe und Aufgabe Gottes sowie als Instrument der Heilsgeschichte betrachtet, mit dem Gott den Gläubigen die Möglichkeit anbietet, sich an der Entstehung der einen, erneuerten Menschheit zu beteiligen.

„Der Übergang von monokulturellen zu multikulturellen Gesellschaften kann sich so als Zeichen der lebendigen Gegenwart Gottes in der Geschichte und in der Gemeinschaft der Menschen erweisen, da er eine günstige Gelegenheit bietet, den Plan Gottes einer universalen Gemeinschaft zu verwirklichen. [...] Wir sind deshalb alle zur Kultur der Solidarität aufgerufen, [...] um gemeinsam zu einer wahren Gemeinschaft der Menschen zu gelangen.“ (EM 9)

Migration und die damit verbundene Pluralität werden als Möglichkeit interpretiert, Katholizität neu und vertieft zu lernen:

„Die Migrationen bieten den einzelnen Ortskirchen die Gelegenheit, ihre Katholizität zu überprüfen, die nicht nur darin besteht, verschiedene Volksgruppen aufzunehmen, sondern vor allem darin, unter diesen ethnischen Gruppen eine Gemeinschaft herzustellen. Der ethnische und kulturelle Pluralismus in der Kirche stellt keine Situation dar, die geduldet werden muss, weil sie vorübergehend ist, sondern eine ihr eigene strukturelle Dimension. Die Einheit der Kirche ist nicht durch den gemeinsamen Ursprung und die gemeinsame Sprache gegeben, sondern vielmehr durch den Pfingstgeist, der Menschen aus unterschiedlichen Nationen und verschiedener Sprache zu einem einzigen

---

<sup>19</sup> Vgl. [www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrants/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/index_ge.htm). (2.1.2014).

<sup>20</sup> Vgl. Silvano M. Tomasi, Migration und Katholizismus im globalen Kontext, in: *Concilium* 44 (2008), 5, 520–537, hier 532.

<sup>21</sup> Tomasi, Migration (s. Anm. 20), 528.

Volk zusammenfasst und so allen den Glauben an denselben Herrn verleiht und aufruft zur selben Hoffnung“. (EM 103)

### 3.3. Katholische Kirche im deutschsprachigen Raum

In Österreich, Deutschland und der Schweiz gibt es zahlreiche Orden, Gemeinden und Einrichtungen, die sich in herausragender Weise für MigrantInnen, vor allem für Flüchtlinge engagieren. Das Engagement der Caritas ist bekannt und exzellent. Mit Blick auf die Mehrheit der Gläubigen und der Gemeinden möchte ich allerdings meine tiefe Besorgnis zum Ausdruck bringen.

So zeigt z. B. die Europäische Wertestudie, dass es einen engen Zusammenhang zwischen einem religiös-konfessionellen Selbstverständnis und Fremdenfeindlichkeit gibt.<sup>22</sup> Auch Menschen, die sich einer Konfession zugehörig fühlen, haben hohe fremdenfeindliche Einstellungen und unterscheiden sich daher in Sachen Fremdenfeindlichkeit kaum von der übrigen Bevölkerung. Dies gilt vor allem für orthodoxe und katholische Befragte. Praktisch zeigte sich dies z. B. in Wien angesichts der Besetzung der Votivkirche durch Asylwerbende um den Jahreswechsel 2012/13. Der Erzbischof von Wien, Kardinal Christoph Schönborn, hat sich damals eindeutig auf Seiten der Flüchtlinge gestellt – und wurde für dieses Engagement von vielen KatholikInnen aufs Heftigste kritisiert. In der Redaktion der Kathpress gingen laufend wüste Anrufe ein, mehrheitlich Katholiken. Der Leiter der Wiener Pfarr-Caritas, der am 26. Dezember die Votivkirche besuchte, erzählte von Menschen, die eigens „Asylanten beschimpfen“ kamen.

Nicht wenige KatholikInnen scheinen zudem migrationsblind zu sein. So werden z. B. die mittlerweile 25 % anderssprachigen KatholikInnen der Erzdiözese Wien kaum strukturell wahrgenommen. Bei der ersten Diözesanversammlung zur Apostelgeschichte 2010, dem Reformprozess der ED Wien, war im Wiener Stephansdom mit 1.200 Repräsentanten der Ortskirche kein einziger Vertreter dieser Gemeinden anwesend. In meiner Studie „Religiosität und Migration“<sup>23</sup> klagten die katholischen Befragten unisono, dass sie von der Ortskirche nicht wahrgenommen werden; bei Festen dürften sie gerade einmal ein bisschen Folklore einbringen. Selbst KatholikInnen, die sich für Toleranz und Anerkennung einsetzen, haben mitunter Denkformen, die Migration noch nicht als Normalität oder gar als Gottesgabe betrachten. Das zeigt sich z. B. in der sprachlichen Dichotomie „Hier sind *Wir* (die Einheimischen) – dort die Anderen/die

<sup>22</sup> Vgl. Wil Arts – Loek Halman, Value Research and Transformation in Europe, in: Regina Polak (Hg.), Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990–2010. Österreich im Vergleich, Wien 2011, 79–99.

<sup>23</sup> Vgl. Regina Polak, Religiosität und Migration. Eine qualitativ empirische Studie. Erste Ergebnisse. Werkstattbericht [unveröff. MS], Wien 2013.

Fremden, die nicht dazugehören“. Dies führt zu einer kirchlichen Praxis, die sich zwar *für* MigrantInnen einsetzt, aber nicht *mit* ihnen lebt.

Aus einer ekklesiologischen Sicht ist Migration jedoch unabdingbar für die Gestalt, die innere Struktur der Gemeinschaft und die Lebensdynamik der Kirche. Es ist nicht die Gemeinde bzw. Pfarre, die Migranten aufnimmt. Es verhält sich umgekehrt: „Die Aufnahme des Migranten, des Reisenden, des Pilgers auf ihren Straßen macht die Pfarrei erst zu einer solchen.“<sup>24</sup> Wenn die Kirche ihren migrantischen Glaubensbrüdern und -schwestern (nicht einmal) im Inneren Teilhabe ermöglicht, ist das ein spirituelles Alarmsignal. Migration ist kein kontingentes Problem der Kirche, das es intern und extern sozial und politisch zu lösen gilt. Sie gehört zur inneren Dynamik der Kirche selbst. Die Aufnahme von MigrantInnen ist nicht bloß ein gutes Werk der Kirche, sondern gehört zu ihrem Selbstvollzug. Das Zusammenleben *mit* den MigrantInnen ist die Bedingung der Möglichkeit, ein Zusammenleben in Verschiedenheit zu lernen und auf dieser Basis gemeinsam Armut, Not und Unrecht zu bekämpfen. MigrantInnen sind Gesprächspartner, Vermittler, Lehrer und Propheten, von denen die Sesshaften etwas lernen können.

Auch die deutschsprachige Theologie hat das Thema Migration noch nicht angemessen rezipiert. Es sind vor allem die Missionswissenschaft, die Pastoraltheologie und die Religionspädagogik, die sich mit Migration befassen. Eine migrationssensible Theologie ist ein Projekt der Zukunft.<sup>25</sup>

Für die hier fragmentarisch geschilderte Situation scheint mir die Forderung nach einer „Willkommens-Kultur“ viel zu kurz zu greifen. Die Mehrheit der sogenannten MigrantInnen lebt bereits seit drei Generationen mit uns, sie sind keine Fremden mehr. Vorrang scheint mir in Gesellschaft und Kirche die Entwicklung einer „Kultur der Anerkennung“<sup>26</sup> zu sein.

---

<sup>24</sup> Carmen Lussi, Die Mobilität der Menschen als theologischer Ort. Elemente einer Theologie der Migration, in: Concilium 44 (2008), 5, 551–562, hier 552.

<sup>25</sup> Vgl. Regina Polak – Martin Jäggle, Gegenwart als locus theologicus, Für eine migrations-sensible Theologie im Anschluss an Gaudium et spes, in: Jan-Heiner Tüek (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2012, 570–598.

<sup>26</sup> Ich beziehe mich dabei vor allem auf das Verständnis einer Kultur der Anerkennung, wie es von Martin Jäggle und Thomas Krobath entwickelt wurde, vgl. Martin Jäggle u. a. (Hg.), Kultur der Anerkennung. Würde – Gerechtigkeit – Partizipation für Schulkultur, Schulentwicklung und Religion, Hohengeren 2013; Regina Polak, Anerkennung: Eine Herausforderung für Kirche und Pastoral, in: Thomas Krobath – Andrea Lehner-Hartmann – Regina Polak (Hg.), Anerkennung in religiösen Bildungsprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven, Wien 2013, 315–347.

## 4. Migration als Lernort einer Kultur der Anerkennung

Welche Lernfelder eröffnet die Entwicklung einer Kultur der Anerkennung im Kontext von Migration?

### 4.1. Inklusiv wahrnehmen und handeln lernen

Integration oder Multikulturalismus sind die gängigen Modelle des Zusammenlebens. Beide Modelle sind im öffentlichen sowie wissenschaftlichen Diskurs umstritten. Der Multikulturalismus anerkennt die sprachliche, kulturelle und religiöse Identität von MigrantInnen und setzt sich für deren Partizipation in allen Bereichen der Gesellschaft ein. Praktisch führt dieses Modell oft zu Segregationsprozessen. Integration betont die Einheit der Gesellschaft, der sich die einzelnen Elemente einzugliedern haben. Mitgliedern einer Minorität soll die Partizipation an den Möglichkeiten der Majorität eröffnet werden. Praktisch führt dieses Modell jedoch zu einseitigen Assimilationsprozessen. Ohne Anerkennung der Unterschiede übt die Mehrheit einen homogenisierenden Sog auf die Minorität aus.

In den Sozialwissenschaften macht in jüngster Zeit ein alternatives Modell Karriere: das Konzept der Inklusion.<sup>27</sup> Es hat seinen Ursprung in der Ungleichheitsforschung und fragt nach jenen Verhältnissen, die zu Ein- und Ausschlussprozessen führen. Inklusion lernen bedeutet also, jene Strukturen, Prozesse, Institutionen und Akteure in Kirche und Gesellschaft zu identifizieren, die Partizipation fördern und inklusiv wirken – oder eben nicht.

Damit unterläuft dieses Begriffspaar die Vorstellung einer Gesellschaft, der eine Gruppe von Ausgegrenzten gegenübersteht, die dann eingegliedert werden muss. Vielmehr wird durch dieses Konzept die kritische Reflexion jener gesellschaftlichen Verhältnisse möglich, die solche Prozesse überhaupt möglich machen. Die sogenannten Exkludierten werden als Teil der Gesellschaft verstanden, *in* der In- und Exklusionsprozesse stattfinden. Das gesellschaftliche Zentrum, die Konstitutionsbedingungen und der Wandel sozialer und politischer Ungleichheit stehen im Zentrum der Aufmerksamkeit und ermöglichen es, soziale und politische Problemlagen zu identifizieren, die die ganze Gesellschaft betreffen. Ein Beispiel: Das Phänomen „Bildungsferne“ betrifft nicht nur MigrantInnen, sondern sozial marginalisierte Schichten der ganzen Gesellschaft. Migration ist nicht die Ursache der Bildungsmisere, es macht ihre sozialen Schief lagen deutlicher sichtbar.

---

<sup>27</sup> Vgl. Ilker Ataç – Sieglinde Rosenberger (Hg.), Politik der Inklusion und Exklusion, Wien – Göttingen 2013.

Dieses Modell teilt wesentliche normative und hermeneutische Grundlagen mit christlicher Sozialethik: Ungleichheit und Ungerechtigkeit in einer Gesellschaft werden als Problem für alle Menschen wahrgenommen und Exkludierte als Teil dieser Gesellschaft. Das Modell ermöglicht damit auch der Kirche eine solide Gesellschaftsanalyse und sodann die Identifikation ihrer spezifischen Aufgaben. Zugleich können auch die strukturellen Ursachen der internen Probleme (z. B. mangelnde Partizipation) analysiert werden, die ja nicht nur das Zusammenleben mit Migrationsgemeinden betreffen.

Partizipation ist der Schlüssel zum Erfolg des Zusammenlebens von Menschen – mit und ohne Migrationsgeschichte. Rechtliche und politische Rahmenbedingungen bilden die Basisvoraussetzungen. Für die Kirche stellen sich daher Fragen nach der Besetzung von Gremien, Personalentscheidungen, Teilhabe an diözesanen Ressourcen, die Frage nach Orten, wo MigrantInnen und NichtmigrantInnen miteinander leben können; systematisches Einbeziehen der anderssprachigen Gemeinden bei Strukturreformen, Förderung interkulturell besetzter Pastoralteams, gemeinsame Sakramentenvorbereitung.

#### 4.2. Umgang mit Differenz und Fremdheit lernen

Migration ermöglicht es, den Umgang mit Pluralität zu lernen. Der entscheidende Knotenpunkt ist die Frage nach der Wahrnehmung von Differenz. Pluralität konfrontiert auch mit Erfahrungen unüberbrückbarer Differenz und bedrohlicher Fremdheit. Die Auseinandersetzung mit Pluralität und Differenz ist dabei aus einer christlichen Sicht begleitet von der Überzeugung, dass die Fragen nach Einheit und Wahrheit nicht aufgegeben werden dürfen. Konzepte einer kulturellen bzw. religiösen Überlegenheit (durch Exklusion/Ausschluss oder Inkorporation/Vereinnahmung) sind daher ebenso wenig vertretbar wie Relativismus.

Auch in einer Kultur der Anerkennung gibt es die Erfahrung des Fremden. Aber: Sind die MigrantInnen „die Fremden“? Wie kann man mit der Erfahrung des Fremden leben, ohne andere als „Fremde“ zu bezeichnen? „Ich werde immer ein Fremder bleiben. Da kann ich mich noch so sehr anpassen. Das ist bitter.“ Das erzählte mir ein katholischer Priester aus Kroatien, der seit 15 Jahren in Wien lebt. Menschen als „Fremde“ zu bezeichnen, ist problematisch. Es dient im öffentlichen Diskurs in Gesellschaft und Kirche dazu, Menschen zu signalisieren: „Ihr gehört nicht dazu!“

Natürlich können Menschen einander fremd sein, aber sie *sind* keine Fremden. „Das Fremde“ bezeichnet kein Objekt und keine Eigenschaft, sondern eine Beziehung *zwischen* Menschen, in denen das je Eigene, Vertraute fremd

wird.<sup>28</sup> Es beschreibt die bleibende Entzogenheit eines anderen Menschen, einer anderen Kultur oder Religion. Daher lässt es sich auch nicht integrieren. Migration ermöglicht so allen Beteiligten neue Erkenntnisse über das Eigene. Das Fremde ist ein Anspruch an Menschen mit *und* ohne Migrationsgeschichte. MigrantInnen (aber auch andere Menschen) können mich befremden, aber sie *sind* nicht Fremde. Freilich, das Fremde irritiert, beunruhigt, verursacht Schmerz, Angst und Aggression. Deshalb kann es aber auch Antrieb und Anstoß zu Aufbruch und Entwicklung werden und heilsam sein. Die Erfahrung des Fremden ist notwendig, um Mensch zu werden. Wird das Fremde ausgegrenzt, richtet sich dies gegen Menschen. Das Fremde ist in jedem Menschen: Jeder Mensch ist sich selbst bleibend entzogen. Alle Menschen sind Fremde – für sich selbst und für andere. Es betrifft Menschen mit und ohne Migrationsgeschichte.

Zusammenleben heißt: sich voneinander befremden lassen. Dem Fremden Zeit und Raum gewähren. Miteinander nach seinem Anspruch fragen. Gemeinsam Antworten suchen. Wenn in einer Gemeinde um das Glaubensverständnis, um Organisationsstrukturen oder liturgische Formen gerungen wird, will das Fremde gehört und anerkannt werden. Migration eröffnet Gemeinden die Möglichkeit, sensibel zu werden für den unerhörten Anspruch des Fremden. Deshalb müssen MigrantInnen selbst zu Wort kommen können.

Das achtsame Wahrnehmen des Fremden kann auch spirituelle Erfahrungen ermöglichen. Denn der Anspruch, den das Fremde stellt, verweist auf das unergründliche Geheimnis jedes Menschen und darin auch auf Gott. Der nahegekommene Gott ist einer, der fremd ist und bleibt. Migration eröffnet die Möglichkeit, tiefer in das Geheimnis Gottes einzutauchen.

#### 4.3. Gerechtigkeit lernen

Inklusives und differenz- bzw. fremdheitssensibles Wahrnehmen und Handeln lässt sich nicht lernen, ohne zugleich auch die Frage nach der Gerechtigkeit zu stellen. In Gesellschaft und Kirche stehen einander ja nicht einfach gleichberechtigte Partner gegenüber, die voneinander in ihrer Verschiedenheit wechselseitig und auf Augenhöhe lernen könnten, wie z. B. die reiche Mehrheitskirche und die anderssprachigen Gemeinden. Die Rede von der Reziprozität ist eine Fiktion, denn sie verschleiert oder blendet ungleiche Machtverhältnisse aus: Unterschiede im Zugang zu Ressourcen, zu Recht, zu öffentlicher Anerkennung. Eine Minorität kann sich immer nur so viel einbringen, wie ihr die Mehrheit dazu Partizipationsmöglichkeiten eröffnet. Deshalb kann Migration

---

<sup>28</sup> Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, Beunruhigungen. Diskurs über das Unzugängliche, in: Severin Lederhilger (Hg.), Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität, Frankfurt/M. 2012, 53–75.

auch für Strukturen und Prozesse des Unrechts und der Ungerechtigkeit sensibilisieren. Unrecht und Ungerechtigkeit betreffen freilich nicht nur die MigrantInnen. Nicht alle MigrantInnen oder Migrationsgemeinden sind benachteiligt oder gar „Opfer“. Umgekehrt lässt eine erhöhte Sensibilität für Gerechtigkeit erkennen, dass eine Gesellschaft vielleicht prinzipiell ein Anerkennungsproblem mit Menschen hat, die „anders“ sind.

Welche Gerechtigkeit aber könnten ChristInnen durch Migration lernen? Ohne hier auf den komplexen theologischen Gerechtigkeitsbegriff eingehen zu können, sei doch daran erinnert, dass dieser aus einer bibeltheologischen Sicht eine Gesellschaftsordnung beschreibt, in der gutes Leben für alle möglich ist. Gerechtigkeit ist optional, d. h. ihre Qualität bemisst sich an der Lebensqualität jener Menschen, die exkludiert, marginalisiert und arm sind. So wäre also zu fragen: Was beschädigt und zerstört das Leben von MigrantInnen? Was können christliche Gemeinden beitragen, um ein besseres Leben für alle zu fördern – in der Kirche und in der Gesellschaft? Es sind die anderssprachigen Gemeinden, die sich als Orte bewähren, wo MigrantInnen Unterstützung bei Arbeitssuche, Wohnungssuche und Sprachenlernen erhalten. Gerechtigkeit hat aus biblischer und politischer Perspektive Priorität; ohne Verantwortung für die irdische Gerechtigkeit gibt es auch keine himmlische Gerechtigkeit.

#### 4.4. Anerkennung lernen

Zur Frage nach einem Zusammenleben in Verschiedenheit gehört auch die Wahrnehmung des zeitgenössischen globalen „Kampfes um Anerkennung“ (Axel Honneth). In diesem Kampf verbinden sich die Fragen nach dem Umgang mit Differenz und nach Gerechtigkeit. Auch dieser Diskurs – in Bildungswissenschaft, Psychologie, Religionspädagogik, Philosophie, Politikwissenschaft intensiv geführt – ist in Kirche und Theologie noch nicht angemessen angekommen.

Balzer und Ricken zufolge beschreibt der Anerkennungsbegriff eine moralische, eine kulturelle sowie eine paradoxe Praxis als auch eine Dimension von Praktiken.<sup>29</sup> So lassen sich mithilfe dieses Begriffes z. B. ethische Probleme rund um Fragen von Würde und Respekt ebenso reflektieren wie die Frage, welche Bedingungen Menschen die Erfahrung einer unbeschädigten Selbstbeziehung, eines positiven Selbstverhältnisses sowie einer intakten Identitätsbildung ermöglichen: Welche Demütigungserfahrungen sammeln MigrantInnen

---

<sup>29</sup> Vgl. Nicole Balzer – Norbert Ricken, Anerkennung als pädagogisches Problem – Markierungen im erziehungswissenschaftlichen Diskurs, in: Alfred Schäfer – Christiane Thompson (Hg.), Anerkennung. Pädagogik – Perspektiven, Paderborn 2010, 48–78.

im Laufe ihres Ankommens und Lebens in den neuen Heimaten, in Kirche und Gesellschaft? Ich denke an die mangelnde öffentliche Anerkennung von Muttersprachen im öffentlichen Raum – auch der Kirche, wo doch Beten oder Beichten in der Muttersprache etwas höchst Intimes ist. Ebenso können Konstitutions- und Machtproblematiken durchleuchtet werden, da der Begriff der Anerkennung auch Strukturen menschlichen Seins und Daseins erschließen kann; dabei zeigt sich vor allem die „Epigenesis“ des Selbst vom Anderen her als wesentliche Erkenntnis.

Bei einer kirchlichen Veranstaltung werden die anderssprachigen Gemeinden einer Diözese von mir als Migrationsgemeinden vorgestellt. Im Anschluss daran stellt sich heraus, dass sich viele Gemeindemitglieder in dieser Bezeichnung nicht wiederfinden. Sie signalisiert ihnen, dass sie nicht zur Diözese gehören und Fremde sind. Während ich mich für die kulturelle Differenz sensibel erweisen wollte, fand in der Wahrnehmung der Betroffenen die Etablierung einer exkludierenden Diskriminierung durch eine Vertreterin der Ortskirche statt. An diesem Beispiel zeigt sich, dass die Machtproblematik besonders dort virulent wird, wo sich Pastoral im Kontext von Praktiken der Marginalisierung und Missachtung bewegt. Die Moderatorin agiert im Namen der Anerkennung, verschärft aber als Vertreterin der mächtigeren Mehrheit die Problematik. Die Menschen haben sich von mir auf „MigrantIn-Sein“ reduziert gefühlt – und in Österreich heißt das: „ein Problem sein“, wie mir eine Teilnehmerin mitteilte.

Anerkennung ist nicht mit individueller Wertschätzung identisch und geht weit über Lob, Toleranz und Respekt hinaus. Der Begriff beschreibt auch nicht jenen individualistisch-normativen Appell, der auf Verhaltensänderung des Einzelnen abzielt. Sie beschreibt nach Martin Jäggle die strukturell gesicherte Öffentlichkeit von Differenz, v. a. in Institutionen, die nur im Kontext von Gerechtigkeit möglich ist.<sup>30</sup> Kirchlich wäre dabei zu denken an die öffentliche Anerkennung von religionsverbindenden, interkulturellen Ehen: Gibt es für diese spezifisch pastorale Verantwortung? Werden die Schwierigkeiten solcher Paare und ihrer Kinder zum öffentlichen Thema in der Seelsorge, in Berufsausbildungen und Weiterbildungen? Wie werden Lebens- und Glaubenserfahrungen von MigrantInnen strukturell relevant für die Kirche, für Glauben und Theologie? Können sie an der Gestaltung der ortskirchlichen Pastoral mitwirken?

---

<sup>30</sup> Vgl. Martin Jäggle – Thomas Krobath, Kultur der Anerkennung in der Schule, in: Jäggle u. a. (Hg.), Kultur der Anerkennung (s. Anm. 26), 11–33.

## 5. Bibeltheologische Erinnerungen

Judentum und Christentum sind migratorische<sup>31</sup> Religionen: Nicht nur zahlreiche Texte, die Religionen selbst entstehen im Kontext von Migrationsphänomenen: Exil, Vertreibung, Flucht, Wanderung, Diaspora. Migration ist genuin Entstehungs- und Lernort für Glaube und Theologie. Migration wurde als „Lernerfahrung und Erfahrungsschatz genutzt und verarbeitet“<sup>32</sup> und biblische Theologie wird zu einer „Theologie der Migration“<sup>33</sup>. Die eigene Leidenserfahrung wird zu einer „empathischen Xenologie“<sup>34</sup>, die sich im Gebot der Gastfreundschaft und einer differenzierten Gesetzgebung für Fremde verdichtet. Diese findet ihren Höhepunkt im Gebot, den Fremden zu lieben wie sich selbst (z. B. Lev 19,34).

Auch das Neue Testament ist von Migrationserfahrung geprägt. Jesus ist als Wanderprediger in Galiläa unterwegs, sein Leben beginnt mit der Flucht nach Ägypten und ist von Heimatlosigkeit durchzogen. Diese wird auch für seine Jünger zur Verpflichtung, damit sie das Reich Gottes verkünden können. Das Selbstverständnis als Fremde und Gäste auf Erden (Hebr 11,13; 1 Petr 2,11) gehört zum Selbstverständnis der ersten Christen. Junge Christengemeinden wurden „Anhänger des Weges“ (Apg 9,2) genannt. Paulus, der erste „international“ wandernde Apostel betont die Einheit der Menschen in ihrer Verschiedenheit in Christus (z. B. Gal 3,28; Kol 3,10–11). Die Verantwortung für den Fremden wird zum ethischen Gebot und darin zum spirituellen Begegnungsort mit Christus selbst (Mt 25). Bis in die Patristik versteht sich Kirche als universale Kirche, die immer nur provisorisch inkarniert in eine pilgernde Kirche eingebettet ist.<sup>35</sup> Sie ist bereit zur Aufnahme unterschiedlichster Menschen und Völker in deren Vielfalt und ist bei allen Differenzen gemeinschaftsbildend. Die Kirche ist diesem Selbstverständnis allerdings nicht immer treu geblieben. Der christliche Antijudaismus gibt dafür ebenso Zeugnis wie die Vertreibung und Unterdrückung von Christen durch Christen.

Zum Abschluss wähle ich drei Motive aus der bibeltheologischen Tradition, die für eine Theologie der Migration und des Zusammenlebens in Verschiedenheit heute von besonderer Bedeutung sein können.

---

<sup>31</sup> Vgl. ausführlich zum Folgenden: Regina Polak, Migration und Katholizität, in: Polak – Reiss (Hg.), Wandel (s. Anm. 17), 233–296, hier 263–265.

<sup>32</sup> Ulrich Dehn – Klaus Hock, „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer“. Religionswissenschaftliche und theologische Anmerkungen zum Thema Migration, in: Zeitschrift für Mission 1–2 (2005), 99–114, hier 111.

<sup>33</sup> Dehn – Hock, „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer“ (s. Anm. 32), 111.

<sup>34</sup> Dehn – Hock, „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer“ (s. Anm. 32), 111.

<sup>35</sup> Vgl. Carmen Lussi, Die Mobilität der Menschen als theologischer Ort. Elemente einer Theologie der Migration, in: Concilium 44 (2008), 5, 551–562, hier 557.

## 5.1. Diversität als Geschenk Gottes

Diversität ist ein Geschenk Gottes. Differenz zwischen Menschen sichert die individuelle Freiheit, ermöglicht humane Kommunikation und schützt Fremdheit. Sie eröffnet die Möglichkeit zu lernen, ohne Angst verschieden zu sein. Diese Lesart der Erzählung des Turmbaus zu Babel findet sich bei Jürgen Ebach<sup>36</sup> und bei Ched Myers.<sup>37</sup>

Gen 11 erzählt, dass Gott nach dem Versuch der Menschen, einen himmelhohen Turm zu bauen, „die Sprache aller Welt verwirrt und die Menschen über die ganze Erde zerstreut hat“ (Gen 11,9). Muss man dies als Strafe deuten? Der Text tut dies nicht. Der amerikanische Exeget und Migrationstheologe Ched Myers interpretiert ihn als Beschreibung eines Pluralisierungsprozesses, in dem Diversität und Differenz als Ausgangspunkt und Normalität menschlichen Zusammenlebens anerkannt werden und sogar zum Schutz vor der Versuchung dienen, Uniformität, Homogenität oder gar totalitäre Systeme zu erschaffen. Gott macht es gleichsam den Menschen schwerer, aus eigener Kraft eine totalitäre Wirklichkeit zu schaffen, die alle gleichschaltet und der alle zu dienen haben.

Jürgen Ebach zeigt, dass Gen 10 von der Pluralität als geschichtlichem Normalfall ausgeht: Da findet sich eine Aufzählung einer Vielfalt an Völkern und Sprachen, von Gott gewünscht. Inmitten dieser Pluralität versuchen Menschen, mittels des „Babylon-Projektes“ eine neue Einheit selbst herzustellen: Ausdruck imperialer Macht und (männlichen) Strebens nach Ruhm. Gott prüft dieses Vorhaben – und stellt die Vielfalt wieder her. Denn das Projekt verändert die Sprache und Umgangsformen der Menschen: Sie verhalten sich uniform und technokratisch und ordnen sich alle dem einen Ziel unter. Sie zerstören mit ihrem Projekt jeglichen Unterschied und jegliche Fremdheit. Indem Gott die Vielfalt wiederherstellt – von den Menschen als Zerstreung empfunden, da sie einander nun nicht mehr verstehen –, ermöglicht er jedoch echte Kommunikation. Diese löscht das Fremde nicht aus.

---

<sup>36</sup> Vgl. Jürgen Ebach, *Globalisierung – Rettung der Vielfalt. Die Erzählung vom „Turmbau zu Babel“ im aktuellen Kontext*, in: Hartmut Schröter (Hg.), *Weltentfremdung, Weltoffenheit, Alternativen der Moderne: Perspektiven aus Wissenschaft – Religion – Kunst*, Münster 2008, 39–58.

<sup>37</sup> Vgl. Ched Myers, *Cultural Diversity and Deep Social Ecology: Genesis 11 and Acts 2*, in: Ched Myers – Matthew Colwell (Hg.), *Our God is undocumented. Bible Faith and Immigrant Justice*, Maryknoll – New York 2012, 17–36.

## 5.2. Völkerwallfahrt zum Zion – Einheit der Menschheit

Migration erinnert an die biblischen Verheißungen von der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,3; Jes 25,6; Mi 4,1–2), bei der am Ende aller Tage die Völker und Nationen der Welt JHWH die Ehre erweisen werden. „Es kommt die Zeit, alle Nationen und Sprachen zu versammeln, dass sie kommen und meine Herrlichkeit sehen.“ (Jes 66,18) Migration erinnert auch an die Vision der Völkerkirche im Epheserbrief, in der die trennende Feindschaft zwischen Juden und Heiden durch Christus beseitigt ist und die Heiden „nicht mehr Fremde ohne Bürgerecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes sind“ (Eph 2,11–22). In Christus haben durch seinen Geist alle Zugang zu JHWH. Migration weckt das eschatologische Bewusstsein von der Einheit der Völker. In diesem Horizont können sich Gläubige als WegbereiterInnen dieser Verheißung erkennen. Dieses eschatologische Bewusstsein zu stärken, wäre ein genuiner Beitrag von Glaube und Theologie beim Zusammenleben in Verschiedenheit. Migration lässt hoffen, dass die Welt dabei ist zu lernen, als die eine Menschheit zusammenzuleben.

## 5.3. Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit

Dieses Bild ist Herzstück der biblischen Vision vom Zusammenleben der Menschheit in Gottesgemeinschaft. Wie dies aussieht, erzählt die Bibel in zahlreichen Bildern und Gleichnissen. „Das Reich Gottes ist kein Reich der Individuen, sondern [...] *Begründung und Beginn neuen Zusammenlebens*.“<sup>38</sup> So gibt es im Alten Testament die Herrschaft Gottes nicht ohne eine konkret beschriebene Sozialordnung, deren zentrales Merkmal Gerechtigkeit ist. Das Reich Gottes, wie es im Alten Testament geschildert wird, ist ein Reich, das sich durch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Güte und Erbarmen, Teilhabe und Gleichheit sowie eine große Skepsis gegenüber allen Formen absoluter und totaler Herrschaft beschreiben lässt.

Jesus von Nazareth steht in dieser Tradition. Im Zentrum seines Lebens steht die Ankündigung dieses Reiches Gottes: „Erfüllt ist die Zeit, und nahegekommen ist das Reich Gottes. [Deshalb] [k]ehrt um und glaubt an die frohe Botschaft!“ (Mk 1,15) Jesus verkündet diese Botschaft als Wanderprediger – als Migrant. Migration ist bedeutsam auch für das Werden und Wirken des Reiches Gottes.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Hans-Joachim-Kraus, *Reich Gottes, Reich der Freiheit*. Grundriß Systematischer Theologie, Neunkirchen-Vluyt 1975, 20.

<sup>39</sup> Eine exzellente Beschreibung findet sich bei Urs Eigenmann, *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde*. Die andere Vision vom Leben, Luzern 1998, 33–94.

Migration birgt die Chance, die Botschaft vom Reich Gottes wieder- und neu zu entdecken. MigrantInnen können BotschafterInnen des Reiches Gottes sein. Die Einheimischen brauchen sie, um sich an diese zugesagte Realität wieder zu erinnern. Das Zusammenleben mit ihnen ist ein Ort, an dem Gottes Reich konkret werden kann: als Realsymbol. Aus einer theologischen Perspektive ist der springende Punkt: Zusammenleben in Verschiedenheit ist als Lebensmöglichkeit von Gott her zugesagt.

Associate Professor MMag. Dr. Regina Polak, MAS  
Institut für Praktische Theologie  
Fachbereich Pastoraltheologie und Kerygmatik  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Universität Wien  
Schenkenstr. 8–10  
A-1010 Wien  
Fon: +43 1 4277 – 31907  
E-Mail: [regina.polak\(at\)univie.ac\(dot\)at](mailto:regina.polak(at)univie.ac(dot)at)  
Web: <http://pt-ktf.univie.ac.at/> und <http://migration-pt-ktf.univie.ac.at/>