

Regina Polak

„Wir sind keine Indianer!“

Pastoraltheologische Reflexionen zu den Erfahrungen einer katholischen Migrationsgemeinde in Wien

DOI 10.1515/ijpt-2014-0049

Abstract: Welche Bedeutung hat die Gemeinde für die Gläubigen der kroatischen Gemeinde in Wien? Auf der Basis einer induktiv-inhaltsanalytischen Auswertung von Leitfaden-Interviews mit Gemeindemitgliedern eröffnet die Autorin Einblicke in eine konkrete Migrationsgemeinde und deren impliziten Gemeinde„theologien“ wie auf die Schwierigkeiten, selbst nach langen Jahren des Lebens in Wien als „die Anderen“ wahrgenommen zu werden. Die soziale Bedeutung der Gemeinde erweist sich dabei als relevant auch für gesellschaftliche Inklusionsprozesse, das Verständnis von „Heimat“ wird in seiner geschichtlichen Relevanz erkennbar. Die empirischen Ergebnisse sind eingebettet in die Darstellung des aktuellen Forschungsstandes zu Migrationsgemeinden im deutschsprachigen Raum.

1 Hinführung: Das Problem des Anderen

1.1 Hinführung

„Nehmen Sie uns nicht wie Indianer, wir sollen uns Trachten anziehen, ein bisschen spielen und dann gehen wir nach Hause. Wir haben etwas zu fragen, auch etwas zu sagen.“

(Ek2)¹

¹ Alle im Beitrag angeführten Interview-Zitate entstammen meinem Forschungsprojekt: Regina Polak (in Zusammenarbeit mit Christoph Schachinger), Religiosität und Migration. Eine qualitativ-empirische Studie. Erste Ergebnisse, Wien 2013, unveröff. Werkstattbericht.

So formuliert ein Priester einer kroatischen Gemeinde² in der Erzdiözese Wien³ seine Erfahrungen: Er erzählt, wie er sich von einem Wiener Pfarrer wünschte, dass auch die Probleme kroatischer Familien öffentlich zur Sprache kommen können.

Das Bild des Indianers greift auch ein Gemeindemitglied auf:

„Der ‚Sonntag der Völker‘ z. B. ist etwas, was mir so auf die die Nerven geht. [...] Wir sind keine Indianer, die jetzt irgendwie verkleidet mit ihren Kuchen vor das erzbischöfliche Palais kommen und sagen, o.k. jetzt sind wir da!“

(Ik5)

Einmal im Jahr wird in der Erzdiözese Wien der „Sonntag der Völker“ gefeiert, bei dem die Gemeinden der anderssprachigen KatholikInnen im Mittelpunkt stehen – und die Ortskirche weitgehend fern bleibt. Aus der Sicht des Gemeindemitglieds wird die Gemeinde vorgeführt und muss sich mit einem Präsent vor dem Machtzentrum der katholischen Kirche in Wien einfinden – wie „Indianer“.

Das Bild des Indianers erinnert an eine Faschingsverkleidung, an Wild-West-Filme oder an Winnetou. Es steht für Fremdheit: bedrohliche, exotische, lächerliche Fremdheit. Das Bild erinnert aber auch an die Vernichtung der Indianer.⁴ Der bulgarische Philosoph Tzvetan Todorov diskutiert in seiner Auseinandersetzung mit dieser Katastrophe „das Problem des Anderen“: Er beschreibt anhand des Schicksals der Indianer, die Wahrnehmung des sogenannten Anderen durch die europäische Neuzeit und deren mörderische Folgen. Seit der Zeit der Entdeckung Amerikas „hat sich Westeuropa fast dreihundertfünfzig Jahre lang bemüht, den anderen zu assimilieren, die äußere Alterität zu beseitigen, und das ist ihm auch weitgehend gelungen.“⁵ Dieser „außergewöhnliche Erfolg“ verdankt sich nach Todorov der „paradoxen Fähigkeit der Europäer, die anderen zu verstehen.“ Das Interesse für den anderen, „sogar um den Preis einer gewissen Empathie oder

2 „Kroatische Gemeinde“ ist der offizielle Titel dieser Gemeinde. Die Erzdiözese Wien nennt ihre Migrationsgemeinden „anderssprachige Gemeinden“: vgl. Anderssprachige katholische Gemeinden in Wien, URL: <http://www.erzdioezese-wien.at/site/menschenorganisation/pfarrenordenge-meinschaften/anderssprachigegemeinden/>, vom 24.11.2013. Die Gemeinde selbst präsentiert sich auf ihrer Homepage als „Mission“, vgl. Hrvatska Katholička Misija Beč, URL: <http://www.hkm-wien.at/joomla/index.php>, vom 24.11.2013. Missionen sind von der Katholischen Kirche eingerichtete diözesane Gemeindeniederlassungen – Sprach- und Ritusgemeinden – für MigrantInnen. Seit 1973 hat die Gemeinde den Status einer Personalpfarre. Zur Beschreibung vgl. Punkt 6.

3 Die Erzdiözese Wien umfasst auch große Teile von Niederösterreich. In diesem Beitrag ist mit Erzdiözese Wien stets nur die Stadt Wien gemeint.

4 Tzvetan Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt am Main (edition suhrkamp) 1985 (1982), 161.

5 Dieses und die folgenden Zitate vgl. Todorov, 292–294.

vorläufigen Identifikation“, ist bloß eine Vorstufe und Bedingung der Möglichkeit, den anderen dem eigenen anzugleichen, zugespitzt: die Assimilation der Indianer an die eigene Welt in Angriff zu nehmen. Getragen ist dieser Angleichungsprozess vom Gefühl der Superiorität. So hat der Europäer die Fähigkeit, sich anzupassen und zugleich die äußere Fremdheit des anderen zu absorbieren.

Sich weigern, als „Indianer genommen zu werden“, kann also bedeuten, sich der Assimilation zu verweigern. Indianer werden heute nicht mehr systematisch ausgerottet. Aber die Geisteshaltung, die Todorov beschreibt, lässt sich bis in die Gegenwart im kollektiven Gedächtnis antreffen. Europa leidet an einer jahrhundertelangen Schwäche, „den Unterschied in der Gleichheit“ zu leben. Dies spiegelt sich auch in den Ergebnissen meiner Studie wider, die ich hier präsentiere.

2 Das Forschungsprojekt „Convivenz“: Fragestellungen, Design, Daten

2.1 Convivenz: Fragestellungen

Dieser Beitrag ist Teil des Forschungsprojekts „Convivenz“⁶, das sich der Frage nach dem Beitrag von christlichen Migrationsgemeinden in Wien für das Zusammenleben in Verschiedenheit widmet. Ein Teilprojekt erforscht im Rahmen einer qualitativ-empirischen Studie die Wechselwirkungen zwischen Migration und Religiosität sowie die Bedeutung der Gemeinde für die Befragten. Dazu wurden achtzehn Einzelinterviews, jeweils sechs einer christlichen Konfession, und sechs Experten-Interviews geführt. InterviewpartnerInnen (IP) waren kroatische Gläubige einer katholischen Gemeinde, deutsche Gläubige zweier reformierter Gemeinden sowie Gläubige einer serbisch-orthodoxen Gemeinde. Zur Generierung aggregierter Daten wurden ergänzend Experten-Interviews mit Pfarrern, Priestern bzw. Pastoren der Gemeinden geführt, je zwei pro Konfession und Gemeinde.

⁶ Dabei entwickle ich das Convivenz-Modell des evangelischen Missionswissenschaftlers Theo Sundermeier im Kontext der europäischen Migrationsgesellschaft weiter, vgl. Theo Sundermeier, *Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*, Erlangen (Erlanger Verlag für Mission) 1995 (hg. von Volker Küster), vgl. auch Punkt 9.

2.2 Der Fokus: Die kroatische Gemeinde: Design der Befragung, Auswahl der Befragten, Daten

Dieser Beitrag beschreibt die Ergebnisse der Befragung der kroatischen Gemeinde. Mit sechs MigrantInnen der ersten Generation, d. h. Personen, die in Kroatien bzw. Bosnien geboren wurden, wurden im Laufe des Jahres 2012 Einzelinterviews geführt. Diese hatten zwei Teile: einen durch ein „Life-History-Grid“⁷ unterstützten biographisch-narrativen Teil zur persönlichen Migrationsgeschichte und einen Leitfadenterviewteil mit Fragen zu Religiosität und Gemeinde. Die Interviews wurden je nach Wunsch der Befragten an einem von den IP vorgeschlagenen Ort oder in meinem Büro an der Universität Wien durchgeführt. Die Auswahl erfolgte nach hoch selektiven Kriterien: 1) religiöses Selbstverständnis und Bereitschaft sowie Fähigkeit zur Selbstreflexion; 2) enge Beziehung zu einer Gemeinde; 3) gutes Deutsch; 4) fester Wohnsitz seit mindestens fünf Jahren in Wien. Diese Kriterien sichern einen ausreichend langen Zeitraum, über den die IP berichten und reflektieren können. Die Auswahl hat dazu geführt, dass alle IP in Österreich gut integriert sind, was sich u. a. in höheren Bildungsabschlüssen bzw. gesellschaftlich anerkannten Berufen zeigt. Daher spiegeln die Ergebnisse nur einen Teil der Gemeinderealität wider.

Die soziodemographischen Daten der IP der kroatischen Gemeinde sind (Angaben zum Zeitpunkt der Befragung):

- Ik1, männlich, 45, akademischer Abschluss (in Kroatien), dipl. Bauingenieur, Geburtsland Bosnien, Herkunftsland Kroatien, seit 21 Jahren in Wien, kroatische Staatsbürgerschaft, 3 Kinder
- Ik2, weiblich, 46, akademischer Abschluss (in Kroatien), Religionslehrerin für Volks- und Hauptschulen (Ausbildung in Wien), Geburtsland Bosnien, Herkunftsland Kroatien, seit 21 Jahren in Wien, österreichische Staatsbürgerschaft, 3 Kinder
- Ik3, männlich, 27, Student, Geburts- und Herkunftsland Kroatien, seit 5 Jahren in Wien, kroatische Staatsbürgerschaft
- Ik4, weiblich, 47, akademischer Abschluss, Psychotherapeutin, Geburts- und Herkunftsland Kroatien, seit 20 Jahren in Wien, Doppelstaatsbürgerschaft, 3 Kinder
- Ik5, männlich, 32, akademischer Abschluss, Betriebswirt im Management eines privaten Unternehmens, Geburts- und Herkunftsland Bosnien, seit 21 Jahren in Wien, österreichische Staatsbürgerschaft, 2 Kinder

⁷ Nach Jane Elliott, *Using Narrative in Social Research*, London/Thousand Oaks/New Delhi (Sage Publications Ltd.) 2006.

- Ik6, weiblich, 35, akademischer Abschluss, Lehrerin in einer Allgemeinbildenden Höheren Schule, Geburts- und Herkunftsland Bosnien, seit 20 Jahren in Wien, österreichische Staatsbürgerschaft, 1 Kind
- Ek1, männlich, 31, akademischer Abschluss, Priester, Geburts- und Herkunftsland Bosnien, seit 5 Jahren in Wien, kroatische Staatsbürgerschaft
- Ek2, männlich, 62, akademischer Abschluss, Priester, Geburts- und Herkunftsland Kroatien, seit 14 Jahren in Wien, kroatische Staatsbürgerschaft

Die acht Interviews wurden inhaltsanalytisch ausgewertet und in einem zweistufigen induktiven Verfahren kategorisiert.⁸

3 Begriffsklärung: „Migration“ bzw. „Migrationsgemeinde“

3.1 „Migration“

Die aktuelle Migrationsforschung⁹ widmet sich Phänomenen der Transmigration und der Diasporabildung, die auch etwaige Bindungen und Bezüge an eine – mitunter phantasierte – „Heimat“ berücksichtigen. Für die Erforschung einer katholischen Migrationsgemeinde scheinen solche Zugänge sehr geeignet, da sich katholische Migrationsgemeinden als Teil der weltweiten Katholischen Kirche verstehen. Zwei Verständnisweisen von Migration liegen daher meinem Beitrag zugrunde:

- Migration ist ein „auf Dauer angelegter bzw. dauerhaft werdender Wechsel in einer andere Gesellschaft bzw. in eine andere Region“¹⁰. Die kroatische Gemeinde kann so als zur Gesellschaft und zur Kirche zugehörige Gruppe betrachtet werden, die mit dieser in wechselseitigen Veränderungsprozessen steht, und zugleich in ihrer Eigenart anerkannt werden.

⁸ Nach Philipp Mayring, Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken, Weinheim und Basel (Beltz) 2007.

⁹ Zum Begriffs- und Theorieverständnis von „Migration“ gibt es eine heterogene und unüberschaubare Fülle an Zugängen. Einen Überblick über die internationale Diskussion bieten u.a. Stephen Castles/Mark J. Miller, *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, New York/London (Palgrave MacMillan) 2009; Steve Vertovec (ed.), *Migration. 3 Volumes (I. Theories. II. Types. III. Trends)*, London (Routledge: Critical Concepts in the Social Sciences) 2010. Ich wähle hier Definitionen aus, die für meine Fragestellung geeignet erscheinen.

¹⁰ Nach Annette Treibel, *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*, Weinheim/München (Beltz Juventa) 1999, 21.

- Migration beschreibt eine „permanente Lebensform in Gestalt eines Lebens im ständigen Übergang“¹¹, man kann auch von „Transmigration“ sprechen. Ein solches Verständnis ermöglicht eine „größere Sensibilität gegenüber der Bedeutung kultureller und religiöser Faktoren, die für die Konstruktion der kollektiven Identität in der Diaspora bzw. in der Transmigration von konstitutiver Bedeutung sind“¹². Mit diesem Konzept kann man dem Selbstverständnis und den Mehrfach-Identitäten von MigrantInnen gerecht werden. Zudem eröffnet es Anknüpfungspunkte für eine theologische Reflexion, insofern christliche Identität untrennbar mit Migration verbunden ist und die Kirche sich selbst als Pilgerin sieht.¹³

3.2 „Migrationsgemeinde“

Unter einer Migrationsgemeinde verstehe ich eine Gemeinschaft, Gemeinde oder Pfarre, deren Mitglieder überwiegend Menschen mit Migrationserfahrung bzw. -geschichte sind. Bei diesen handelt es sich sowohl um Zuwanderer der ersten Generation als auch um die zweite und dritte Generation, insofern für diese die Migrationsgeschichte ihrer Eltern und Großeltern einen zentralen Bestandteil ihrer Identität bildet.¹⁴

Freilich ist der Begriff „Migrationsgemeinde“ eine Fremdbezeichnung, die ihr damit eine Identität zuschreibt, die sich durch „kulturelle Fremdheit, Distanz und auch Exotismus“¹⁵ auszeichnet. Nicht ohne Grund wehren sich viele Gemeinden gegen eine solche Bezeichnung und bestehen darauf, als *christliche* Gemeinde

11 Ulrich Dehn/Klaus Hock, Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Religionswissenschaftliche und theologische Anmerkungen zum Thema Migration, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 31, 1–2/2005, 99–104.

12 Dehn/Hock, 104.

13 Vgl. Regina Polak, Migration als Gabe und Aufgabe für die Kirche, in: Jürgen Manemann/Werner Schreer (Hg.), Religion und Migration heute. Perspektiven – Positionen – Projekte, Regensburg (Schnell + Steiner) 2012, 153–169.

14 Dabei beziehe ich mich auf Karsten Lehmann, Vereine als Medium der Integration. Zur Entwicklung und Strukturwandel von Migrantenvereinen, Berlin (Hitit) 2001; Ders., Community-Kirchen im Wandel. Zur Entwicklung christlicher Migrationsgemeinden zwischen 1950 und 2000, in: Berliner Journal für Soziologie 4, 2006, 485–501. In der Forschung wird das heterogene Phänomen dieser Gemeinden unter verschiedenen Begriffslabern diskutiert: ethnische Communities/Vereine; Diaspora-Gemeinden/Gemeinschaften. Vgl. zur internationalen Diskussion z.B. Castles/Miller, 245–276; Robin Cohen, Global Diasporas. An Introduction, London/New York (Routledge) 2008.

15 Andreas Heuser, Weithin unbekannte Nachbarn. Migrationsgemeinden in Deutschland zeigen die Vielgestaltigkeit von Kirche, in: Herder Korrespondenz 61, 4/2007, 212–215, 212.

wahrgenommen zu werden. Die Debatte um eine angemessene (soziologische) Bezeichnung¹⁶ ist also durchaus begründet.

Auch die IP bezeichnen ihre Gemeinde niemals als Migrationsgemeinde; sie sprechen in synonyme Verwendung von Gemeinde, Pfarre, Kirche oder Mission und legen Wert auf die Zugehörigkeit zur Ortskirche. Zahlreiche Angehörige der kroatischen Gemeinde sind längst österreichische StaatsbürgerInnen. Zum anderen ist der Begriff Migrationsgemeinde auch aus theologischer Perspektive fragwürdig, weil Migration und Migrationsgemeinden konstitutiv zur Kirche gehören.¹⁷ Aus katholischer Sicht ist deren Abwesenheit sogar ein Alarmsignal, denn „die Aufnahme des Fremden, die der frühen Kirche eignet, bleibt also ein dauerhaftes Siegel der Kirche Gottes. [...] Die Aufnahme des Fremden gehört also zum Wesen selbst der Kirche und bezeugt ihre Treue zum Evangelium.“¹⁸ Angesichts der „Nichtbeachtung“¹⁹ von MigrantInnen durch die Ortskirche scheint es mir aber derzeit unerlässlich, die spezifische Eigenart dieser Gemeinden auch begrifflich zu fassen. Ich verstehe Migration als Potential, Lernort²⁰ oder „Sehhilfe“²¹ für die Ortskirche.

16 Vgl. Claudia Währisch-Öblau, Migrationskirchen in Deutschland. Überlegungen zur strukturierten Beschreibung eines komplexen Phänomens, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 31, 1–2/2005, 19–39, 19; Lehmann, Community-Kirchen, 485–501.

17 Währisch-Öblau, 20, spricht sogar von einem theologischen „Pleonasmus“.

18 Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs: Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* 22, URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html, vom 24.11.2013.

19 Norbert Mette, „Crossroads“ – Eine Herausforderung für die katholische (Pastoral)Theologie und Pastoral, in: Arnd Bünker/Eva Munanjohl/Ludger Weckel/Thomas Suermann (Hg.), Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Ostfildern (Grünewald) 2010, 199–208.

20 Mariano Delgado, Glauben lernen zwischen Kulturen, in: Werner Simon/Mariano Delgado (Hg.), Lernorte des Glaubens. Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart, Berlin (Morus) 1991, 171–212.

21 Vgl. Arnd Bünker, Migrationsgemeinden als Sehhilfe. Überlegungen zur veränderten Realität des Christlichen in Mitteleuropa, in: Gottfried Bitter/Martina Blasberg-Kuhnke (Hg.), Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft. FS Norbert Mette, Würzburg (Echter) 2011, 85.

4 Forschungsstand zu christlichen Migrationsgemeinden im deutschsprachigen Raum

Die empirische Forschung zu muslimischen Communities in Deutschland boomt²² und dank Martin Baumann²³ werden auch die buddhistischen und hinduistischen Diaspora-Gruppierungen in Deutschland und in der Schweiz kontinuierlich erforscht. Die sozial- und religionswissenschaftliche Erforschung christlicher Migrationsgemeinden im deutschsprachigen Raum, speziell in Österreich, ist demgegenüber marginal.

Mit den christlichen Zuwanderergemeinden haben sich die beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland befasst.²⁴ Für die Städte Basel, Frankfurt am Main und Leipzig²⁵ gibt es kommunale Studien zur religiösen Situation vor Ort, die reiches Potential für Sekundäranalysen zum Thema Migration bieten. So hat der Religionssoziologe Karsten Lehmann anhand der Daten für Frankfurt eine Theorie der Institutionalisierung von christlichen „Community-Kirchen“²⁶ entwickelt.²⁷ Zur Situation christlicher Migrationsgemeinden sind die Studien von

22 Z.B. Claus Leggewie, *Alhambra. Der Islam im Westen*, Reinbeck (Rowohlt) 1993; Jørgen Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh (Edinburgh University Press) 1992; Werner Schiffauer, *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 2000; Gritt Maria Klinkhammer, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türcinnen in Deutschland*, Marburg (Diagonal) 2000; uva.

23 Zu seiner umfassenden Forschung vgl. URL: <http://www.baumann-martin.de/research.htm>, vom 24.11.2013.

24 Vgl. Dokumente der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Kirchen und Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, URL: http://www.ekd.de/international/fremdsprachige_gemeinden/dokumente.html, vom 24.11.2013; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: *Eine Kirche in vielen Sprachen und Völkern. Leitlinie für die Seelsorge an Katholiken anderer Muttersprache*, Bonn 2003, URL: <http://www.bistum-regensburg.de/download/borMedia0024905.PDF>, vom 24.11.2013.

25 Christoph Peter Baumann, *Religionen in Basel-Stadt und Basel-Landschaft. Projekt „Führer durch das religiöse Basel“*, Basel (Manava) 2000; Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main (Hg.), *Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main*, Frankfurt am Main (Fachhochschulverlag) 2003.; re.form leipzig (Hg.): *Religionen in Leipzig*. Leipzig (Leipziger Campusverlag) 2003.

26 Vgl. Lehmann, *Vereine als Medium der Integration*.

27 Vgl. Dehn/Hock, 105; v.a. Martin Bauman, *Diaspora: Genealogie of Semantics and Transcultural Comparison*, in: *Numen* 47, 2000, 313–337; ausführlich in: Ders., *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel der Hindu auf Trinidad*, Marburg (diagonal) 2003.

Bianca Dümling²⁸ sowie von Claudia Währisch-Öblau²⁹ zu erwähnen. Dümling fragt nach dem Beitrag freikirchlicher und protestantischer Gemeinden zur Integration in Deutschland. Währisch-Öblau entwickelt eine Typologie von Migrationsgemeinden (v. a. Pfingstkirchen) in Deutschland. Für Österreich und Wien gibt es bisher wenig abgesicherte Daten. Mit dem Projekt „Kartographie der Religionen in Wien“³⁰ wurde für Wien ein erster Schritt gesetzt. Weiters läuft derzeit das Projekt „WIREL: Past, present and future religious prospects in Vienna“³¹.

Innerhalb der katholischen Theologie setzen sich in jüngerer Zeit Missions- und Ökumenewissenschaft mit Migrationsgemeinden auseinander. Im Horizont globaler Migration wird deren Vielfalt in Europa als Repräsentanz jener „pluralen Christentümer“³² wahrgenommen, die zur „Enteuropäisierung der europäischen Christenheit“³³ führen. Zugleich machen sie die diasporale Wirklichkeit jeder Kirche und Denomination sowie die „ökumenische Amnesie“³⁴ des Christentums sichtbar. Der Theologe Mariano Delgado hat bereits 1991³⁵ die Migrationsblindheit der Migration „vor der Haustür“ kritisiert.

Die Auseinandersetzung mit Migration und Migrationsgemeinden bedarf wesentlich der Wahrnehmung der subjektiven Perspektive der Menschen, da diese für die theologische Erkenntnis konstitutiv ist.³⁶ Hierzu hat das Pastoralsoziologische Institut in St. Gallen jüngst ein Projekt zur Erforschung christlicher Migration in der Schweiz gestartet.³⁷ Auch mein Projekt lässt MigrantInnen selbst zur Sprache kommen.

28 Bianca Dümling, *Migrationskirchen in Deutschland*, Frankfurt am Main (Lembeck) 2011.

29 Z. B. Währisch-Öblau, *Migrationskirchen*; Dies.: *Mission und Migrations(kirchen)*, in: Christoph Dahling-Sander (Hg.), *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 2000, 363–383; Dies., *Migrationskirchen in Deutschland. Überlegungen zur strukturierten Beschreibung eines komplexen Phänomens*, in: *Zeitschrift für Mission*, 1–2, 2005, 19–39.

30 „Kartographie der Religionen in Wien“, URL: <http://kartrel.univie.ac.at/>, vom 24.11.2013, Leitung: Hans Gerald Hödl.

31 WIREL, URL: <http://www.wirel-project.at/>, vom 24.11.2013, Leitung: Anne Goujon.

32 Bünker, *Migrationsgemeinden*, 85–92, 89.

33 Giancarlo Collet, *Gemeinsam das Evangelium verkünden*, in: Bünker (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten*, 243–266, 243.

34 Klaus Hock, *Passions-Feier. Kreuzungen der Christentümer als Kreuzwege der Christenheit*. In: Bünker (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten*, 17–46, 31.

35 Delgado, *Glauben lernen*, 171–212.

36 Vgl. Regina Polak/Martin Jäggle, *Gegenwart als locus theologicus. Für eine migrationssensible Theologie im Anschluss an Gaudium et Spes*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg (Herder) 2012, 570–598.

37 *Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz*, URL: <http://www.spi-stgallen.ch/default.asp?id=0&siteid=1&langid=de>, vom 24.11.2013.

5 Christliche Migration in Wien

Wien ist eine Migrationsstadt: 49% der ca. 1.700.000 Personen, die in Wien leben, haben einen sogenannten Migrationshintergrund.³⁸ Der folgende Überblick zählt die mir derzeit bekannten Migrationsgemeinden auf.³⁹

- Ca. 15–20% der KatholikInnen (ca. 100.000–150.000 Personen) in Wien haben „Migrationshintergrund“. Davon stammen zwei Drittel aus Europa und ein Drittel aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Die katholischen MigrantInnen sind in 25 anderssprachigen Gemeinden organisiert.⁴⁰
- Für die evangelischen MigrantInnen in Wien gibt es nur partielle Schätzungen der Mitglieder jener zehn „internationalen Gemeinden“ der Evangelischen Kirche.⁴¹
- In Österreich leben ca. 400.000–450.000 orthodoxe ChristInnen, der Großteil davon in Wien.⁴² Sieben orthodoxe Kirchen haben kirchliche Strukturen und sind in der Orthodoxen Bischofskonferenz vertreten.
- Weiters gibt es in Wien Gemeinden der orientalisch-orthodoxen Kirchenfamilie mit mehreren Tausend Angehörigen.
- Schließlich gibt es auch fremdsprachige evangelikale und freikirchliche Gemeinden in Wien, deren genaue Zahl allerdings nicht bekannt ist.⁴³

Dieser marginale Überblick zeigt, dass Christ-Sein in Wien durch Migration von tiefgreifenden Transformationsprozessen ergriffen ist, die weder von der Bevölkerung, der Forschung noch von den etablierten Kirchen angemessen wahrgenommen werden.

38 Integrations- und Diversitätsmonitoring 2009–2011, URL: <http://www.wien.gv.at/menschen/integration/pdf/monitor-2012.pdf><http://www.wien.gv.at/menschen/integration/grundlagen/daten.html>, vom 24.11.2013.

39 Da es keine statistischen Erhebungen gibt, entstammen die folgenden Angaben der Selbsteinschätzung der Kirchen. Die Daten wurden im März 2013 telefonisch am Institut erhoben.

40 Vgl. EN 1.

41 Internationale Gemeinden der Evangelischen Kirche in Wien, URL: <http://www.evangel-wien.at/index.php?id=33>; vom 24.11.2013.

42 Orthodoxe Kirche in Österreich, URL: <http://orthodoxekirche.at/orthodoxie.html>, vom 24.11.2013.

43 Freikirchen in Wien, URL: <http://www.freikirchen.at/>, vom 24.11.2013. Seit August 2013 sind einige davon staatlich anerkannte Freikirchen.

6 Die kroatische Gemeinde – Hintergrund und Beschreibung

Kroatien ist seit jeher von Migration geprägt. Es lassen sich verschiedene Migrationswellen nach Österreich identifizieren:⁴⁴ 1) die Migration, die mit dem 15. Jahrhundert einsetzt und u. a. zur Ansiedelung der „Burgenländischen Kroaten“ führt, die als autochthone Volksgruppe anerkannt sind; 2) die Arbeitsmigration in den 60er- und 70er-Jahren, wobei die KroatInnen nur einen geringen Teil der GastarbeiterInnen ausmachten; 3) Krieg und der Zerfall Jugoslawiens in den 90er-Jahren führten zu weiteren Einwanderungen von v. a. bosnischen KroatInnen. In jüngerer Zeit ist die Zuwanderung aus Kroatien rückläufig. Mit dem Beitritt Kroatiens in die Europäische Union wird sich die Migrationssituation nochmals verändern.

Mit fast 70.000 Personen stellen die KroatInnen derzeit die fünftgrößte MigrantInnengruppe in Österreich dar.⁴⁵ Zwei Drittel (62,1%) sind in Kroatien geborene und 19% in Österreich geborene ausländische Staatsangehörige; 18,9% sind im Ausland geborene österreichische Staatsangehörige. 60% der Personen kroatischer Herkunft leben in Wien.⁴⁶

Die kroatische Gemeinde ist die größte kroatische katholische Gemeinde in Wien und Österreich. Die genaue Zahl der Gläubigen ist nicht bekannt, allerdings schätzt man, dass ca. 1.000 KatholikInnen⁴⁷ (nach Schätzungen von Ek1, Ik2 in Spitzenzeiten 2.000–3.000) wöchentlich den Sonntagsgottesdienst besuchen. 1960 wurde in der Wiener Singerstraße die „Kroatische Mission“ gegründet. Deren Leiter, Pater Mirko Covič, widmete sich zunächst den kroatischen Flüchtlingen, die nach dem Krieg in Wien geblieben waren. Ab 1962 kamen die ersten Gastarbeiter nach Wien. Nach einer längeren Suche nach Unterkunft mit mehreren Stationen – „zehn Jahre im Kolpinghaus im fünften Wiener Gemeindebezirk, dann bei Ordensschwestern in der Johannesgasse im ersten Bezirk, dann

⁴⁴ Vgl. Barbara Kruger (ÖIF-Dossier 23, Juni 2012), Kroatische Migrant/innen in Österreich: Zahlen, Fakten, Einstellungen, URL: http://www.integrationsfonds.at/oeif_dossiers/kroatische_migrantinnen_in_oesterreich/, vom 24.11.2013.

⁴⁵ Kruger, Kroatische Migrant/innen.

⁴⁶ Nach einer Sonderauswertung der Statistik Austria vom 27.5.2011, nach Kruger, Kroatische Migrant/innen.

⁴⁷ Ljubomir Bratić, Soziopolitische Netzwerke der MigrantInnen aus der ehemaligen Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien (SFRJ) in Österreich, in: Heinz Fassmann/Irene Stacher (Hg.), Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Demographische Entwicklungen – sozioökonomische Strukturen – rechtliche Rahmenbedingungen, Klagenfurt/Celovec (Drava) 2003, 395–409, 404.

in einer Franziskanerkirche im ersten Bezirk, kurz auch in der Peterskirche im ersten Bezirk“ (Ek2) – erfolgte 1969 die Übersiedlung der Gemeinde in die „Kirche zu den Neun Chören der Engel“, bekannt als „Kirche am Hof“. Sie ist heute Hauptsitz der Kroatischen Mission und wird von Franziskanern und Franziskanerinnen aus Kroatien betreut. Sie ist die Hauptpfarrkirche für alle KroatInnen und kroatisch sprechenden oder sich „kroatisch fühlenden“ Menschen, die in der Erzdiözese Wien leben.⁴⁸ Seit 1973 darf die Gemeinde selbständig Matrikelbücher führen und seit 1. Jänner 1974 ist sie als Personalpfarre anerkannt. Soziologisch setzt sich die Gemeinde aus drei „Schichten“ zusammen, die ein kroatischer Priester so beschreibt (Ek2): 1) die Kriegsflüchtlinge, die nach 1945 nach Österreich kamen; 2) die Gastarbeiter, die im Zuge der 60-er und 70er-Jahre angeworben wurden und 3) politische und (v.a. bosnische) Kriegsflüchtlinge der 90er-Jahre. Ein großer Teil der Zuwanderer der ersten beiden Phasen waren verarmte Bauern, die in Österreich zu Arbeitern wurden, danach kamen deren Familien, erst nach dem Krieg kamen auch höher gebildete Menschen: Ingenieure, Lehrer, Ärzte.

7 Ergebnisse der inhaltsanalytischen induktiven Auswertung

Es folgt nun eine *Immenansicht* der Gemeinde aus der Perspektive der IP. So kommt zur Sprache, was die kroatische Gemeinde für ihre Mitglieder bedeutet. Fünf zentrale Bedeutungsfelder haben sich herauskristallisiert: 1) das *Soziale*, das sich in a) *sozialer Unterstützung* und b) in der zentralen Bedeutung von *Gemeinschaft* konkretisiert; 2) das *Religiös-Spirituelle*; 3) die Pflege des Bezugs zur „*Heimat*“; 4) die Bedeutung der kroatischen *Sprache*; 5) der *Kontakt zur Ortskirche*. Weitere wichtige Themen waren 6) das *Verhältnis zur Gesellschaft*, die Frage nach der *expliziten Bedeutung von Migration* im Gemeindeleben sowie die spezifischen *Schwierigkeiten und Herausforderungen für die Zukunft* der Gemeinde.

⁴⁸ Wobei selbstverständlich jede/r Kroat/In zugleich vollberechtigtes Mitglied seiner Wohnpfarre ist und der Ortskirche angehört und jeden katholischen Gottesdienst besuchen kann.

7.1 Die soziale Bedeutung der Gemeinde

a) „Sozialarbeit“

Eine zentrale Bedeutung der Gemeinde zeigt sich in Quantität und Qualität der sozialen Unterstützung der Gemeindemitglieder sowohl in der Geschichte als auch in der Gegenwart. Die Gemeinde erbrachte und erbringt seit ihrem Bestehen zahlreiche Leistungen, die man dem Bereich der „Sozialarbeit“ (Ek2) zuordnen kann. So hat einer der befragten Priester in den 80er-Jahren für die Zugewanderten, die „in Scharen vor seinem Büro standen“ (Ek2) – Saison- und Facharbeiter, die eine Beschäftigungsbewilligung benötigten, aber nicht Deutsch sprachen – „stundenlang Formulare ausgefüllt“ (Ek2) und sie bei Amtswegen unterstützt. Kranke Zuwanderer wurden von ihm zum Arzt oder ins Krankenhaus begleitet. Auch die befragten Gemeindemitglieder erinnern sich an die sozialen Aktivitäten der Gemeinde zur Zeit der großen Zuwanderungswellen bzw. ihrer eigenen Kindheit (Ik4). So gab es eine „sozialarbeiterische Nonne“ (Ik4) und ein „multiprofessionelles Team“ (Ik4), das aus Patres, Nonnen und Gemeindemitgliedern bestand, später auch von der Diözese zur Verfügung gestellte Sozialarbeiter. Die Gemeindemitglieder wurden bei der Suche nach Wohnung und Arbeit ebenso unterstützt wie in Fragen von (psychischer) Gesundheit, Bildung und Orientierung in der neuen Heimat. So erzählt eine Frau von der Bibliothek in der Gemeinde, die für ihren Bildungsweg eine zentrale Rolle spielte und von der Beratung ihrer Eltern durch die Patres hinsichtlich ihres Bildungsweges (Ik4). Ihre Mutter bekam durch den Kontakt der Gemeinde zu einem Zahnarzt eine Stelle als Ordinationshilfe.

Die franziskanischen Patres spielten eine Schlüsselrolle in der „Sozialarbeit“ (Ek2). Ein Pater entdeckte erst durch seine pastorale Arbeit in der Gemeinde die soziale Dimension des Glaubens (Ek2). Die Gemeinde war zwar in ihren Anfängen sehr arm, aber die Patres haben „die Kinder von der Straße geholt“ (Ik5) und ihnen Raum (z. B. einen Billardtisch) und Zeit (durch viele Gespräche) zur Verfügung gestellt. In der Arbeit der Patres spielte – und spielt – vor allem die Seelsorge mit Menschen, die durch Flucht oder Vertreibung massive Verlusterfahrungen erlitten haben, eine große Rolle – und „jeder hat etwas, was er verloren hat. Ja, die materiellen Güter sind doch irgendwo ersetzbar, aber viele haben aus der Familie jemanden verloren oder sie haben etwas im Krieg erlitten, was sie schmerzhaft verwundet hatte, besonders die Frauen, die unten missbraucht oder vergewaltigt wurden.“ (Ek2) Den Patres fällt auf, dass viele ihrer Gemeindemitglieder mit solchen Erfahrungen „früher sterben, dass sie an Krebs erkranken, in Depressionen geraten sind“ (Ek2). Weil viele Menschen mit schweren gesundheitlichen und psychischen Problemen kommen, fühlen sich die Seelsorger manch-

mal auch überfordert und kooperieren heute mit (vornehmlich kroatischen) Psychologen und Psychiatern.

Besondere soziale, nahezu therapeutische Unterstützung brauchen auch all jene Gemeindemitglieder, die die Migration aus einem ruralen Raum in eine Großstadt nur schwer verkraften können. Dies betrifft vor allem Kinder: „Kinder verlieren ihre ökologische Welt. Nicht nur wegen der Sprache. [...] Und auf einmal haben sie das alles verloren. Die ganze Familie, die Großmütter, Onkeln, Tanten, und vor allem die Freunde. [...] Das Kind ist dann in der Schule, schweigt, hat Probleme, es wird darüber nicht nachgedacht, dass das Kind auch seine Umgebung, seine Ökologie verloren hat.“ (Ek2)

Auch Gemeindemitglieder sind in der „Sozialhilfe“ (Ik1) tätig. Insbesondere jene, die selbst keine Unterstützung gebraucht haben oder brauchen, begleiten Neuzuwanderer (Ik1, Ik2). Eine IP hat im Alter von 17 Jahren aufgrund ihrer Deutschkenntnisse so viele Gemeindemitglieder in Alltagsfragen (z. B. beim Formulare ausfüllen, Texte übersetzen, Wohnung suchen) unterstützt, dass sie an Überforderung zusammengebrochen ist: „Ich war die Rechtsanwältin für mein Dorf.“ (Ik6) Ein IP erzählt, dass er im Zuge der Kirchenrenovierung der „Hauptkoordinator“ des Projektes war und tausende Stunden ehrenamtlich investiert hat (Ik1).

Die sozial unterstützende Bedeutung der Gemeinde findet sich in pointierten Formulierungen wider: Die Gemeinde ist ein Ort, der unterstützt, „wenn man Angst hat und niemanden kennt“ (Ik3), „das einzig Vertraute“, wenn man als kroatisches Kind in einer neuen Stadt lebt, ein Ort, wo man bemerken kann, „da gibt es auch andere Kinder, wir sind nicht die einzigen Kinder, die jetzt da irgendwie in eine fremde Welt hineingestoßen sind“ (Ik4). Die Gemeinde ist ein Ort der „Rettung“, mit deren Unterstützung sogar „Schule und Uni geschafft“ wurden, während „die Mutter weg und die Schule schwer war“ (Ik6). Sie ist ein „Zuhause in der weiten Welt“ (Ik5) und ein „Fluchtort, ein Refugium“⁴⁹ (Ik5), das „nie enttäuscht hat“ (Ik5). Deshalb will man die Gemeinde auch den eigenen Kindern als Lebensraum eröffnen (Ik4, Ik5). Auch wenn MigrantInnen mit ihren zahlreichen Problemen allein fertig werden (müssen) (Ik5), spielt die Gemeinde doch eine wesentliche „Komponente“ (Ik5) bei der Lebensbewältigung. Schließlich kann die Gemeinde auch dabei helfen, in der neuen Heimat anzukommen. Nach der Entscheidung, endgültig in Wien zu bleiben, war die Gemeinde auch

⁴⁹ Das bedeutet keinesfalls Abschottung. Die Kinder von Ik5 sind auch in einer Ortsgemeinde beheimatet. Aber im Hintergrund steht die Erfahrung, das man jederzeit vertrieben werden kann: „Bauen wir uns ein Haus, falls sie uns wirklich da wirklich vertreiben, mit der ganzen FPÖ-Drohkulisse usw.? [...] In Bosnien wollen sie uns umbringen, hier wollen sie uns weghaben, also vielleicht können wir uns (lacht) irgendwo in der Mitte treffen.“ (Ik5)

ein wichtiger Ort, sich zurechtzufinden. Dass dieser „Integrationsprozess“ mit Erfahrung psychischer Gewalt verbunden sein kann, zeigt sich in folgender Beschreibung: „[...] weil wir dann relativ schnell auch diese Wurzeln auch rausgerissen haben zu einem großen Teil, dass wir gesagt haben: o.k., jetzt müssen wir doch hier leben. Jetzt fangen wir uns hier zu ... aah ...nicht assimilieren, das ist ein falsches Wort, aber wir fangen hier an zu leben wie die normalen Leute. Und versuchen die Sprache, die Sitten alles zu lernen, damit wir es da mit den Leuten einfacher haben. Versuchen uns aber nicht zu verbiegen. Da hat irgendwie dieses Zusammenspiel mit der kroatischen Pfarre und mit der Schule, mit der Umgebung wirklich funktioniert.“ (Ik5) So ist es nicht erstaunlich, dass die Gemeinde auch als „Schutzinsel in einer neuen Welt“ (Ek1) bezeichnet wird. Eine vorsichtig geäußerte Kritik an deren Sozialarbeit betrifft die Beobachtung, dass Menschen, die sich für eine Einbürgerung entschieden, vom Seelsorgeteam weniger betreut wurden (Ik4). Dies hing möglicherweise mit dem damaligen Konzept der sog. „Rückkehrpastoral“ zusammen, d.h. MigrantInnen und die österreichische Gesellschaft gingen bis in die 80/90er-Jahre davon aus, dass die GastarbeiterInnen bzw. Flüchtlinge nur vorübergehend in Wien bleiben würden. Dieses Konzept spielt heute keine Rolle mehr.

Im Zuge der langen Ansässigkeit der kroatischen Gemeinde in Wien verändern sich auch die sozialen Aufgaben. Aber auch gegenwärtig erbitten 20–30 Personen täglich – keinesfalls nur KroatInnen – soziale Unterstützung von der Gemeinde (Ek2). Besonders herausgestrichen – von Priestern wie Gemeindemitgliedern – werden der tägliche Zugang zu „Sozialhelfern“ (Ek2) und die von allen IP immer wieder betonten „regelmäßigen und hilfreichen Gespräche“ (Ik3), allem voran mit den Patres: „24 Stunden am Tag“ (Ik5) sind Gespräche möglich. Aber auch die monatlichen Gesprächsrunden der franziskanischen Jugend werden mehrfach als hilfreich erwähnt. Die beiden Patres streichen als ihre zentrale Aufgabe immer wieder das ständige Verfügbarsein für Gespräche heraus. Diese Gespräche werden im Rahmen von Hausbesuchen auch offensiv gesucht, bei denen von „Beschäftigung, Krankheit, Kirche, finanziellen und religiösen Fragen“ (Ek2) alles besprochen wird, was die Menschen beschäftigt.

b) „Gemeinschaft“

Von allen Befragten wird die Bedeutung der Gemeinde als Ort der Gemeinschaft herausgestrichen. Die Gemeinde ist ein „Kommunikations- und Informationsort“ (Ek2), bietet „Beheimatung“ (Ek2) und ist eine Art Knotenpunkt, der die Gemeinde auch mit kroatischen Vereinen (Fußball-, Kultur-, Trachtenvereine) in Wien verbindet, die ihre Feste und Veranstaltungen in der Gemeinde affizieren und auch

im Gottesdienst ankündigen (Ek2). Neben den zahlreichen liturgischen Angeboten, unter denen die Sonntagsmesse und Gebetskreise am häufigsten genannt werden, werden noch eigens der Chor, die gemeinsamen Feste, Vorträge, Gesprächsrunden und die intensive Kinder- und Jugendarbeit erwähnt. So bietet die Gemeinde „Alles: Kultur, Glaube, Sprache“ (Ek1).

Der Migrationshintergrund der Gemeinde lässt aber auch spezifische Merkmale dieser Gemeinschaft erkennbar werden. So war die Gemeinde in ihrer Gründungszeit für die KroatInnen „der einzige Treffpunkt“, da in den jugoslawischen Klubs in Wien primär Serben anzutreffen waren. Für manche Familie ist die Gemeinde im Zuge der Migrationsgeschichte zum „religiösen Stützpunkt“ (Ik4) geworden. Die Menschen, die man in der Gemeinde kennengelernt hat, sind die wichtigsten Freunde und Begleiter, „Wegweiser“ (Ik5) über Jahrzehnte geworden und geblieben: Man teilt eine gemeinsame Geschichte. Auch aus diesem Grund ist die Gemeinde für die Familie wichtig. Selbst wenn Sprachkompetenz und Bereitschaft da sind, deutschsprachige Gottesdienste und Gemeinden zu besuchen, würden „weder Ehemann noch Sohn in eine andere Kirche gehen“ (Ik2), da alle Freunde und Bekannten ihr religiöses Leben in der Gemeinde pflegen. Für eine Gesprächspartnerin, die einen kroatischen Zuwanderer aus einer anderen Region geheiratet hat, bietet die Gemeinde einen Ort, der beide in ihrer Migrationsgeschichte verbindet (Ik4). Diese geteilte Geschichte wird auch den Kindern gegenüber als Begründung angegeben, warum die kroatische Gemeinde das religiöse Zentrum ist, wenngleich man auch anderswo in der Ortskirche (durch Kindergarten, Erstkommunionvorbereitung) vernetzt ist (Ik4). In der Erinnerung an die geteilte Herkunft und Migrationsgeschichte gründet wohl auch der hohe Wert, der der gemeindlichen Kinderkatechese⁵⁰ beigemessen wird. Viele Gemeindeglieder sind mit dem schulischen Religionsunterricht in Wien nicht zufrieden (Ek2). So wird z. B. kritisiert, dass in der Schule Ethik, aber nicht Religion unterrichtet wird und die Kinder und Jugendlichen zu wenig vom liebenden Gott im Evangelium hören und nicht beten lernen (Ik2). Ein wichtiger Grund für die Bedeutung der Katechese besteht aber darin, dass die Kinder (auch) „die kroatische Tradition“ des Glaubens, insbes. die Frömmigkeitsformen wie Wallfahrt, Gebete oder Lieder kennenlernen sollen (Ik4, Ik5).

⁵⁰ In der Gemeinde gibt es ca. 800 Kinder (Ek2).

7.2 Die religiös-spirituelle Bedeutung der Gemeinde

Auswahlbedingt spielen Religiosität und Spiritualität bei allen IP eine zentrale Rolle: „Ich kann ohne Glauben nicht leben“ (Ik2).⁵¹ Ich beschreibe einige ausgewählte, charakteristische Merkmale des Glaubens, wie ihn die IP beschreiben.

Glaube ist eine „Lebenshaltung“, die mit Blick auf die Familie, „nicht einzunehmen nicht denkbar, nicht möglich war“ (Ik4). Diese Lebenshaltung findet sich, mehr oder weniger explizit, bei allen Befragten und sie bringt sich in einer intensiven Praxis zum Ausdruck. Weniger die Inhalte des Glaubens werden betont als vielmehr die regelmäßige Glaubenspraxis: der Sonntagsgottesdienst, die Feier der Sakramente, das alltägliche Gebet und das Gebet in der Gemeinschaft, das Bibellesen und die religiöse Lektüre. Wichtige Funktionen des Glauben werden benannt: Der Umgang mit Angst (Ik3), die in Migrationsbiographien eine große Rolle spielt; die Hoffnung, die der Glaube gibt, wenn „die Welt zerrüttet“ ist, „weil man den Vater weinen sieht“, weil er finanziell betrogen wurde (Ik5); das Verwandeln des Hasses in Versöhnung gegen die, die einen aus der Heimat vertrieben haben oder in Wien geschädigt haben (Ik5); die Kraft, die der Glaube bei Lebensentscheidungen gibt, mit denen MigrantInnen täglich konfrontiert sind (Ik3, Ik4). Glaubens- und Lebensentscheidungen hängen eng zusammen und sind Thema seelsorglicher Gespräche (Ek2). Aber auch die Gemeindemitglieder unterstützen einander bei existenziellen Fragen. So ist die Gemeinde ein Ort, der bei Glaubens- und Lebensfragen hilft (Ik1).

Der Glaube wird als eng verbunden mit Migration (Ik4) und „Heimat“ (Ek1) beschrieben. Das zeigt sich in der zentralen Rolle, die die Familie im Glaubensleben spielt. So ist die religiöse Erziehung der eigenen Kinder der IP im Sinne der kroatischen Tradition ebenso bedeutsam (Ik4, Ik5) wie die Meinungen und Erfahrungen der Eltern in Glaubensfragen. Für die Eltern einer IP heißt es bis heute, „wenn ihr nicht am Hof seid, wart ihr überhaupt in der Kirche?“ (Ik4) Die Eltern haben sich für die Befragten aufgeopfert, nicht nur um der Verbesserung der Lebensbedingungen willen, sondern auch für die Freiheit des Glauben, die es im ehemaligen Jugoslawien nicht gab (Ik4, Ik5). Die enge Verbindung von Glaube und Familie gründet also auch in der geteilten Migrationsgeschichte, zumal er die

⁵¹ Auffallend war, dass alle IP den Ausdruck „Glaube(n)“ verwendeten und sich nur fallweise der Begriffe „religiös“ oder „spirituell“ bedienten. Der Begriff „Religiosität“ wurde mitunter, durch meine Fragestellung induziert, aufgegriffen. Der Begriff „Spiritualität“, den ich selbst vermied, tauchte primär in Zusammenhängen auf, wo Befragte von tiefen, existenziellen Glaubenserfahrungen erzählten (Ik5, Ik6) oder wenn es um die gegenwärtigen Entwicklungen des Glaubens in der Gemeinde ging (Ik5, Ek2).

Familie oft in Not und Verzweiflung – im gemeinsamen Beten – zusammengehalten hat (Ik4, Ik5).

Tradition spielt also aus verschiedenen Gründen – in religiösen, aber auch kulturellen, politischen und geschichtlichen Gründen – eine große Rolle (Ek1, Ek2). So „verschwimmt“ im Glauben Kroatisches und Katholisches, weil Migration und der dadurch familiär und sozial gestiftete Zusammenhalt eng mit dem Glauben verbunden sind (Ik4). „Was die Religion, was die Spiritualität betrifft, da bin ich vollkommen kroatisch“ (Ik6), sagt eine IP, die sich sonst als Österreicherin und Kroatin gleichermaßen fühlt. Die Frage, worin „das Kroatische“ der Religiosität bestehe, beantwortet sie mit einem Vergleich zwischen Weihnachten in Bosnien und Weihnachten in Wien: „Es ist ganz anders, als religiös österreichisch. [...] Ich war beeindruckt, als ich zu Weihnachten alle Straßen gesehen habe, alle schönen. So viel Schmuck und so viel Licht und so viel Sterne, das war bei uns nicht, also man hat Weihnachten in Bosnien –, es spielt sich etwas Verstecktes, etwas Geheimnisvolles ab.“ (Ik6) Traditionalität im Glauben meint also keinesfalls automatisch Konservativität oder Ritualismus. Bei den IP verbinden sich damit vielfach starke spirituelle Erfahrungen, d. h. ein lebensnaher, erfahrungsgesättigter, mitunter sogar mystischer Glaube (Ik5, Ik6).

Glauben und Gemeinde hängen bei den Befragten untrennbar zusammen. Dieser Zusammenhang wird besonders von den Patres sehr betont. Damit sind das Feiern der Sakramente und die Orientierung an der Kirche und vor allem an ihren Priestern gemeint, die für die Befragten und die Gemeinde eine nahezu unhinterfragbare Rolle spielen. „Ohne Kirche hat ein Volk keine Orientierung“ betont einer der Priester (Ek1) und erhebt den Anspruch, dass ein Priester für seine Gemeinde „alles“ sein muss. Auch für den anderen Pater ist die Kirche eine „Antwort gegen alle, die gegen Kirche und Glauben auftreten“ (Ek2).

Diese Einstellungen lassen sich auch aus der Bedeutung der kroatischen Geschichte für die IP verstehen, denn die Kirche war in Zeiten der Verfolgung, Unterdrückung und Kriege oft die „einzige Partei“ für die Kroaten (Ik5) und Priester waren „geschichtlich ein besonderes Zeichen für das Volk“ (Ek1).⁵² Kritik an konkreten Meinungen und Taten von Priestern ist erlaubt, aber das Amt genießt uneingeschränkte Autorität (Ik2, Ik4). Der enge Zusammenhang von Glaube und Gemeinde ist aber keinesfalls nur von oben verordnet, er spiegelt sich auch in den Erfahrungen der Gläubigen: Die Kirche organisiert den Glauben und lässt in den Sakramenten die Liebe spüren (Ik5) und „stärkt religiöse Erfahrun-

⁵² Sie spiegeln aber ebenso die lange hierarchische, autoritative Tradition der Kirche wider, deren Priestertheologie vor dem Zweiten Vatikanum sowie den nationalistischen Diskurs, der im Europa des 19. Jahrhunderts entstanden ist. Die (kirchen)politischen Implikationen der Aussagen kann ich hier jedoch nicht näher erörtern.

gen“ (Ik3) durch ihre pastorale Arbeit. Glaube, Gemeinde, Kirche, Migration, Geschichte, Kroatien und Heimat sind zuinnerst verbunden.

Bei aller Traditionsbewusstheit lassen sich aber in der Gemeinde auch Veränderungen bemerken. So berichtet eine IP von der Spannung, dass die Tradition einerseits stärkt, aber auch verlorenght: Sie selbst legt viele Traditionen ab, feiert aber nach wie vor alle Rituale mit, betet Rosenkranz und fährt zu Pilgerwallfahrten mit, wobei sie Wert darauf legt, dass die ganze Familie mittut (Ik4). Festgestellt wird, dass es in der kroatischen Gemeinde im Vergleich zu den Gemeinden in Bosnien „mehr Freiheit und mehr Möglichkeiten gibt“ (Ik1). Auch Schwierigkeiten werden benannt: Viele höher gebildete Kroaten wollen die Gemeinde nicht aufsuchen, weil ihnen das Niveau der Gläubigen, die vielfach bäuerlichen oder Arbeiterhintergrund haben, zu niedrig ist (Ek2). Und (nicht nur) die jungen Gläubigen sind auf der Suche nach Spiritualität (Ik5).

7.3 Die Bedeutung der „Heimat“

Der Bezug zum Herkunftsland (Kroatien oder Bosnien) ist ein weiteres bedeutendes Thema. Dabei lassen sich verschiedene Schichten der Bedeutung dieses Bezugs wahrnehmen.⁵³

a) „Kollektive Erinnerungen“

KroatInnen verstehen sich als Volk mit einer jahrhundertelangen Migrationsgeschichte und der Glaube sowie die Kirche haben in dieser Geschichte immer eine zentrale Rolle⁵⁴ gespielt. Der Glaube hat auch für die IP eine zutiefst geschichtliche Bedeutung. Im Zuge der kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Osmanen und den Serben – „den Orthodoxen, die unsere Gebiete eroberten“ (Ek2) – „hat sich die Kirche mit dem Volk identifiziert und umgekehrt das Volk mit der Kirche“ (Ek2). So lässt sich eher nachvollziehen, warum Gläubige in der Gemeinde bei den Patres fragen, welcher Glaube denn nun der wahre sei – der katholische oder der orthodoxe (Ek1) und von einem ökumenischen oder interreligiösen Selbstverständnis nichts sichtbar wird. Sogar der Vatikan wird kritisiert,

⁵³ Ich gehe in diesem Abschnitt etwas interpretativer vor, um Aussagen, die politisch problematisch wirken oder sind, aus der Sicht der IP nachvollziehbarer zu machen.

⁵⁴ Auf deren Ambivalenz kann ich hier nicht eingehen.

wenn er mit der Orthodoxie – „wollte nicht sagen, unserem Gegner“ (Ek2) – verhandelt.

Glaube und Kirche sind eng mit der historischen Identität des kroatischen Volkes verbunden und diese historische Identität wiederum beeinflusst die individuelle Biographie der Einzelnen.⁵⁵ So wurde z. B. die Antwort auf die Frage nach der subjektiven Bedeutung von Gemeinde von einem Priester mit einem langen geschichtlichen Rückblick eingeleitet (Ek1) und historische Erinnerungen sind immer wieder Bestandteil aller Gespräche. In einem Gespräch mit einem ortsansässigen katholischen Österreicher wäre das zwar auch möglich, aber keinesfalls die erwartbare Regel.

b) Individuelle Erinnerungen

Auch auf der Ebene der individuellen Migrationsbiographien spielen Erinnerungen an Glaube und Kirche eine bedeutende Rolle. So haben bereits die Patres in Bosnien – ebenfalls Franziskaner – die (armen) Kinder zusammengesammelt und waren deren „Idole“ (Ik5). Herausgehoben werden die Stärke und Hilfsbereitschaft, die die IP als Kinder erlebt haben: „Es war einer (lacht) wie aus dem Zeichentrickfilm, er war unser Held, ein zwei Meter großer Mann [...] war mit einem großen Bart und hat uns drei, vier Kinder gleichzeitig getragen. Den haben 1995 im Krieg auch die Moslems umgebracht.“ (Ik5). Es ist naheliegend, dass eine solche Erfahrung die individuelle untrennbar mit der politischen Geschichte verbinden kann. Warum sich in manchen Gesprächen islamophob anmutende Vorbehalte gegen „die“ Muslime (Ek2) finden und Heiraten zwischen Kroaten und Türken, immerhin fünf bis sechs pro Jahr in der Gemeinde (Ek1), von manchen Gläubigen als Familienkatastrophe wahrgenommen werden, wird so verstehbarer. Unbearbeitete Leidensgeschichten forcieren solche Einstellungen. Die Patres führen in solch prekären Situationen, in denen die politische Geschichte die individuelle Ebene durchdringt, oft wochenlange Gespräche mit kroatischen Familien (Ek1).

Die Erinnerungen der IP an die Kirche sind durchwegs positiv. Wiederum werden die Patres herausgehoben: Die Patres haben „uns nie enttäuscht“ (Ik5). Sie haben im Glauben erzogen und auch erzieherische Aufgaben übernommen (Ik5). Zu den mehrfach geäußerten Erinnerungen gehört auch die Zeit, da Glaube und Kirche in Jugoslawien verboten waren. Der Besitz eines Gebetsbuches, das einem Kind der kroatischen Minorität in einem Dorf in Bosnien, in dem

⁵⁵ Auf die Komplexitäten und Schwierigkeiten der kroatischen Geschichtsschreibung kann ich hier nicht eingehen.

die serbische Bevölkerung dominierte, aus der Tasche fiel, konnte diesem schon dazu gereichen, ausgelacht zu werden (Ik6). Die Kirche war damals ein „geheimes Zentrum im Kommunismus“ (Ik6). Zugleich gehörte sie zum selbstverständlichen Lebensraum: „Im Dorf gab es nichts außer die Schule und die Kirche und sonst gar nichts.“ (Ik6)

c) „Heimat“ als Raum geteilter Erinnerung

Die enge Verbindung zwischen Glaube und Kirche auf der einen Seite und der bereits im Herkunftsland oft schwierigen individuellen und politischen Geschichte auf der anderen Seite macht an diesen wenigen exemplarischen Lebenserinnerungen die Bedeutung nachvollziehbar, die „das Kroatische“ bzw. das jeweilige Herkunftsland – Bosnien oder Kroatien – auch heute noch in der Gemeinde spielen. Dabei wird die tragische Schicksals- und Leidensgemeinschaft von Menschen erkennbar, die im Zuge einer Nationalisierung des politischen Diskurses diese im Horizont „des Kroatischen“ deuten. Vor diesem Hintergrund erschließt sich vielleicht auch angemessener, warum die IP so großen Wert darauf legen, im kroatisch-katholischen Kulturkreis sein zu können (Ik4) oder auch ganz bewusst nur einen Kroaten, eine Kroatin heiraten wollten bzw. geheiratet haben (I4k, I5k, Ik6).⁵⁶

d) Aktuelle Bezüge

Die Verbindung zum Herkunftsland bleibt in der Gemeinde auch anders erhalten: So wurden in den 70er-Jahren 200 kroatische Patres und andere Seelsorger nach Österreich geschickt, um sich um die Gastarbeiter zu kümmern (Ek2). Bis heute schickt die Bischofskonferenz kroatische Patres nach Wien, um „ihre Kroaten“ zu betreuen – wohl auch aus Sorge um den Glaubensverlust der jungen Leute, den

⁵⁶ Eine soziologische Interpretation des Rekurses auf das Nationale eröffnet Karsten Lehmann: Seiner Forschung nach sind für die konkrete Verfasstheit eines Migrantenvereins (hier: der Migrationsgemeinde) dessen soziologische Merkmale (soziale Zusammensetzung, Bildungsgrad, innere Strukturen, Bezug zur Aufnahmegesellschaft usw.) wesentlich entscheidender als der Bezug zum Herkunftsland. Wenn dies nicht wahrgenommen wird, können Schwierigkeiten in und mit dem Verein – wie z. B. Abschottung oder Ausgrenzungs- oder Diskriminierungserfahrungen durch die Umgebung – im Horizont des Nationalen interpretiert werden – von der Gemeinde und der Umgebung. „Die nationale Zugehörigkeit muss somit als Chiffre für äußerst komplexe Strukturmerkmale angesehen werden.“ Vgl. Lehmann, *Vereine als Medium der Integration*, 177.

sie angesichts der säkularen Gesellschaft Österreichs fürchten. Durch andere Gemeindemitglieder erfährt man auch Neues – nicht immer Gutes – aus der ehemaligen Heimat: Eine Frau erfuhr über eine Bekannte in der Gemeinde, dass ihr Haus in Bosnien völlig zerstört und zu Asche verbrannt wurde. Sie wurde in ein paar Minuten „einfach ganz weiß“, erlitt einen Zusammenbruch und „lebte den Rest ihres Lebens, das waren fünf, sechs Jahre in einer Psychiatrie“ (Ek2). Schließlich wird auch von politischer Spionage erzählt (Ek2), die bis in die kroatische Gemeinde in Wien hineinreicht. Denn es gab sogar Priester, die beim jugoslawischen Geheimdienst gearbeitet haben. Von einem idyllischen, romantischen Heimatbezug ist in den Gesprächen wenig zu entdecken.

e) Veränderungen des Heimatverständnisses

Im Laufe der Zeit ändern sich bei den Menschen die Bezüge und Verstehensweisen von Herkunftsland und Aufnahmeland. Mit Ausnahme der Priester und Ik3, die nur auf Zeit in Wien leben, verstehen sich alle IP als ÖsterreicherIn *und* als KroatIn, einige haben auch die österreichische Staatsbürgerschaft. Die Beziehung zur kroatischen Gemeinde ändert sich ebenfalls. War sie zunächst eher „Refugium“ oder „Schutzinsel“, wird sie im Lauf der Zeit zur „Heimat“ für viele (Ek2). Zwar fahren zu den religiösen Hoch-Zeiten viele der Gemeindemitglieder nach wie vor in ihre Herkunftsländer (z.B. allein 5.000 Leute zu Allerheiligen, Ek1), aber der „religiöse Stützpunkt“ ist nicht mehr in Kroatien oder Bosnien, sondern in Wien. Das hängt auch damit zusammen, dass viele Menschen die Erfahrung machen, dass sie in ihrer alten Heimat nicht mehr dazugehören, sogar als „Verräter“ betrachtet werden und man ihnen mit Neid und Zorn begegnet (Ek2). Die kroatische Gemeinde in Wien bietet eine neue, andere Art „Heimat“: „Eine Stunde lang Heimat“ (Ik1) wird so der Sonntagsgottesdienst bezeichnet.

7.4 Die Bedeutung der Sprache

Die Muttersprache spielt bei den Befragten eine wichtige Rolle: Man kann in der Gemeinde in der Muttersprache beten (Ik6), fühlt sich dem Glauben auch in der Muttersprache näher (Ik4) und die Muttersprache ermöglicht es, besser über den Glauben nachzudenken und zu lernen. Die Pflege der Kultur, vielfach erwähnt, hängt ebenfalls eng mit der Sprache zusammen. In Wien ist die kroatische Gemeinde bis heute der einzige Ort, wo Kinder vor dem Eintritt in die Volksschule kroatisch lernen können (Ik4). In der Jugendzeit einiger Befragter, als es in den Schulen noch keine Fördermöglichkeiten in Kroatisch gab, war die Möglichkeit,

sich in der Muttersprache ausdrücken zu können, zudem für die psychische und soziale Entwicklung eine unverzichtbare Stütze (Ik4). Auch Probleme werden benannt: Die jüngeren der Gesprächspartner lernten immer besser Deutsch und entwickelten darin entsprechende Komplexität, wohingegen das Kroatische nicht weiter gebildet wurde und die Unsicherheit in der Muttersprache wuchs (Ik4). Kroatisch wurde primär zu liturgischen und Rückkehrzwecken gelernt (Ik4).

In der wissenschaftlichen und pastoralen Diskussion um anderssprachige Gemeinden wird die zentrale Bedeutung der Muttersprache oft als deren einziger Existenzberechtigungsgrund genannt. Meine Ergebnisse zeigen jedoch, dass die Bedeutung der Sprache gegenüber der sozialen und religiös-spirituellen Bedeutung und dem Bezug zur „Heimat“ im Sinn eines geteilten geschichtlichen Erfahrungsraumes nachrangig sein dürfte. Die Sprache ist zwar das zentrale Medium, in dem sich diese Dimensionen vollziehen, aber die Bedeutung der Gemeinde geht weit über die Verständigungsmöglichkeit hinaus, zumal viele der kroatischen Gläubigen ja auch bestens Deutsch können und deutschsprachige Angebote besuchen (Ik2, Ik4, Ik5, Ik6). Auch für junge Gemeindemitglieder, die oft besser Deutsch als Kroatisch sprechen, ist die Gemeinde nicht aus sprachlichen Gründen bedeutsam: So kommen viele junge Menschen, die der Gemeinde als Kinder ferngestanden sind, in die Gemeinde auf der Suche nach ihren Wurzeln. Jene, die die „unübersehbar gewordenen Schattenseiten“⁵⁷ muttersprachlicher Gemeinden kritisieren, übersehen die Relevanz sozialer und religiös-spiritueller Faktoren sowie die Bedeutung geteilter Migrationsgeschichte.

7.5 Die Kontakte zur Ortskirche

Vor allem aber übersehen die Kritiker muttersprachlicher Seelsorge die Rolle der Ortskirche im Prozess der Integration. Das zurückgezogene Verhalten mancher muttersprachlicher Seelsorger, die „nur für die Kroaten da“ sind, kein Deutsch brauchen, weil sie mit der Arbeit in der Gemeinde ausgelastet sind und gar keine Zeit zum Deutsch lernen haben, sowie die kroatische Gemeinde mit den „Juden im Ghetto“ vergleichen (Ek1), mag eine Rolle spielen, dass sich auch die Gemeinde zurückgezogen verhält. Ebenso fällt auf, dass kein einziges Mal ein Kontakt zu anderen kroatischen Gemeinden, zu den Wiener Franziskanern oder zu den anderen anderssprachigen Gemeinden im ersten Bezirk⁵⁸ erwähnt wird. Daraus

57 Mariano Delgado, Lebendige Katholizität gestalten. Auf dem Weg zu einem Miteinander von einheimischen und zugewanderten Katholiken, in: Stimmen der Zeit 218, 2000, 595–608, 595.

58 Im ersten Wiener Gemeindebezirk sind z.B. auch die italienische oder die tschechische Gemeinde beheimatet.

könnte man auf eine gewisse Abgeschlossenheit der Gemeinde nach außen schließen.

Jedenfalls wird die Rolle der Umgebung kritisiert. Zunächst benennen die Befragten zahlreiche Differenzerfahrungen, die sie im Vergleich mit österreichischen Gemeinden wahrnehmen. Differenz wird dabei nicht als Ressource, sondern als Störung und Ausdruck von Nicht-Zugehörigkeit betrachtet und daher abgewehrt: Mehrfach wird gesagt, dass die Unterschiede zwischen Kroaten und Österreichern „nicht so groß“ (Ik3) sind oder es aufgrund der gemeinsamen Geschichte gar keine gäbe⁵⁹ (Ek2). Dazu gehört auch die starke Betonung, dass die Gemeindemitglieder gut integriert sind (Ik5, Ik4, Ek2, Ek1). Daher darf man annehmen, dass die beschriebenen Differenzen als Probleme wahrgenommen werden.

Zugleich werden die Unterschiede in den Gesprächen aber deutlich herausgestrichen. Die kroatische Gemeinde ist „anders als die heimischen Pfarren“ (Ek2), schon allein wegen der biographischen Lasten, die die Menschen mitbringen. Ein IP, der neben seinem Engagement in der kroatischen Gemeinde auch in einer Ortsgemeinde aktiv ist, beschreibt die Unterschiede nüchtern und durchaus selbstkritisch folgendermaßen (Ik5): Bei der Erstkommunionvorbereitung, die seine Kinder in beiden Gemeinden besuchten, fielen ihm „das teilweise Chaos bei den Kroaten mit 290 Kindern und die Überorganisation in der Ortsgemeinde mit 45 Kindern“ auf. Weiters dominieren in der Ortsgemeinde organisatorische Fragen gegenüber spirituellen. Er sieht aber auch die kroatische Gemeinde kritisch: „Bei den Kroaten haben wir eher einen Überfluss an Glauben, aber weniger Taten, und hier haben wir das Andere.“ (Ik6).

In allen anderen Gesprächen dominiert eine starke Kritik an den Ortsgemeinden: Die österreichische Kirche steht nicht für Tradition, sie ist finanziell und politisch abhängig vom Kirchenbeitrag; außerdem „rütteln die Gemeinden an diesem und jenem“, z. B. an „Visionen und Leitbildern, an denen nicht zu rütteln ist“ (Ik4), wie z. B. dass man auch in Krisenzeiten Teil der Kirche ist und diese nicht verlässt (Ik4, Ik2). Vor allem wird von Seiten der IP das Rütteln an der Autorität des Priesters bemängelt: Selbst wenn es Schwierigkeiten mit einem Priester gibt, muss man bei der Kirche bleiben. Auch die Priester üben Kritik an der Praxis ihrer österreichischen Kollegen, die zu wenig Zeit zum Gespräch für ihre Gläubigen haben. Eine „Bürokratie“ (Ek2) wird abgelehnt.

Als Stärke der eigenen Gemeinde werden das explizite Vermitteln christlicher Werte und die religiöse „Authentizität“ benannt. So vermisst eine der Befragten

⁵⁹ Dies kann schon mit Blick auf die Geschichte der Kroaten im Habsburgischen Reich nicht zutreffen.

diese explizite Wertevermittlung im Pfarrkindergarten, den ihre Kinder besuchen. Die Kinder eines IP, die die Erstkommunionvorbereitung in zwei Gemeinden besucht haben, haben sich schließlich – „obwohl dort weniger Platz und alles älter ist“ (Ik5) für die Feier in der kroatischen Gemeinde entschieden. Der Vater führt dies auf die höhere Glaubwürdigkeit der kroatischen Gemeinde zurück.

Die Krise der Kirche wird als Krise der österreichischen Kirche beschrieben, „ihr aber nicht vorgeworfen“ (Ek2): „Unsere Leute haben mehr der Caritas vorgeworfen als dieser Krise der Kirche“ (Ek2). Die österreichische Caritas habe sich nicht ausreichend um die eigenen Leute gekümmert, Muslime und Orthodoxe wurden insbesondere in der Zuzugsphase bevorzugt. Einer der Priester zitiert eine Theologin: „Es wäre für die Kroaten viel besser gewesen, wären sie Christen (sic!) statt Katholiken gewesen. Wenn wir christliche Brüder wären ... dann würden sie besser betrachtet und behandelt als echte Brüder.“ Mit den „Christen“ waren die orthodoxen Gläubigen gemeint. Die Kritik der Österreicher an der Kirche, v.a. rund um die Debatten um Kindesmißbrauch, wird tendenziell eher abgelehnt, wengleich sie auch verunsichert. So kommen viele mit der Frage zum Priester, wie denn so etwas passieren kann (Ek2). In der Gemeinde wird zwar darüber gesprochen, auch im Rahmen der Predigten, aber es ist unvorstellbar, dass das intern zum Thema wird: „Es wird gleichzeitig vermittelt, es ist außerhalb“ (Ik4).

„Mit der Kirche in Österreich beginnen die Probleme“ (Ek2), fasst ein Priester die Schwierigkeiten zusammen. Aus der Perspektive der Priester ist eine der Schwierigkeiten, dass manche Gläubigen die vorfindbare Kirchenkritik – „Verurteilungen“ (Ek2) – aufgreifen und anspruchsvoll werden, d.h. der Religionsunterricht gefällt ihnen nicht, sie wechseln die Kirche oder bleiben ganz weg. Das Hauptproblem aber ist für alle IP der Mangel an Erfahrung von Zugehörigkeit zur Ortskirche, das zu wenig erlebte Gefühl „Teil der österreichischen Kirche zu sein“ (Ik4). Das zeigt sich zum einen geschichtlich: die „Mission“ hatte zu Beginn ihrer Entstehung von Seiten der Diözese keine Unterstützung, wurde von Caritas und Diözese ignoriert, lebte lange nur in gemieteten Räumen und bekam erst nach langem eine eigene Kirche. „Die Damen“ nächst der Peterskirche haben sich über die „lauten und stinkenden Tschuschn“ (Ik5) aufgeregt. Bis heute werde die Gemeinde nur als „Mission“ und Gemeinschaft und nicht als eigenständige Pfarre wahrgenommen. Der Kontakt mit österreichischen Pfarren und Priestern ist nicht immer gut. Ein angesehener österreichischer Theologe bezeichnete die Gemeinde als Ultrakonservative und Traditionalisten. Mehrfach wird die Ignoranz der Einheimischen beklagt, die die Kroaten nicht wahrnehmen. Besonders wird dabei der sog. „Sonntag der Völker“ kritisiert: „In Wien hat man den ersten schwarzen Mann ausgestopft – so kommen wir uns beim Sonntag der Völker vor. Wir kochen zuhause nicht mit offenem Feuer.“ (Ik5) Die komplette Absenz der Ortskirche beim ersten Wiesenfest im Mai 2012, bei dem die anderssprachigen Gemeinden im

Sigmund-Freud-Park vor der Votivkirche in Wien zu einem Fest mit zahlreichen Darbietungen einladen, wird als „Antwort“ interpretiert. Einzelne Befragte schildern ein Gefühl der „Bedrohung“: Die „Amtskirche“ habe selbst keine „Refugien“ und nehme das der kroatischen Gemeinde nicht wahr: Sie soll es nicht bedrohen, da es für die Seelsorge wichtig ist (Ik5). Das Wiener Schulamt habe der Gemeinde vorgeworfen, zu empfehlen, den schulischen Religionsunterricht nicht zu besuchen, was nicht stimme. Nun fühlt man die gemeindliche Kinderkatechese bedroht. Überhaupt wird das Desinteresse der Ortskirche als Bedrohung wahrgenommen. Diese Erfahrungen führen zu „Schmerz, auf einer seelischen Ebene, der schwer zu verkraften ist“ (Ik5), wenn die eigene Kirche, die Kroaten „angerührt“ werden. Einer der Priester streicht heraus, dass die Kroaten durchaus bereit sind, sich anzupassen und das auch tun, aber dass auch sie verletztlich sind und beachtet werden wollen (Ek2).

Einzelne Gemeindemitglieder praktizieren individuelle Lösungen und besuchen Angebote in anderen Pfarren, zu denen sie eingeladen werden (Ik4, Ik5). Aber dies wird als Überlastung erlebt und führt auch zu Gefühlen der Zerrissenheit (IK4). Viele reagieren auf das Desinteresse der Ortskirche mit Rückzug (Ek2): „Wir wissen auch, dass es eine gewisse Holschuld von den Migranten gibt. Man muss auch sagen: jetzt, o.k., was bin ich bereit auch selber zu geben? Es haben sich aber auch in diesem Vakuum, wo sich keiner interessiert hat, die eigenen Strukturen gebildet, die natürlich dann zu Parallelwelten werden. [...] Und irgendwann einmal sagen die fremdsprachigen Gemeinden: Na ja, wir machen eh das, was wir wollen.“ (Ik5)⁶⁰

Die Daten lassen zahllose Schwierigkeiten im Kontakt und in der Kooperation mit der Ortskirche erkennen. Auch wenn manche Bedrohungsgefühle auf ihre Realitätsangemessenheit überprüft werden müssen, möglicherweise in der (individuellen und historischen) Verfolgungs- und Bedrohungserfahrung⁶¹ der IP oder vielleicht auch darin wurzeln, dass das Verhältnis zwischen Franziskanern und Diözese in Kroatien von jeher konfliktiv ist und als Deutungsmuster mitgebracht wird: Die kroatische Gemeinde kann, wie vermutlich die meisten Migrationsgemeinden, nicht an den strukturierten, innerhalb der diözesanen Strukturen laufenden Kommunikationsprozessen angemessen teilnehmen. Die soziologische Erkenntnis, dass sich eine Minorität immer nur so weit einbringen kann, wie ihr dies auch strukturell von Seiten der Mehrheit ermöglicht wird, findet zahlreiche

60 Diese Aussage bestätigt die Entstehungstheorie ethnischer Minoritäten: ethnische Communities, die keine strukturellen Partizipationsmöglichkeiten vorfinden und auf Abgrenzungen und Zuschreibungen von Seiten der Aufnahmegesellschaft – hier: der Ortskirche – stoßen, ziehen sich zurück, übernehmen die Zuschreibungen und schließen sich ab, vgl. Castles/Miller, 245–276.

61 Zu erforschen wäre, ob sich auch andere Migrationsgemeinden ähnlich bedroht fühlen.

Belege und lässt eine individualisierende Ursachenanalyse, die die Patres für die mangelnde Integration verantwortlich macht⁶², mehr als verkürzt erscheinen.

Trotz der vielen Schwierigkeiten mit der Ortskirche formulieren die IP aber auch Wünsche für ein besseres Zusammenleben. Neben dem Wunsch nach einem pastoralen Konzept (Ik5) stehen sowohl der Wunsch nach Gemeinschaft als auch die Frage im Mittelpunkt, wie man mit den Unterschieden umgehen soll. Geäußert werden der Wunsch nach gemeinsamem Feiern und Beten, wo Unterschiede nachrangig sind (Ik6), der Wunsch nach einem verbindlichen Leitbild und Platz für Unterschiede (Ik4), sowie der Wunsch, der Vielfalt in der Gemeinsamkeit Raum zu geben: „Unser Glaubensbekenntnis ist das gleiche. Und man sollte nicht den kleinsten gemeinsamen Nenner suchen, sondern den größten.“ (Ik5)

7.6 Weitere Themen

a) Wie steht es um den Bezug der Gemeinde zur Gesellschaft?

Explizite Aussagen zur Gesellschaft lassen sich in den Interviews nur wenige finden, wobei ich danach auch nicht gezielt gefragt habe. Der Bezug zur Gesellschaft zeigt sich im Kontakt zu den kroatischen Vereinen in Wien; die Gemeinde ist also ethnisch gut vernetzt. Berichtet wird auch von jüngeren Versuchen der Gemeinde, sich gesellschaftlich besser zu vernetzen, was aber als riskant erlebt wird, da in und um Migrationsgemeinden spezifische hierarchische Gesetzmäßigkeiten und Rangordnungen existieren (Ik5, Ek2). Auf Seiten der Priester ist zu wenig Zeit für Außenkontakte. Schließlich wird in ihren Erzählungen deutlich, dass die Gemeindemitglieder mit gesellschaftlich aktuellen Fragen wie z.B. der religiösen Pluralität in Wien konfrontiert sind und die Frage nach dem Umgang damit häufiger werdendes Thema seelsorglicher Gespräche wird (Ek1, Ek2). Die Sorge um den Einfluss „österreichischer Kirchenkritik“ auf die Gemeinde (Ek2) zeigt, dass es zumindest einen reaktiven Kontakt zur Gesellschaft gibt; die Menschen bringen ihre Erfahrungen in die Gemeinde. Eine explizite, aktive Bezugnahme auf gesellschaftliche Herausforderungen wird nie thematisiert. Dies scheint mir freilich nicht migrationspezifisch zu sein, sondern begegnet auch in vielen ortskirchlichen Gemeinden. Die Fragestellung wäre jedenfalls eine eigene Untersuchung wert.

62 Delgado, Lebendige Katholizität, 595.

b) Welche Bedeutung hat Migration als explizites Thema in der Gemeinde?

Auch wenn sich alle IP vom Selbstverständnis als MigrantIn eher distanzieren oder sagen, die Migration sei mit dem Erwerb der Sprache abgeschlossen (Ik6, Ek1): Die Migrationsgeschichte hat nicht nur für die Einzelnen sondern auch für die Gemeinde eine große Bedeutung. Die Gemeinde wurde auch als Raum geteilter Migrationsgeschichte wahrnehmbar – in der Diversität der Erfahrungen von GastarbeiterInnen, Flüchtlingen, Vertriebenen oder Studenten. Mehrfach herausgestrichen wird auch die Möglichkeit, den Glauben in Wien in Freiheit leben zu können. Ebenso wurde deutlich, welche große Rolle die migrationsbedingten Schicksale der Gemeindemitglieder in der Seelsorge haben. Gleichwohl bin ich auf deutliche Vorbehalte gestoßen, diese Phänomene mit dem Label „Migration“ zu etikettieren. Spiegelt sich darin die Reaktion auf den österreichischen Migrationsdiskurs wider, der durch Problematisierung und Stigmatisierung gekennzeichnet ist?⁶³ Jedenfalls sagen beide Priester, dass Migration in der Gemeinde kein pastorales Thema ist, „weil die Menschen schon angekommen sind“ (Ek1) oder Migrationspastoral „nachrangig“ ist (Ek2). Lassen sich diese Aussagen nicht als Versuch verstehen, die mit dem Migrationsdiskurs in Gesellschaft, Politik und Forschung verbundene Botschaft der Problematisierung, der Nicht-Zugehörigkeit, der Exklusion abzuwehren? Alle Befragten reagierten auf die explizite Frage nach Bedeutung von Migration eher zurückhaltend. Einzig einer der Priester konstatierte, dass Migrationserfahrungen – konkret die Verlusterfahrungen, die Lasten der Menschen sowie die Werte, die durch Migration zerfallen sind (Ek2) – Menschen für die Kirche sensibilisieren und zu ihr bringen.

c) Welche Schwierigkeiten, welche Herausforderungen stellen sich der Gemeinde mit Blick auf die Zukunft?

Auffallend im Antwortverhalten war die durchwegs positive Darstellung der Gemeinde. Kritik wurde kaum geäußert, ich habe allerdings auch nicht eigens danach gefragt. Dieser auffallende Mangel könnte z.B. daran liegen, dass die Freude, von der Forschung überhaupt einmal wahrgenommen zu werden, groß war (und auch im Umfeld der Interviews geäußert wurde), die IP bemüht waren, das Selbstverständnis der Gemeinde verständlich zu machen und sich von der

⁶³ Anders in den USA, wo Migration primär als Potential gilt: Vgl. Nancy Foner/Richard Alba, Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion, in: International Migration Review 42, 2008, 360–392.

besten Seite zu zeigen. Bei einem Großteil der IP sind zudem die persönliche Geschichte und die Geschichte der Gemeinde eng miteinander verbunden. Dass „man“ der Kirche gegenüber loyal ist, erst recht gegenüber dem wissenschaftlichen Zugriff einer Vertreterin der Ortskirche, versteht sich von selbst.

Explizit äußert sich auf Seiten der Gemeindemitglieder ein IP dahingehend, dass die Frage nach einer glaubwürdigen und tiefen Spiritualität für die Zukunft entscheidend sein wird, aber nicht nur für die kroatische Gemeinde, sondern für alle Gemeinden (Ik5). Ik5 erwähnt Schwierigkeiten der Gemeinde, „das Management des Weltlichen und des Seelsorglichen“ (Ik5) auszutarieren. Mehrfach werden Anerkennung und Unterstützung von Migrationsgemeinden generell und auch der eigenen Gemeinde gefordert. Auch bei den Priestern nimmt die Frage nach der Wahrnehmung und Anerkennung der kroatischen Gemeinden durch die Ortskirche eine Schlüsselstelle ein. Die psychischen und spirituellen Probleme der Gemeindemitglieder werden als große und mitunter überlastende Herausforderung beschrieben und professionelle Unterstützung wird gewünscht. Ein weiteres Spannungsfeld liegt in der Herausforderung, wie die bosnische Frömmigkeit, die viele Gläubige mitbringen, gepflegt, aber auch „modernisiert“ werden kann (Ek2). Aber warum wird von niemandem über die Veränderungen, die der Gemeinde durch den Beitritt Kroatiens zur Europäischen Union ins Haus stehen, gesprochen?

Ek2 stellt weiters fest, dass die Menschen in jüngerer Zeit verstärkt nach einer Spiritualität suchen, die in die Tiefe geht, weshalb aus Sorge vor der Konkurrenz durch charismatische Gruppierungen auch eigene Angebote entwickelt wurden. Der Wunsch nach besseren Beziehungen auf allen Ebenen wird genannt: Die Gemeinde müsse untereinander „wie eine Familie“ (Ek1) sein, der Priester wünscht sich insbesondere Beziehungen ohne Konkurrenz zwischen Gemeinde und Priester. Als wichtigste Herausforderung wird der „Evangelisierungsbedarf“ der Gemeinde benannt, womit die pastorale Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Gemeinde gemeint ist: eine große Herausforderung, die die kroatische Kirche in der kommunistischen Ära nicht angemessen realisieren konnte. Offensichtlich hat schließlich auch der gesellschaftliche Einfluss bereits Spuren hinterlassen, die aber von den Priestern als nicht positiv bewertet werden. So wird beklagt, dass die Ehescheidungen zunehmen. Als Ursache wird der steigende Wohlstand angegeben: „Wenn der Mensch arm ist, dann sucht er mehr, dann erwartet er mehr. Je mehr er, sagen wir an diesen Gütern hat, desto mehr entfernt er sich.“ (Ek2)

8 Soziologische Zugänge

Nun reflektiere ich mithilfe zweier sozialwissenschaftlicher Zugänge die induktiven Ergebnisse.

8.1 Integration

Im Zusammenhang mit religiösen Gemeinden wird immer wieder nach deren Beitrag zur Integration gefragt.⁶⁴ Lassen sich mithilfe der Ergebnisse dazu Aussagen treffen? Ich formuliere im Folgenden einige Hypothesen zum integrativen Wirken bzw. Potential der kroatischen Gemeinde. Integration verstehe ich dabei in einem mehrfachen Sinn:

- Integration ist aus soziologischer Sicht ein Prozess, in dem ein neues Element so in ein System aufgenommen wird, dass es sich danach von den alten Elementen nicht mehr unterscheidet als diese untereinander. Die Partizipation an den Strukturen dieses Systems – rechtlich, gesellschaftlich, politisch, sozial, kulturell⁶⁵ – gehört ebenso zentral zu diesem Prozess wie die Besetzung struktureller Positionen. Zugleich ist Integration Form, Folge und Faktor sozialen Wandels des gesamten Systems, das sich durch die Präsenz des neu anwesenden Elementes ändert (in Abgrenzung zu Assimilation und Interkulturation).⁶⁶
- Integration ist aus politikwissenschaftlicher Sicht ein Prozess auf mehreren Ebenen: 1) auf der sozialen Ebene bilden sich im Zuge der Integration kleinere (gesellschaftliche) Einheiten, die (gesellschaftliche) Interessen nach innen bündeln und zur Befriedigung des Bedürfnisses der individuellen Teilhabe an materiellen und kulturellen Gütern beitragen; 2) auf der politischen Ebene werden unterschiedliche (gesellschaftliche) Interessen aggregiert und in einem politischen Entscheidungsprozess transformiert; 3) auf der systemischen

⁶⁴ Z. B. Dümling, Migrationskirchen; Lehmann, Vereine als Medium der Integration.

⁶⁵ Einen systematischen Überblick über die verschiedenen Bedingungen von Integration bieten: Alastair Agar/Alison Strang, Understanding Integration: A Conceptual Framework, in: *Journal of Refugee Studies* 21/2, 2008, 166–191.

⁶⁶ Günter Endruweit, Integration, in: Günter Endruweit/Gisela Trommsdorf (Hg.), *Wörterbuch der Soziologie*, Bd. 2, Stuttgart (Lucius & Lucius) 1989, 307–308; vgl. Anton Pelinka/Helga Amesberger/Brigitte Halbmayr, Integrationsindikatoren. Zur Nachhaltigkeit von Integrationspolitik. Endbericht, Wien 2000, 2, URL: http://www.ikf.ac.at/pdf/Integrationsindikatoren_Gesamtbericht.pdf, vom 24.11.2013.

Ebene erfolgt Integration durch Partizipation im Sinne der Beteiligung der kleineren Einheit durch das System.⁶⁷

- Integration kann schließlich normativ als „pluralistische Integration“ bezeichnet werden, wonach die idealste Form der Integration in der Bildung von Subkulturen und von Solidarität besteht, die sich charakterisieren lassen durch Selbstbestimmung, die Möglichkeit der Rekonstruktion des ethnischen Selbstbewusstseins sowie Chancengleichheit mit der Bevölkerung des Aufnahmesystems.⁶⁸

Auf individueller Ebene scheinen die IP gut integriert zu sein: sie haben an rechtlichen (Staatsbürgerschaft), gesellschaftlichen (Berufe, Bildung), sozialen (Freundschaften und Beziehungen) und kulturellen Strukturen teil (Vereine, andere Gemeinden). Die politische Partizipation war kein Thema.

Für die Gemeinde als ganze lassen sich freilich nur Vermutungen formulieren, die noch dazu ausschließlich indirekt aus den Aussagen der IP erschlossen werden können. Deutlich erkennbar ist die Relevanz der sozial-unterstützenden Funktion der Gemeinde bei der Arbeits- und Wohnungssuche, bei Gesundheits-, Bildungs- oder Behördenfragen, indirekt auch beim sozialen Aufstieg ihrer Mitglieder, wenn die Gemeinde diese materiell und psychosozial unterstützt. Die Gemeinde erbringt auf diesem Gebiet wesentliche integrative Leistungen. Ist dies ein bewusst angestrebtes Ziel oder eher ein Effekt pastoralen Selbstverständnisses? Von aktiv initiierten Teilhabeprozessen der Gemeinde am gesellschaftlichen Raum hat niemand erzählt, ebenso wenig waren die politische und systemische Ebene Thema der Gespräche. Gibt es hier unausgeschöpfte Potentiale? Nimmt die Gemeinde diese Potentiale selbst wahr und fördert sie? Nimmt die Gesellschaft das integrative Potential der Gemeinde wahr? Hier eröffnen sich zahlreiche Forschungsfragen.

Überträgt man das Integrationskonzept auf das System Kirche, zeigt sich, dass die Ortskirche der kroatischen Gemeinde strukturell auf allen Ebenen nur eingeschränkt Partizipationsmöglichkeiten eröffnet. Wenn, dann geschieht dies individuell und eigeninitiativ. Der mehrfach erwähnte „Sonntag der Völker“, von der Ortskirche vermutlich als gut gemeintes Partizipationsangebot verstanden, erweist sich als Gegenteil von Integration. Die immer wieder geäußerte Erfahrung von nicht anerkannter Differenz lässt vermutlich gleichfalls auf Schwächen im

⁶⁷ Nach Pelinka u. a., Integrationsindikatoren; vgl. auch Axel Schulte, Vielfalt und Integration. Zum Integrationsproblem in den multikulturellen Gesellschaften der westlichen Demokratien, in: Bernhard Blanke (Hg.), Zuwanderung und Asyl in der Konkurrenzgesellschaft, Opladen (Leske + Budrich) 1993, 181–214.

⁶⁸ Nach Pelinka u. a., 2.

Prozess pluralistischer Integration schließen. Die IP äußern Schwierigkeiten, an den diözesanen Strukturen teilhaben zu können und mit ihren eigenen Anliegen nicht ausreichend zu Wort zu kommen. Sie erleben sich nicht als die Diözese mitgestaltende Größe, als Teil der Kirche von Wien. Die kulturelle Partizipation in der Kirche erfolgt bei den IP individuell. Lassen die erzählten Schwierigkeiten und Herausforderungen (spiritueller Wandel, Kirchenkritik) darauf schließen, dass Integration in diesem Bereich eher passiv erfolgt? Der soziale Wandel, von dem die Ortskirche betroffen ist (z. B. Erosion traditioneller Kirchlichkeit, religiöse Pluralisierung), wirkt sich auch auf die Gemeinde aus. Wie wird er interpretiert? Wie wird darauf reagiert? Können die diesbezüglichen Erfahrungen und Fragen in die Ortskirche eingebracht und reflektiert werden? Von wechselseitigen Austausch- und Lernprozessen wird jedenfalls nicht erzählt. Ob sich durch die Präsenz der kroatischen Gemeinde das System der Ortskirche ändert?

Auf der rechtlichen Ebene lässt sich mit dem nunmehr erworbenen Status einer Personalpfarre ein wichtiges Element der Integration beobachten. Die Gemeinde erfüllt eine Vielfalt an Bedürfnissen. Lässt dies auf eine gute soziale Integration schließen? Was ist mit jenen, die nicht zufrieden sind, wegbleiben oder erst gar nicht kommen? Für kroatische Zuwanderer ist es sicher hilfreich, dank der Vorsorge durch die Kirche in der kroatischen Gemeinde einen sozialen, religiös-spirituellen, heimatbezogenen Ort vorzufinden und nicht erst selbst schaffen zu müssen. Dies kann aber auch zum Nachteil gereichen, da damit Autonomie, Selbstorganisation, Partizipation beeinträchtigt sein könnten. Wenn Kirche und Priester eine so hohe Autorität haben: Wie werden dann Veränderungen möglich, die auf Eigeninitiative der Gemeindemitglieder beruhen? Die auf das Leben in der Ortskirche bezogenen „politischen Interessen“ der Gemeinde zeigen sich bei den IP in der Klage über mangelnde Partizipation. Einladungen von Seiten der Ortskirche ermöglichen zwar individuelle Beteiligung, werden aber in dieser Form als überfordernd oder, wenn die ganze Gemeinde eingeladen ist, als „Vorführung“ erlebt. Hier fehlen offensichtlich geeignete und strukturierte Formen der Partizipation in der Ortskirche. Aus der Sicht der IP erscheint die Gemeinde als innerkirchliche Subkultur, zeichnet sich durch ein hohes Maß an innerer Solidarität aus und ermöglicht auch die Rekonstruktion eines kroatischen Selbstbewusstseins. Aber wie wird mit den damit verbundenen Ambivalenzen und Risiken umgegangen, z. B. der nationalen oder islamophoben Deutung der Leidensgeschichten? Wie wird das Zusammenleben mit Orthodoxen, Muslimen, Nicht-Gläubigen gefördert? Mehrfach wird das Gefühl der Bedrohung durch die Ortskirche geäußert. Wie wird darauf reagiert? Rückzugstendenzen wurden erwähnt: Werden diese reflektiert und Lösungen gesucht?

Der Begriff Integration ist in der Fachwissenschaft aufgrund seiner politischen Instrumentalisierung heftig umstritten. So betont er die Einheit und Zu-

sammengehörigkeit der Mitglieder eines Systems und kann Homogenitätsfiktionen forcieren: Es gibt ein „Ganzes“, dem sich die einzelnen Elemente einzugliedern haben. Auch wenn das hier präsentierte Modell den Aspekt der Ermöglichung

von Partizipation der Minorität an den Strukturen der Majorität betont, kann es faktisch zu einseitigen Assimilationsprozessen führen. Ohne strukturelle Anerkennung der Unterschiede übt die Mehrheit einen homogenisierenden Sog auf die Minorität aus. Diese setzt sich dagegen zur Wehr. Lässt sich diese Dynamik nicht auch in den Ergebnissen der Befragung erkennen? Die IP erzählen vom spannungsgeladenen Verhältnis zwischen Anpassung und Bewahrung der eigenen kulturellen Identität sowie von zahlreichen Verletzungen im Laufe ihrer Migration durch Einheimische. Dabei sind die IP allesamt gut integriert und reflektieren auch den eigenen Anteil an Integrationsprozessen. Wie steht es in dieser Frage um die weniger gebildeten, sozial schwächeren Gemeindemitglieder?

Im Konzept der Integration besteht zudem die Versuchung, „das System“ und „die Kultur“ als statische und homogene Wirklichkeiten zu verstehen, die sich nicht verändern und einander in dieser Fallstudie als „die österreichische“ und „die kroatische“ Kultur gegenüberstehen. So können Integrationsvorstellungen ethnische Identitäten stabilisieren und Entwicklung blockieren. Die Möglichkeit, voneinander zu lernen und miteinander etwas Neues, Drittes zu entwickeln, kommt schwer in den Blick. Zudem blendet das Integrationskonzept, insbesondere wenn es von Reziprozität spricht, tendenziell ungleiche Machtverhältnisse zwischen Mehr- und Minderheit aus, als stünden diese gleichberechtigt einander gegenüber. Der Anspruch, Migrationsgemeinden sollen sich besser integrieren – noch dazu, wenn dies dann von ohnedies überlasteten Priestern wie denen der kroatischen Gemeinde erwartet wird – geht aus soziologischer Sicht ins Leere.

Auch theologisch birgt das Integrationsmodell Schattenseiten. Es verführt dazu, die Kirche als geschlossenes System zu betrachten und lässt leicht vergessen, dass Gemeinde auch „Kirche in der Welt“ ist und einen Dienst in ihr hat. Es fördert Vorstellungen einer homogenen kirchlichen Einheit und verfehlt damit die Katholizität der Kirche: eine grenzüberschreitende, weltbezogene Gemeinschaft zu sein, die in Verschiedenheit eins ist und in der Partikularität und Vielfalt der Inkulturationsformen des Evangeliums jeweils die Präsenz der universalen Kirche erkennt. Bei aller genuin katholischen Wertschätzung und Anerkennung von kultureller Identität und deren Pflege, ist diese doch immer schon relativiert durch die gemeinsame Einheit in Christus (Gal 3,28; Kol 3,10–11; LG 1). Das verpflichtet österreichische und kroatische KatholikInnen zur Überschreitung ihrer jeweiligen Vorstellungen von Katholizität und eröffnet Orte grenzüberschreitenden Lernens von- und miteinander.

8.2 Inklusion

In der Sozialwissenschaft bevorzugt man zwischenzeitlich das Konzept der Inklusion und Exklusion.⁶⁹ Das Modell hat seinen Ursprung in der Ungleichheitsforschung und fragt nach jenen Verhältnissen, die zu Ein- und Ausschließungsprozessen führen.⁷⁰ Damit unterläuft dieses Begriffspaar die Vorstellung eines Systems, dem eine Gruppe von Ausgegrenzten gegenübersteht, die dann eingegliedert werden muss. Vielmehr lassen sich jene Verhältnisse kritisch reflektieren, die solche Prozesse überhaupt möglich machen. Die sogenannten Exkludierten werden als Teil des Systems verstanden, *in* dem In- und Exklusionsprozesse stattfinden. Strukturen, Institutionen, Akteure und Prozesse können so analysiert werden. Das Zentrum, die Konstitutionsbedingungen und der Wandel sozialer und politischer Ungleichheit stehen damit selbst im Zentrum der Aufmerksamkeit. Soziale und politische Problemlagen können identifiziert werden, die das ganze System betreffen.⁷¹

Mithilfe dieses Modells ermöglicht die Binnensicht der IP, Vermutungen zu formulieren, welche inkludierenden bzw. exkludierenden Prozesse und Strukturen, Institutionen und Akteure nicht nur die kroatische Gemeinde, sondern die ganze Ortskirche betreffen. Diese Analyse kann ich hier mittels einiger Beispiele nur exemplarisch darstellen: 1) Die Präsenz sozial Bedürftiger, arbeits- und wohnungsloser, bildungsferner, psychisch und physisch kranker Menschen im Umfeld von Gemeinden, die für diese Menschen „Sozialhilfe“ erbringen, betrifft auch Ortsgemeinden und macht das Problem von Armut und Exklusion in der ganzen Gesellschaft sichtbar. Auch Ortsgemeinden erbringen integrative Leistungen. 2) Die Frage nach dem Bezug von Gemeinden zur Gesellschaft – sei es reaktiv oder aktiv – ist ebenfalls eine Frage der Ortsgemeinden. Die Ortskirche als ganze ist von gesellschaftlichen Transformationsprozessen betroffen und steht vor der Frage, wie sie sich in deren Horizont verorten kann und soll. 3) Rückzugs- und Abschließungstendenzen als Reaktion auf Ausgrenzung und Zuschreibungen lassen sich gleichfalls in vielen Ortsgemeinden finden. Was sind die Ursachen solcher Prozesse? 4) Viele Ortsgemeinden verstehen sich ebenfalls als „Heimat“. Auch wenn dies inhaltlich nicht historisch oder national begründet wird, ist dieses Selbstverständnis ambivalent. Denn es verwirklicht aus theologischer Sicht

69 Vgl. Ilker Ataç/Sieglinde Rosenberger, Inklusion/Exklusion – ein relationales Konzept der Migrationsforschung, in: Ilker Ataç/Sieglinde Rosenberger (Hg), Politik der Inklusion und Exklusion, Wien/Göttingen (Vienna University Press) 2013, 35–52, 35.

70 Vgl. zum Folgenden Martin Kronauer, Inklusion/Exklusion: Kategorien einer kritischen Gesellschaftsanalyse der Gegenwart, in: Ataç/Rosenberger (Hg.), 21–34, 22.

71 Vgl. Kronauer, 23.

nur den halben christlichen Glauben, verstehen sich ChristInnen doch von Beginn als Gäste auf Erden und betrachten den Himmel als ihre wesentliche Heimat (Hebr 11,13; 1 Petr 2,11). 5) Wesentliche Ursachen für Rückzug und Abschottung lassen sich auch bei Ortsgemeinden in der Erfahrung mangelnder Partizipation erkennen, sei es in der Kirche von Wien⁷², aufgrund eines Mangels an gelebter Synodalität in der Katholischen Kirche (z. B. Bischofsernennungen), sei es in einer Gesellschaft, die Religion aus dem öffentlichen in den privaten Raum zu verbannen geneigt ist. 6) Schließlich ist die Frage nach der Wahrnehmung und Anerkennung von Unterschieden ebenfalls ein alle Ortsgemeinden betreffendes Thema: Es sind ja auch diese nicht alle gleich. Wie weit werden Unterschiede innerhalb und zwischen den Gemeinden wahrgenommen, wertgeschätzt und als Lernort verstanden?

Viele der Erfahrungen und Schwierigkeiten der kroatischen Gemeinde sind also möglicherweise gar nicht primär migrationsbedingt. Wohl gibt Migrationserfahrung den Phänomenen eine spezifische Färbung: Die Bedeutung der Tradition kroatischer Frömmigkeitsformen wurde erkennbar – aber welche Ortsgemeinde ändert gerne liebgewonnene Formen? Der Eindruck, vorgeführt zu werden, wurde beklagt – aber wie fühlt sich eine Ortsgemeinde bei bischöflichen Visitationen? Das Konzept der Inklusion/Exklusion verdeutlicht, dass viele der berichteten Schwierigkeiten ihre Ursachen in den Strukturen von Gesellschaft und Kirche haben und alle betreffen. Migration macht die Probleme nur deutlicher sichtbar und spitzt sie zu. Könnten die Erfahrungen der kroatischen Gemeinde nicht ein Anstoß sein, in einem nächsten Schritt nach exkludierenden und inkludierenden Dynamiken in der Ortskirche von Wien zu fragen?

9 Pastoraltheologische Reflexionen und Perspektiven

9.1 Rückfragen an bisherige theologische Kritik von Migrationsgemeinden

Die wenigen theologischen Reflexionen zur Lage der Migrationsgemeinden äußern sich primär besorgt über deren Rückzugs- und Abschottungsdynami-

⁷² Vgl. die derzeitigen Klagen vieler Ortsgemeinden über einen Mangel an Partizipation im Rahmen des diözesanen Reformprozesses, vgl. dazu die Umfrage von Paul M. Zulehner: URL: <http://www.zulehner.org/site/home/umfragezudenleitlinien?SWS=e58c057512be93647276719cf4f90724>, vom 24.11.2013.

ken. So konstatiert Mariano Delgado, dass christliche MigrantInnen in zwei Welten leben:⁷³ Während im Alltagsleben – in Arbeit, Sport, Freizeit und Schule – das multikulturelle Zusammenleben, Mischidentitäten und Mischehen zunehmend selbstverständlicher werden⁷⁴, sind sie im gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben mit „nach Muttersprachen sauber abgetrennten“ Angeboten konfrontiert, die auf diese Entwicklungen gar nicht eingehen, insbesondere in der zweiten und dritten Generation. Im Anschluss an Herbert Leuninger, den langjährig bischöflich Beauftragten für die Migrantenseelsorge im Bistum Limburg, spricht er von einer „Nebenkirche“⁷⁵ für den nicht integrierten Bevölkerungsanteil und kritisiert die deutschsprachige Pastoraltheologie, die mit einer multikulturellen Kirche und der Einwanderung als pastoraler Strukturkonstante nichts anzufangen wisse.⁷⁶ Der Dualismus der Pastoral – „hier Ortskirche, dort Migrantenseelsorger“ – habe jedenfalls ebenfalls so wenig Zukunft wie eine Ausländerseelsorge als „sentimentale Volkstumpfle“⁷⁷. Es gelte „lebendige Katholizität“ zu gestalten. Auch der Missions-theologe Arnd Bünker beobachtet im Zuge forcierter Migration ein fragwürdiges Nebeneinander von Migrations- und Ortsgemeinden.⁷⁸ Er führt es zurück auf jene gemeindeftheologischen Leit motive, die in jüngerer Zeit für den deutschsprachigen Raum bestimmend waren: die Sorge und Pflege einer als sehr stabil verstandenen Identität, die Fokussierung auf die guten Beziehungen der Gemeindeglieder zu ihren Seelsorgern (das „Gute Hirte“-Prinzip) sowie untereinander (das „Sich-Kennen-Prinzip“). Diese Kriterienlogik habe faktisch in den deutschsprachigen Ortsgemeinden zu Milieuerengungsprozessen geführt. In den Schwierigkeiten mit den Migrationsgemeinden sind sie gleichsam zugespitzt wiederzuerkennen. Begründet werden diese Kritiken 1) ekklesiologisch: Das Nebeneinander von Migrations- und Ortsgemeinden verletzt Katholizität; 2) missionstheologisch: Migrationsgemeinden tendieren wie Ortsgemeinden zur

73 Vgl. Delgado, *Lebendige Katholizität*, 596–597.

74 Für den Wiener Raum lässt sich dem nicht zustimmen. Studien zeigen, wie sehr die einheimische Bevölkerung von den MigrantInnen abgeschottet lebt, z. B. Dagmar Strohmeier/Christiane Spiel, Peer-Beziehungen in multikulturellen Schulen, in: Heinz Fassmann/Julia Dahlvik (Hg.), *Migrations- und Integrationsforschung – multidisziplinäre Perspektiven*. Ein Reader, Wien (Vienna University Press) 2012, 147–162.

75 Delgado, *Lebendige Katholizität*, 597.

76 Diesem Teil der Kritik stimme ich zu.

77 Delgado, *Lebendige Katholizität*, 598 zitiert hier José Sánchez, den ehemaligen Delegaten der spanischsprachigen Seelsorge in Deutschland.

78 Arnd Bünker, *Migration und die Diversifizierung in christlichen Gemeinden*, in: Regina Polak/Wolfram Reiss (Hg.), *Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven*, Wien (Vienna University Press) 2015, 297–320.

„Vereinsmeierei“ und vergessen ihren grenzüberschreitenden Sendungsauftrag; 3) oder im Horizont ökumenischer Theologie: Das Nebeneinander der Gemeinden verweist auf die „ökumenische Amnesie“ der Gemeinden und Kirche.

Ich halte diese theologischen Kritiken für zutreffend. Allerdings sind sie in Bezug auf die Ursachenanalyse empirisch zu wenig abgestützt. Für die kroatische Gemeinde treffen sie in dieser Form nicht zu. Die Befragung zeigt ein wesentlich komplexeres Bild der Situation. So erwecken die IP nicht den Eindruck, es ginge um eine sentimentale Pflege von Volksbrauchtum, sondern sie sind sich der Spannungen zwischen traditioneller und zeitgerechter Spiritualität wohl bewusst. Auch das Phänomen der Nebenkirche lässt sich nicht durch die schlechte Arbeit muttersprachlicher Seelsorger erklären, sondern wurzelt eher in Schwierigkeiten der integrativen und inklusiven Prozesse der Ortskirche. Diese aber betreffen die ganze Kirche. So werden die angeführten Probleme auch in manchen Ortsgemeinden sichtbar: Gemeinden, die nicht von theologisch fragwürdigen Traditionen lassen können; Seelsorger, die für junge Menschen nicht geeignet sind. Ob die gemeindetheologischen Kriterien, die Bünker anführt, tatsächlich eine so maßgebliche Rolle spielen, wäre ebenfalls empirisch zu überprüfen. Ich halte es für wahrscheinlicher, dass die Probleme der Integration und Inklusion mit der Schwäche einer Pastoral(theologie) zusammenhängen, die zu wenig strukturell und systemisch denkt. Gute Beziehungen nach innen zu pflegen führt nicht automatisch zu Binnenorientierung. Wurzelt diese nicht eher darin, dass die Kirche als Ganze eher um ihren Selbsterhalt besorgter ist als um den Dienst in der Welt? Sind es nicht geschwächte kirchliche Synodalität und Strukturen, die den Dienst in der Welt erschweren und die Wendung nach innen fördern? So können einzelne Mitglieder einer Gemeinde in ihrem gesellschaftlichen Leben stark vernetzt sein, während die Gemeinde als Ganze binnenorientiert ist. Die Abschottungsprozesse von Migrationsgemeinden spitzen demnach ein ortskirchliches Problem zu. Sie lassen sich besser verstehen, wenn man die soziologischen Dynamiken erkennt, die zu solchen Entwicklungen führen. Vor allem aber übersieht die Kritik an den Migrationsgemeinden deren Stärken und Potentiale.

9.2 Convivenz – ein Modell zur theologischen Vertiefung

Das Modell der Convivenz eignet sich zu einer theologischen Rückfrage an die Ergebnisse, worin aus der Sicht der IP der Beitrag der kroatischen Gemeinde zum Zusammenleben in Vielfalt und Verschiedenheit im Kontext einer (religiös) pluralen Gesellschaft besteht.

Das Modell wurde vom evangelischen Missionswissenschaftler Theo Sundermeier entwickelt.⁷⁹ Er formuliert drei wesentliche Dimensionen des Zusammenlebens:⁸⁰

- *Convivenz bedeutet „Leben teilen“*: einander im Alltag begleiten, einander unterstützen und helfen, miteinander in Freude und Leid unterwegs sein. Alle sind aufeinander angewiesen, insbesondere die Stärkeren auf die Schwächeren.

Die kroatische Gemeinde ist ein Ort, an dem Menschen Leben teilen, wobei die Migrationserfahrungen der Menschen und die gemeinsame Herkunft besondere Bedeutung haben. Erzählt wird von Lebensfreundschaften und den guten Vernetzungen mit der kroatischen Community. Aber bezieht sich dieses „Leben teilen“ auch auf die Umgebung der Gemeinde? Ist sie Akteurin, z. B. im Umfeld der Pfarrkirche? Wie steht es um die Vorbehalte gegenüber Orthodoxen und Muslimen? Nimmt die Ortskirche wahr, dass sie die kroatische Gemeinde braucht, um sie selbst zu werden?

- *Convivenz bedeutet wechselseitig von- und miteinander lernen*. Dabei wird nicht zwischen einem lehrenden Subjekt und einem lernenden Objekt unterschieden, sondern alle verstehen sich als Lernende. Lernen bedeutet, dass sich alle Beteiligten durch Erfahrung verändern lassen. Wissen steht dabei im Dienst des Lebens.

Versteht sich die Gemeinde als Lerngemeinschaft im Dienste des Lebens? Gibt es Orte, an denen mit Ortsgemeinden gemeinsam gelernt werden kann? Ist die Ortskirche dazu überhaupt bereit? Die IP äußern implizit Wünsche, die in diese Richtung gehen.

- *Convivenz bedeutet, miteinander zu feiern*. Im Feiern verdichtet sich der Alltag und zugleich wird dieser überstiegen. Das Fest wird zur Quelle des Zusammenlebens.

Liturgische, aber auch andere Feste, z. B. innerhalb der kroatischen Community in Wien, werden von den IP als Höhepunkte gemeindlichen Lebens geschildert. Allerdings betrifft das Feiern in diesen Erzählungen primär den

⁷⁹ Der Begriff Convivenz stammt aus Lateinamerika und meint dort zunächst das alltägliche, nachbarschaftliche Zusammenleben von Menschen in Basisgemeinden. Als Missionstheologe in Afrika stand Theo Sundermeier vor der Frage, welche Rolle christliche Gemeinden in einer religiös pluralen Umgebung spielen. Convivenz meint bei ihm das Zusammenleben christlicher Gemeinden mit den anders-religiösen, anders-kulturellen Menschen und Gemeinschaften ihrer lokalen-regionalen Umgebung. Es eröffnet Möglichkeiten, auf der Ebene des geteilten Alltags in einer pluralen Gesellschaft Zusammenleben zu erproben. Vgl. Sundermeier, *Convivenz und Differenz*.

⁸⁰ Er begründet es u. a. inkarnationstheologisch.

(kroatischen) Innenraum. Die Berichte über Feste mit der Ortskirche zeugen nicht von positiven Erfahrungen („Sonntag der Völker“, Wiesenfest).

Das Convivenzmodell lässt Stärken, Potentiale und Entwicklungsmöglichkeiten der Gemeinde erkennen. Es darf freilich nicht zur Romantisierung von Migrationsgemeinden führen, auf die die „eingeborene“ Ortskirche dann ihre Sehnsüchte nach friedlichem Zusammenleben projiziert und sich so entlastet, selbst für partizipatorische Strukturen zu sorgen. Das Convivenz-Modell muss sozialwissenschaftlich gegengelesen und im Horizont rechtlicher und politischer Strukturen in der Kirche und Gesellschaft vor Ort reflektiert werden.⁸¹ Missionstheologisch ist Convivenz kein idealistischer Appell an die Migrationsgemeinden, sondern stellt ein Modell dar, in dem die Kirche lernen kann, ihr Wesen und ihren Auftrag⁸² angemessener zu realisieren. Die Erfahrung des Fremden, die sich in der Begegnung zwischen Migrations- und Ortsgemeinden ereignen kann, spielt dabei eine theologische Schlüsselrolle.⁸³ Konkret bedeutet das u. a., dass sich die ganze Kirche durch Migration verwandeln kann und muss; die Zuwanderer eröffnen der Kirche die Möglichkeit, die eigene Sendung wieder zu entdecken: offen zu sein für das Neue, das kommt – offen zu sein für die Erfahrung Gottes, der in seiner Nähe immer auch fremd ist. Convivenz zielt nicht auf eine harmonische Idylle. Das Konzept beschreibt ein Laboratorium, in dem Menschen erproben, in Verschiedenheit miteinander zu leben, in dieser Verschiedenheit ein Entwicklungspotential und darin auch Gottes Gegenwart erkennen zu lernen – mit all den Konflikten, die dazu gehören.

9.3 Zusammenfassung

Die Ergebnisse der Befragung zeigen die wichtigsten Bedeutungen der kroatischen Gemeinde aus der Sicht der IP: Braucht es dazu eigens eine Migrations-

81 Diese Aspekte sind bei Sundermeier kein Thema. Ich entfalte sie im Rahmen meiner Habilitation im Kontext Europas. So gehört zu meinem Verständnis von Convivenz auch die Entwicklung von Recht, (partizipatorischen) Strukturen und (politischen) Prozessen, die das Zusammenleben in Verschiedenheit fördern. Dabei wird auch eine platte Dichotomie zwischen „hier Ortsgemeinden – da Migrationsgemeinde“ fragwürdig, da sich Verschiedenheit als Kernfrage des Zusammenlebens nicht an der Grenze zwischen diesen Gemeinden festmachen lässt, sondern alle menschlichen Beziehungsformen betrifft.

82 Vgl. *Lumen Gentium* 1: Zeichen und Werkzeug der Vereinigung mit Gott und der Einheit der Menschen untereinander zu sein.

83 Sundermeier hat daher auch eine Xenologie entwickelt.

gemeinde? Wären auch andere Modelle der Integration in die Ortskirche denkbar, wie vielfach gefordert wird?

Aufgrund der Sprache, der Vertrautheit mit Frömmigkeitsformen, die in der Ortskirche nicht anerkannt werden, vor allem aber aufgrund der mangelnden Akzeptanz der Gemeinde durch die Ortskirche ist derzeit eine solche Migrationsgemeinde notwendig. Die mangelnde Anerkennung von Unterschieden – bedingt durch Lebenserfahrung, Geschichte, Kultur usw. – lässt es nicht zu, sich anderweitig in die Ortskirche einzubringen. Es gibt nur die Möglichkeit, die kroatische Gemeinde oder gar keine Gemeinde zu besuchen. Zudem scheint nicht per se die Existenz einer anderssprachigen Gemeinde, die sich von der Umgebung unterscheidet, die Ursache von Kommunikations- und Integrationsproblemen zu sein, sondern eher die mangelhaften integrativen und inklusiven Prozesse in der Ortskirche. Warum sollten Menschen, denen ihre Herkunft und Geschichte bedeutsam ist, nicht einen eigenen Raum dafür pflegen dürfen, solange die Pflege nicht primär der (religiösen oder nationalen) Selbstvergewisserung⁸⁴, sondern der Weiterentwicklung dient (Aufarbeitung der Leidensgeschichten, Versöhnung usw.) und zugleich strukturell Partizipation mit der Ortskirche gesichert ist?

Die kroatische Gemeinde birgt über ein reiches Potential an unausgeschöpften Möglichkeiten, die sie selbstbewusst in die Ortskirche einbringen kann und soll. Aufdringlich sichtbar wird in den Gesprächen freilich die Abwesenheit eines diözesanen pastoralen Konzepts, das die dringend nötigen Integrations- und Inklusionsprozesse in der Diözese (nicht nur der Migrationsgemeinden) strukturiert fördert. Wie werden beispielsweise die Migrationsgemeinden in den derzeit laufenden Strukturreformprozess der Erzdiözese Wien einbezogen?⁸⁵ Die zentralen Aufgaben sehe ich dabei 1) in der Förderung von Partizipation auf allen Ebenen: Ist z. B. jemand aus der kroatischen Gemeinde im Dekanatsteam oder in den kategorialen Einrichtungen der Erzdiözese vertreten? 2) in der Entwicklung von Formen öffentlicher Wahrnehmung und Anerkennung, z. B. bei diözesanen Veranstaltungen gezielt zu Statements oder Mitgestaltung eingeladen werden; 3) in der Förderung von Orten des Von- und Miteinander-Lernens; 4) in der Stärkung des Bezugs zur Gesellschaft und der politischen Diakonie sowie 5) in der Förderung eines ökumenischen Bewusstseins und 6) der Frage, wie die Ortskirche mit Unterschieden (auch in ihrem Inneren) umgehen kann.

Die Herausforderungen werden für alle Seiten mit Scham, Schmerz und Konflikten verbunden sein. Orts- und Migrationsgemeinden werden Vorurteile,

⁸⁴ Das müssten sich aber auch Ortsgemeinden fragen.

⁸⁵ So waren die anderssprachigen Gemeinden z. B. bei den ersten Versammlungen der sogenannten Apostelgeschichte 2010, die den Reformprozess geistlich eröffneten, gar nicht vertreten und wurden erst später eingeladen.

Denkweisen und Praxisformen aufgeben müssen. Aber die Auseinandersetzung mit Migration kann für die Einzigartigkeit menschlicher Schicksale und die Vielfalt katholischer Identitäten sensibilisieren. Anderssprachigen Gemeinden können die Ortskirche von Wien anregen, miteinander zu einer lernenden Kirche zu werden. *Erga migrantes Caritas Christi* formuliert diese Chance so: „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 Volk zusammenfasst und so allen den Glauben an denselben Herrn verleiht und aufruft zur selben Hoffnung.“⁸⁶

86 *Erga migrantes caritas Christi* 103.