

# Rassismus und Anerkennung als politische und strukturelle Herausforderung

Regina Polak

## 1. Einleitung und Aufbau

Sie ist eine bittere Realität für Menschen mit Migrationsgeschichte: die Asymmetrie in den Beziehungen zwischen den Alteingesessenen und den Neuangekommenen. Auch die katholischen Migrantinnen und Migranten in der Kirche des deutschsprachigen Raumes müssen sie am eigenen Leib schmerzhaft erfahren.

Insbesondere Menschen mit anderer als weißer Hautfarbe oder ausländischem Akzent stoßen immer wieder an eine unsichtbare Wand. Sie sind mit einer sozialen Schieflage konfrontiert, die im Alltag eine Begegnung auf Augenhöhe verhindert. Selbst der Besitz einer Staatsbürgerschaft der neuen Heimat und die Teilhabe an deren Rechten ändern kaum etwas an der mehr oder weniger subtil vermittelten Botschaft, dass sie lebenslänglich „die Anderen“, sogar die „Fremden“ bleiben.

Auch im kirchlichen Leben werden sie „übersehen“, z. B. wenn es um die Verteilung verantwortungsvoller Aufgaben geht. Ihre pastoralen Anliegen werden nicht erfragt, „überhört“ oder weniger ernstgenommen. Gönnerhafte Aussagen wie „Du kannst aber schon gut Deutsch!“ oder Fragen wie „Wann kehren Sie denn wieder in ihre Heimat zurück?“ gehören zu einer erlebten Normalität, in der sie immer wieder zu spüren bekommen, dass sie nicht wirklich dazu gehören. Diese „Normalität“ ist für anderssprachige, „migrantische“ Katholikinnen und Katholiken auch gegeben, wenn deren Religiosität mehr oder weniger explizit als „vormodern“ bewertet wird oder sie zwar bei Festen und Feiern ihre „exotischen“ kulturellen Traditionen vorführen „dürfen“, aber in der Entscheidung des pastoralen Kurses einer Ortskirche strukturell nicht mitspracheberechtigt sind.

Mit seinem Symposiumsthema spricht Tobias Keßler ein gravierendes Problem an. Zu Recht konstatiert er, dass Diversity-Management oder die Beschwörung des Reichtums kultureller Vielfalt offenkundig nicht ausreichen, um diese Asymmetrie in den Beziehungen zu beseitigen. Mit einem kommunikationstheoretischen Ansatz – dem Werte- und Entwicklungsquadrat von Friedemann

Schulz von Thun – bietet er einen lösungsorientierten Ansatz, wie man das Problem in der pastoralen Praxis angehen kann.<sup>1</sup>

Offen aber bleiben Fragen: Worum handelt es sich bei diesem Phänomen der Asymmetrie? Welches sind seine Ursachen? Und welchen Beitrag kann die Praktische Theologie leisten, um dieses Phänomen besser zu verstehen und zu bekämpfen? Diesen Fragen werde ich im folgenden Beitrag nachgehen. Dies geschieht in drei Schritten:

- *Kairologie*: In einem ersten Schritt werde ich im Rahmen einer Situationsanalyse die These formulieren, dass es sich bei diesem Phänomen um eine Form des auch im deutschsprachigen Raum vorfindbaren strukturellen Rassismus handelt, an dem auch die Kirche teilhat. Damit verbindet sich ein Mangel an struktureller Anerkennung, der sich dann auch auf der Ebene des alltäglichen Zusammenlebens spiegelt – selbst bei wohlmeinenden Alteingesessenen, die persönlich keine rassistischen Einstellungsmuster aufweisen. Ich siedle dabei die Thematik in einem größeren, gesellschaftspolitischen Kontext an. Diese Analyse nimmt den größten Teil des Beitrages ein, da ein vertieftes Verständnis des Phänomens, seines Kontexts und seiner Ursachen unabdingbar zu seiner Bearbeitung ist.
- *Kriteriologie*: Aus der Sicht des christlichen Glaubens werde ich zeigen und begründen, dass die Kirche aus *theologischen* Gründen verpflichtet ist, strukturellen Rassismus und die Verweigerung von Anerkennung zu bekämpfen – und zwar nicht nur auf individuelle, sondern auch auf sozialetische und politischer Ebene – und zwar innerhalb wie außerhalb der Kirche. Ohne diese „theopolitische“ Perspektive kann sich langfristig auch trotz besten Willens und guter Absichten das Zusammenleben von Gläubigen mit und ohne Migrationsgeschichte nicht nachhaltig zu einer Konvivenz auf Augenhöhe verändern. Ich skizziere daher in diesem Abschnitt die aus meiner Sicht zentralen theologischen Grundlagen für dieses Anliegen.
- *Praxeologie*: Einige Impulse, was die theoretischen Überlegungen des Beitrages für den pastoralen Alltag bedeuten können, schließen den Beitrag ab.

## 2. Hermeneutische Vorbemerkung

Da ich als Mitglied der Mehrheitsgesellschaft sowohl gesellschaftlich als auch kirchlich zu den Alteingesessenen gehöre, ist anzunehmen, dass auch ich nicht

---

1 Vgl. Keßler: Ich sehe was, was du nicht siehst (in diesem Band), 22–25.

frei von rassistischen Vorurteilen bin. Ich profitiere ein Leben lang von den Selbstverständlichkeiten einer Gesellschaftsordnung, in der Menschen wie ich allein aufgrund ihrer Zugehörigkeit und Herkunft ein Mehr an Anerkennung erfahren. Noch vor jeder Leistung gehöre ich gleichsam „dazu“ und gilt meine Kultur als Normalität und Norm, an der sich die Zugewanderten zu messen haben. Ich muss meine Anwesenheit und meine Ansprüche an Gesellschaft und Kirche nicht rechtfertigen und habe selbstverständlich Anteil an deren Gestaltung. Erfahrungen, die mir Nicht-Zugehörigkeit aufgrund meiner nationalen oder kulturellen Herkunft signalisieren, sind mir fremd – selbst dann, wenn meine Teilhabevorstellungen und Gestaltungsvorschläge in Gesellschaft oder Kirche auf Kritik, Ablehnung und Widerstand stoßen. Meine Erfahrungen von Differenz und verweigerter Anerkennung beziehen sich nicht auf meine Kultur und Herkunft.

Mit welchem Recht also kann und darf ich mich diesem Thema widmen? Ja, kann ich aufgrund dieses Mangels an strukturellen Exklusionserfahrungen überhaupt nur annähernd verstehen, wie es jenen ergeht, für die solche Erfahrungen alltäglich sind?

Wenn ich mich also diesem Thema aus meiner Position der Sesshaften widme, muss ich mir der Macht und Grenzen meiner Perspektive bewusst sein. Ich muss wahrnehmen, dass meine Stimme mehr Macht und Gewicht hat – aufgrund der schlichten Tatsache, dass ich in Kirche und Gesellschaft zur Mehrheit gehöre, „weiß“ bin, selbstverständliche Rechte habe und allein durch meine akademische Stellung hohe Anerkennung erfahre. Ich muss mir bewusst sein, dass ich zu vielen migrationspezifischen Erfahrungen keinerlei Zugang habe. Jede Fehleinschätzung hat gravierende Folgen und Auswirkungen – insbesondere für jene, für die ich mich einsetze.

Damit ist ein zentraler Punkt angesprochen: Ich verstehe meine Überlegungen als Anwaltschaft für jene, die an der Asymmetrie von Beziehungen leiden. Ich setze mich *für* sie ein. Dies ist eine höchst ambivalente Position, da sie durchgängig mit einem Mehr an Macht verbunden ist. Sie birgt ohne Zweifel zahlreiche Möglichkeiten. Wenn ich über diese Thematik mit „meiner“ Mehrheitsgesellschaft spreche, hat dies in der Regel mehr Gewicht als dieselben Aussagen getätigt von jemandem, der von Diskriminierung und Ausschluss selbst betroffen ist. Ich kann mich mit dieser Macht für Menschen mit Migrationsgeschichte stark machen und deren Erfahrungen und Anliegen sichtbar machen. Zugleich bringt diese Position auch mindestens zwei Gefahren mit sich. Zum einen kann diese Art der Pro-Existenz den Neuangekommenen gegenüber übergriffig und bevormundend sein. Sie kann den Mangel an Anerkennung verdoppeln sowie den strukturellen Rassismus bestätigen – zwar ungewollt und gut gemeint, aber faktisch. Zum anderen bin ich aufgrund der Zugehörigkeit zur Mehrheitsgruppe in Gesellschaft und Kirche nicht angemessen in der Lage, die

Erfahrungen und Anliegen von Menschen mit Migrationsgeschichte authentisch zum Ausdruck zu bringen. Ich kann diese zwar repräsentieren, aber diese Repräsentation hat Grenzen, derer ich mir bewusst sein muss.

Innerhalb dieser Grenzen und mir der Ambivalenz meiner Anwaltschaft bewusst, ist es freilich durchaus möglich und auch notwendig, sich solidarisch an die Seite der Zugewanderten zu stellen. Diese Solidarität hat einen hohen symbolischen Wert und wird von migrantischer Seite auch explizit gewünscht und eingefordert. Es handelt sich in gewissem Sinn um einen „politischen Akt“, d. h. in meinem Verständnis, einen öffentlichen Beitrag zum gerechten und friedlichen Zusammenleben in Verschiedenheit in Gesellschaft und Kirche zu erbringen. Ich kann die Erfahrungen und Anliegen von Migrantinnen und Migranten in und für meine Gesellschaft und Ortskirche übersetzen und verständlich machen.

Dazu aber muss ich in gewissem Sinn mehrsprachig sein, d. h. die Themen und Anliegen von Migranten aus *deren* Perspektive sehen und benennen lernen und in die Sprache und Kultur der Mehrheit transferieren. Dafür ist es notwendig, dass meine *Pro*-Existenz in der *Kon*-vivenz mit ihnen gründet. Ich kann meine Anwaltschaft nur dann annähernd gerecht verwirklichen, wenn ich mein Leben mit Migranten teile und mein Handeln darauf zielt, mich letzten Endes selbst überflüssig zu machen. Denn das Ziel jeglicher Anwaltschaft besteht darin, dass jene, für die man sich einsetzt, am Ende selbst frei und ermächtigt sind, als voll anerkannte Mitglieder in Gesellschaft und Kirche für sich selbst zu sprechen.

Bis dahin ist Anwaltschaft als Form christlicher Stellvertretung freilich möglich und notwendig: mit all den unangenehmen Folgen, die das auch für mich haben kann: von Seiten der Mehrheitsgruppe dann ebenso ignoriert oder angefeindet zu werden wie von jenen, für die ich mich einsetze, kritisiert zu werden. Anwaltschaft kann einen zwischen alle Stühle bringen.

Als „Role-Model“ kann ich mich in diesem Vorgehen in gewissem, begrenzten Sinn auf die Figur des Mose beziehen. Als Prinzensohn am ägyptischen Pharaonenhof aufgewachsen, hatte auch der zukünftige Befreier der Hebräer Anteil am reichen Kultur- und Bildungsschatz dieses Imperiums und genoss wohl entsprechende Privilegien. Erst seine Flucht als Mörder zu den Midianitern und die bitteren Erfahrungen eines Lebens in der Fremde ließen ihn die Erfahrungen von Menschen am unteren Ende der gesellschaftlichen Hierarchie verstehen und seine Aufgabe als Fürsprecher und Kämpfer für die Freiheit erkennen und annehmen. Was ihn dafür in besonderer Weise qualifizierte, war seine kulturelle Mehrsprachigkeit: Mose kannte die religiöse und politische Ordnung, die Kultur und Sprache sowie die Regeln Ägyptens aus eigener Erfahrung. Vor allem aber war er in dem Bewusstsein aufgewachsen, dass er als adoptierter „Ägypter“ ein vollwertiger Mensch war – eine Kraft und Würde, die man ihm auch nicht nehmen konnte, als er verstand, dass er zu jenen gehörte, denen man diese Würde und Anerkennung absprach.

Freilich ist die Analogie mit Blick auf mein Leben begrenzt. Ich gehöre mittlerweile zur gebildeten Oberschicht der Gesellschaft. Doch das war nicht immer so: Ich bin in sozial schwierigen Verhältnissen und einem sogenannten bildungsfernen Milieu aufgewachsen. Aber das österreichische Bildungssystem hat mir neben vielen Kenntnissen und Qualifikationen ermöglicht, meine eigene Würde und meine Rechte zu erkennen. Und doch war dies nur aufgrund meiner Staatsbürgerschaft möglich, die mir den Zugang zu diesem Aufstieg ermöglicht hat. Zugewanderten Menschen fehlt diese Möglichkeit oft. Die Erinnerung an meine eigene Geschichte gibt mir die Kraft, mich dafür einzusetzen, dass Zugehörigkeit und Anerkennung auch deren Rechte werden. Das verbindet mich dann auch mit Mose: das Selbstbewusstsein der eigenen Würde und Rechte dank der Zugehörigkeit zur machtvollen Mehrheit – aber auch die Erfahrung, dass es Menschen gibt, denen diese Selbstverständlichkeiten verweigert werden, einfach deshalb, weil sie zu einer nicht anerkannten gesellschaftlichen Gruppe gehören. Auch wenn die Bewegungsrichtung also eine andere ist, so ist Mose als Gründungsvater des biblisch bezeugten Glaubens dann auch eines meiner Vorbilder, die mich gelehrt haben, dass im Volk Gottes kein Platz ist für Diskriminierungen und Exklusion von Gruppen, die qua Herkunft und Kultur als „nicht-zugehörig“ abgewertet werden.

### **3. Kairologie: Struktureller Rassismus und Mangel an Anerkennung als Herausforderung in Gesellschaft und Kirche**

#### **3.1 Asymmetrische Machtverhältnisse in Gesellschaft und Kirche als Kontext asymmetrischer Beziehungen**

Die Erfahrung asymmetrischer Beziehungen auch in der Kirche hängt zuinnerst zusammen mit den asymmetrischen Machtverhältnissen in der Gesellschaft, deren Teil die Kirche immer auch ist. Ob einem dies gefällt oder nicht: Von diesen Machtverhältnissen ist immer auch das kirchliche Innenleben geprägt. Die Gläubigen legen die gesellschaftlichen Prägungen und Wahrnehmungsmuster, in denen sie aufgewachsen sind, nicht einfach bei der Kirchentür ab. Vielmehr eröffnet die Kirche den Raum, auf der Basis des christlichen Glaubens defizitäre gesellschaftliche Prägungen im Licht des Evangeliums zu reflektieren, zu kritisieren, zu läutern und zu verändern.

Macht ist eine relationale Wirklichkeit, kein ontologisches, objektiv vorfindbares Mysterium.<sup>2</sup> Macht ist in meinem Verständnis der Handlungsspielraum, über den Menschen verfügen, um den je eigenen Willen, die je eigenen Anliegen und Interessen durchzusetzen. Diese Handlungsspielräume sind freilich von verschiedener Qualität und Quantität: Persönliche Begabungen, der Zugang zu materiellen, geistigen sowie kulturellen Ressourcen, sozialer Status, soziale Beziehungen und Netzwerke, politische Einflussmöglichkeiten und Rechte können Handlungsspielräume weiten oder einschränken. Zugewanderte verfügen in ihrer neuen Heimat in der Regel in diesem Sinn über wenig Macht. Dies macht sie zu einer höchst vulnerablen Gruppe. In der Kirche haben zwar alle Gläubigen an allen Orten der Welt kraft der Taufe die gleichen Rechte, aber die Dynamiken der Macht wirken auch in ihr. So erleben sich zugewanderte Gläubige in christlichen Gemeinden der Ortskirche oft als Christinnen und Christen zweiter Klasse.

Mit dem Thema Macht betritt man *eo ipso* immer auch einen politischen Raum, sei dies bewusst oder nicht, d. h. jenen öffentlichen Raum, in dem Menschen in ihrer irreversiblen Verschiedenheit darum ringen, wie dieser gemeinsame Lebensraum geteilt und gestaltet werden soll. Dieser Raum ist daher maßgeblich durch immer schon vorgegebene Strukturen der Macht geprägt, die die Beziehungen in ihm ordnen, d. h. dem Einzelnen Handlungsspielräume eröffnen oder verschließen. Diese Machtordnungen sind immer auch politische Ordnungen, aufgespannt u. a. durch Rechte und Strukturen der Anerkennung, wie sie im Binnenraum, aber auch durch den größeren gesellschaftlichen Kontext vorfindbar sind. Aus christlich-ethischer Sicht stehen diese Ordnungen immer unter dem Anspruch, auf je größere Gerechtigkeit für den Einzelnen und dessen soziale Beziehungen hin transformiert zu werden. Dabei gilt eine besondere Aufmerksamkeit den in der jeweiligen Ordnung Marginalisierten.

### 3.2 Struktureller Rassismus als politische Ordnung

Im Anschluss an sozialwissenschaftliche Forschung stelle ich nun die These auf, dass diese gesellschaftlichen Ordnungen auch in Europa durch strukturellen Rassismus gekennzeichnet sind.<sup>3</sup> Trotz des Selbstverständnisses der Europäischen Union, die sich auf die Werte „Achtung der Menschenwürde, Freiheit,

---

2 Meine Überlegungen zur Frage der Macht sind inspiriert von Arendt: *Macht und Gewalt* (2008).

3 Vgl. z. B. Bruder/Bialluch/Berghold: *Migration und Rassismus: Politik der Menschenfeindlichkeit* (2017); Bühl: *Rassismus: Anatomie eines Machtverhältnisses* (2016); Castles: *Migration und Rassismus in Westeuropa* (1987).

Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören“<sup>4</sup> gründet und einen ambitionierten Einsatz nationaler und internationaler zivilgesellschaftlicher Organisationen auszeichnet, ist struktureller Rassismus für viele Menschen, insbesondere für Migrantinnen und Migranten von niedrigem sozialen Status und nicht-weißer Hautfarbe, nach wie vor erlebte Alltagsrealität.

Dazu ist es zunächst wichtig zu verstehen, dass es sich beim Phänomen des strukturellen Rassismus trotz seiner (sozial)psychologischen Dimensionen nicht um eine gleichsam angeblich „natürliche“, d. h. angeborene Fremdenfeindlichkeit handelt. Ebenso wenig dürfen wir uns unter Rassisten und Rassisten ausschließlich hasserfüllte und vor Zorn geifernde Menschen vorstellen. Vielmehr ist Rassismus aus historischer und politikwissenschaftlicher Perspektive ein politisches Ordnungssystem, das auf der Basis von Differenzlinien, die entlang sozialer, biologischer, kultureller, ethnischer und religiöser Trennlinien von Seiten der Mehrheitsgesellschaft gezogen werden, Menschen in wertvollere und nützlichere und weniger wertvolle bzw. nützliche einteilt.<sup>5</sup> Letztere werden sodann zu „Anderen“ oder gar „Fremden“ erklärt, womit Nicht-Zugehörigkeit signalisiert wird. Eine solche „Ordnung“ dient in einem nächsten Schritt dazu, Ignoranz, Abwertung, Diskriminierung, Ausgrenzung oder gar Ausrottung zu legitimieren.

Die Normalität von Unterschieden wird also durch ideologische Auf- und Abwertungsprozesse in eine hierarchische Rangordnung gebracht. Dabei wird die Mehrheitsgruppe als höherwertig definiert, und alle unerwünschten und negativen Eigenschaften werden im Zuge einer Abspaltung pauschal den „Anderen“ und „Fremden“ zugeschrieben. Diese Zuschreibungspolitik ordnet dann die zwischenmenschlichen Beziehungen und bietet über die Kreation von Sündenböcken, auf die alle sozialen und gesellschaftlichen Probleme projiziert werden, Entlastung von Angst, Aggression und Hass. Die Analyse politischer, ökonomischer oder rechtlicher Ursachen gesellschaftlicher Probleme gerät in den Hintergrund. Eine rassistische Ordnungspolitik macht es überdies unnötig, sich auf die Begegnung mit jeweils einzigartigen Personen einzulassen, da man aufgrund der Zugehörigkeit von Menschen zu einer sozialen, biologischen, kulturellen, ethnischen und religiösen Gruppe die Eigenschaften eines Menschen ohnedies zu kennen glaubt. Rassismus ermöglicht die Rechtfertigung der Abwertung und Exklusion von Menschen. Er forciert gesellschaftliche Segregation und fördert Entsolidarisierung mit Minoritäten und marginalisierten Gruppen.

Die Folgen dieser Ordnung des politischen Raumes bekommen allerdings nicht alle Minderheiten zu spüren. Er richtet sich vor allem gegen jene, die

---

4 Europäische Union: Vertrag über die Europäische Union (EUV) (2009).

5 Vgl. z. B. Geulen: Geschichte des Rassismus (2014).

bereits in der Geschichte als weniger nützlich, minderwertig, asozial, nicht lebenswert oder als nicht-zugehörige, andersartige Fremde definiert werden. Daher sind Menschen aus sozial niederen Schichten, Menschen mit anderer als weißer Hautfarbe, Menschen mit anderer als heterosexueller Orientierung, anderer Kultur und Sprache, anderem religiösem Selbstverständnis als dem der Mehrheit auch heute in besonderer Weise betroffen. Weiße Expats, i. e. wirtschaftlich erfolgreiche Migrantinnen oder Migranten oder gesellschaftliche Eliten, die in der Regel ebenfalls Minderheiten darstellen, sind deutlich weniger betroffen.

Rassismus ist ein geschichtlich gewordenes und politisches Phänomen. Als struktureller Rassismus kann er, muss er sich aber nicht ausschließlich in abwertenden Vorurteilen gegenüber Menschen anderer Hautfarbe oder kultureller Herkunft äußern. Er zeigt sich auch dort, wo Mitglieder der weißen Mehrheitsgesellschaft aufgrund der Tatsache, dass sie Staatsbürger sind, selbstverständlich Zugang zu Ressourcen, Privilegien und Rechten haben, die Zugewanderten verwehrt sind. Er wird erfahrbar, wenn die Beispielgeschichten in Schulbüchern nur von Kindern mit deutschem Vornamen erzählen, obwohl in der Klasse auch Kinder mit türkischem, kroatischem oder iranischem Namen sitzen. Er wird erlebbar, wenn in den Liturgien der Ortskirche die Sprachen, Rituale und Spiritualitäten der anderssprachigen Gemeinden schlichtweg nicht vorkommen. Er wird erlebbar, wenn in einer christlichen Gemeinde die Biographien und Geschichte anderssprachiger Katholikinnen und Katholiken unbekannt sind.

Die Unsichtbarkeit bzw. Nicht-Wahrnehmung einer rassistischen Ordnung durch die Mehrheitsgesellschaft führt dazu, dass auch wohlmeinende und sich gegen Diskriminierung einsetzende Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche oft nicht bemerken, wie sehr sie selbst von den Ordnungs- und damit verbundenen Wahrnehmungsmustern des Rassismus geprägt sind. Zum Ausdruck kommt diese wirkmächtige Realität aber dann eben in jenen schmerzlich erfahrbaren asymmetrischen Beziehungen.

Da der politische Ordnungsraum gleichsam die Luft ist, in der man zu leben gelernt hat, kann man ihn auch nicht ohne weiteres und mit noch so gutem Willen durch gute persönliche Beziehungen verändern. Auch wenn man seine Strukturen und Dynamiken ausblendet, prägt er die Wahrnehmungsmuster aller Beteiligten und formt den Habitus des Auftretens im öffentlichen Raum. Infolgedessen lebt die Mehrheitsgruppe im selbstverständlichen Bewusstsein, dass dieser Raum ihnen „gehört“, während die Migrantinnen und Migranten das durchgängige Gefühl bekommen können, immer nur geduldete Gäste zu sein. Solche Dynamiken lassen sich auch im kirchlichen Raum beobachten, nicht zuletzt bei Konflikten um Raumnutzung in Pfarren, dem Miteinander-Teilen oder dem Verschenken von Kirchen an anderssprachige Gemeinden oder der Verteilung von Ressourcen und Personal.



Die erste und schmerzvolle Aufgabe in der Pastoral besteht daher darin, diese politisch geprägten Raumordnungen und die damit verbundenen stillen Prägungen erst einmal wahrnehmen zu lernen und zu benennen. Gute und wertschätzende Beziehungen sind dafür eine wichtige und notwendige Bedingung, sie können diese Realität aber nicht auslöschen. Der Einsatz für eine Transformation der Ordnungsverhältnisse innerhalb und außerhalb der Kirche ist deshalb ein folgerichtiger und notwendiger zweiter Schritt.

Die Zugewanderten bieten den Autochthonen daher eine große Chance. Mit ihren Problemen konfrontieren sie letztere mit der eigenen, unbewussten Ordnung und deren Normen und Regeln, die oft ja auch den Mitgliedern der Mehrheit schaden. Raumnutzungsmonopole, abgeschlossene Gruppen, Abwertung anderer Gruppen oder ein Mangel an Partizipation und Kommunikation sind ja auch ein Phänomen innerhalb der Mehrheitsgesellschaft.<sup>6</sup> Migrantinnen und Migranten sind in diesem Sinn eine „Sehhilfe“<sup>7</sup>, ein „Spiegel, in dem sie [scil. die Einheimischen, RP] sich, wenn auch verzerrt, selbst sehen können“<sup>8</sup>. Sie sind Botschafter, die der Mehrheit neue Gelegenheiten des Lernens über sich selbst eröffnen und dazu beitragen können, das gemeinsame Zusammenleben gerechter für alle zu gestalten.

### 3.3 Struktureller Rassismus als geschichtliches Erbe

Die Normalität des strukturellen Rassismus, in dem Menschen wie ich aufgewachsen sind, ohne ihn zu bemerken,<sup>9</sup> ist nicht im luftleeren Raum entstanden.

---

6 Eine solche Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft aus der Perspektive der Migrantinnen und Migranten nennt man in der Politikwissenschaft einen inklusionstheoretischen Zugang. Diese Inklusionstheorie besagt, dass man mit Hilfe der Schwierigkeiten von und mit Migrantinnen und Migranten die Akteure, Prozesse, Institutionen und Praktiken identifizieren kann, die auch Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft diskriminieren oder exkludieren. Vgl. Ataç/Rosenberger: Politik der Inklusion und Exklusion (2013).

7 Vgl. Bünker: Migrationsgemeinden als Sehhilfe. Überlegungen zur veränderten Realität des Christlichen in Mitteleuropa (2011), 85–92.

8 Flusser: Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit (2000), 30.

9 Ein Beispiel: Erst jüngst habe ich mir einen meiner Lieblings-Kriminalfilme aus meiner Jugendzeit wieder angesehen: Agatha Christie's „Tod auf dem Nil“ mit Sir Peter Ustinov in der Hauptrolle. Was ich dort zu sehen bekam, mir als jungem Menschen aber als „ganz normal“ erschien, erschreckte mich zutiefst: Die weiße britische Upper-Class auf Kreuzfahrt in Ägypten, geprägt vom Habitus des British Empire, umgeben und bedient von einem dümmlich lispelnden Ägypter, der immerhin der Besitzer des Schiffes ist, und namenlosen ärmlichen, schmutzigen und dunkelhäutigen Dienern und Bettlern. So lernt man die Normalität des Rassismus. Spannend ist nur die Geschichte der Weißen in diesem Film. Die Nicht-Weißen hinterlassen nicht mehr als Bilder von Menschen ohne Geschichte.

Sie ist eine Erbschaft des modernen Rassismus: eine nach der Aufklärung entstandene theoretische Erfindung der Kollaboration zwischen wissenschaftlichen und politischen Eliten, die eine Weltsicht auf dem Primat naturwissenschaftlicher und biologischer Forschung postulierte.<sup>10</sup> Mit seiner Unterstützung konnte man im Zeitalter des Kolonialismus und seiner Entdeckung der Vielfalt der Menschen und Völker die gesellschaftliche Ordnung und die damit verbundene Verteilung von Macht, Ressourcen und Rechten begründen und legitimieren. Der Rassismus ist demzufolge kein Resultat einer vermeintlichen Tatsache, dass es Menschen verschiedener Hautfarbe gibt, auf die dann insbesondere die schlecht gebildeten Unterschichten mit Ablehnung und Hass gleichsam „natürlich“ reagieren müssten. Vielmehr entsteht in dieser Zeit eine Wissenschaft, die dazu dient, die Höherwertigkeit des weißen, europäischen Menschen und insbesondere seiner Eliten zu argumentieren und beizubehalten. Der moderne Rassismus diente dazu, Diskriminierung, Ausbeutung, Exklusion und im 20. Jahrhundert sogar Vernichtung zu rechtfertigen. Er war eine weltanschauliche Ideologie und politische Praxis, eng verbunden mit dem Imperialismus, geschaffen und gefördert von den damaligen europäischen Eliten.

Man darf daher nicht vergessen, dass der Rassismus eben nicht nur eine krude Erfindung der Nationalsozialisten war, sondern im 19. Jahrhundert eine international hochrenommierte und -dotierte Wissenschaft darstellte. Auch Thomas Jefferson, der in der *Declaration of Independence* 1776<sup>11</sup> die Gleichheit aller Menschen postulierte, ließ unzählige schwarze Sklaven auf seinen Ländereien arbeiten und sich die Legitimität seines Handelns dadurch wissenschaftlich absichern, dass die Schwarzen ohnedies keine vollwertigen Menschen seien.

Rassismus gibt es also, weil es Rassisten gibt: Menschen, die eine Gesellschaftsordnung für legitim halten, in der es Menschen von unterschiedlichem Wert für die Gesellschaft gibt. Auf der Basis eines solchen Glaubens ist sodann der Ausschluss der als minderwertig betrachteten Menschen gerechtfertigt. Im 20. Jahrhundert wurde diese Ideologie von den Nationalsozialisten dann gleichsam „nur“ mehr in die Tat umgesetzt und führte unter staatlicher Führung zur Ermordung von sechs Millionen Juden und Hunderttausenden als rassistisch „minderwertig“ definierter Menschen.

Vielleicht ist dieser mörderische Tiefpunkt des Rassismus einer der Gründe, warum man im deutschsprachigen Raum in bevorzugter Weise von Fremdenfeindlichkeit, Fremdenangst, Intoleranz, nicht aber von Rassismus spricht, wenn es um die Abwertung und den Ausschluss von Menschen aus der Gesell-

---

10 Vgl. Geulen: *Geschichte des Rassismus* (2014).

11 Jefferson: *Declaration of Independence* (1776).

schaft spricht.<sup>12</sup> Wer möchte angesichts dieser Geschichte gerne als Rassist bezeichnet werden – erst recht in der Kirche?<sup>13</sup>

Nach den Zivilisationsbrüchen des 20. Jahrhunderts wurde die zunächst biologische Weltsicht des Rassismus beendet, die menschliches Leben in „lebenswertes“ und „unwertes Leben“ einteilte. Der Schock saß tief. Der Einsatz für die Menschenrechte begann. Die Europäische Union wurde gegründet. Der Kampf gegen Diskriminierung und Rassismus wurde institutionell in zahlreichen Organisationen, wie der UNO, der OSZE, der Europäischen Agentur für Menschenrechte oder der Kommission der Europäischen Union zur Bekämpfung von Rassismus und Intoleranz verankert und hat das Bewusstsein zahlreicher Menschen nachhaltig verändert. So sind laut der Euro-Barometer-Studie „Diskriminierung in der Europäischen Union“<sup>14</sup> (2019) die Europäerinnen und Europäer durchaus toleranter geworden, freilich mit erheblichen nationalen Unterschieden.

Zugleich zeigen empirische Studien, wie die Europäische Wertestudie, dass fremdenfeindliche Einstellungen nach wie vor und konstant zur Ausstattung vieler Europäerinnen und Europäer gehören. Denn weder das geistige noch das politische Erbe des Rassismus sind zu Ende. Zeitgenössische Vorstellungen von der steten Pflicht zur Selbstoptimierung des Menschen bergen als Schattenseite die gesellschaftliche Abwertung von altem oder behindertem Leben und fördern die Einstellung, dass ein Leben, das von Leid, Krankheit und Sterben geprägt ist, nicht lebenswert sei. Die rechtliche Zulassung von aktiver Sterbehilfe und assistiertem Suizid in einigen europäischen Ländern sind dafür ein beunruhigendes Signal, das an die Doktrin vom lebens(un)werten Leben erinnern kann. Nicht ohne Grund haben der Soziologe Zygmunt Bauman und der Philosoph Vilém Flusser darauf hingewiesen, dass weder die Ideologien noch die politischen Strukturen, die zur Schoah geführt haben, nach 1945 von der Erde verschwunden seien. Die Schoah sei vielmehr ein Produkt der Moderne gewesen und wurde in hochentwickelten Zivilisationen und im Umfeld hoher kultureller Leistungen durchgeführt. Grundlegende Wertvorstellungen der Moderne wie der Wunsch nach Schaffung eines neuen, perfekten Menschen, einer perfekten Gesellschaft und eindeutigen Identitäten wohnen demnach nach wie vor auch unserer modernen westlichen Kultur inne.<sup>15</sup> Dazu gehören auch rassistische Ordnungsvorstellungen.

---

12 Castles/Miller Mark J.: *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World* (2009), 68.

13 Im anglophonen Raum wird dieser Begriff wesentlich selbstverständlicher verwendet, auch im politischen Raum.

14 Euronews/dpa: Euro-Barometer (2019).

15 Vgl. Bauman: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust* (2002), 11–16.

Insbesondere die politisch beschämenden Debatten seit der sogenannten Flüchtlingskrise 2015 machen deutlich, dass wir nach wie vor in Gesellschaften leben, in denen die ansässigen, weißen Mehrheitsbevölkerungen über ein Vielfaches an Macht, Ressourcen und Einfluss verfügen, die sie nur schwer zu teilen bereit sind. Die fremdenfeindlichen Einstellungen, die im Zuge dieser Debatten sichtbar geworden sind, existierten freilich schon zuvor, wie das Versagen der Integrationspolitik in vielen westeuropäischen Ländern und das Nicht-Zusammenleben mit migrantischen und v. a. muslimischen Minderheiten verdeutlicht. Im Zuge der Covid-19-Krise nahmen denn auch europaweit die Übergriffe auf Migrantinnen und Migranten zu<sup>16</sup> und die Flüchtlinge an den Grenzen Europas werden bis zu dem Zeitpunkt ignoriert, da ich diesen Beitrag verfasste.

Nur mühsam gelingt es im deutschsprachigen Raum, dass Menschen mit Migrationsgeschichte selbstverständlich und rechtlich abgesichert an den Institutionen, Strukturen und Gestaltungsprozessen der Gesellschaft gleichberechtigt teilhaben können. Die Ablehnung von geflüchteten Menschen, Migrantinnen und Migranten selbst mit Staatsbürgerschaft in der zweiten und dritten Generation und der muslimischen Bevölkerung hat in den vergangenen Jahren in den Bevölkerungen beunruhigende Ausmaße angenommen und in rechtspopulistischen Parteien ihren politischen Ausdruck gefunden.

Diese Entwicklungen reichen bis tief hinein in die Mittelschicht, ja diese erscheint sogar als Motor dieser Dynamiken.<sup>17</sup> Mit Hilfe eines kulturalistischen Nativismus, der „Fremde“ per se ausgrenzt, können sogar jene Menschen für deren Rassismus gewonnen werden, die selbst zu den gesellschaftlich marginalisierten Gruppen und Verliererinnen und Verlierern einer rassistischen Gesellschaftsordnung gehören.<sup>18</sup> Die Übernahme von rassistischen Diskursen ermöglicht ihnen das zumindest fiktive Angebot der Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft und damit ideologische Identität.

Auch die Kirche ist von diesen Entwicklungen betroffen. So konnte z. B. die Europäische Wertstudie 2008–2010 belegen, dass Menschen, die ein stark ausgeprägtes religiöses Selbstverständnis haben, eine größere Affinität zu autoritären und fremdenfeindlichen Einstellungen aufweisen und kulturell homogene Gesellschaften bevorzugen.<sup>19</sup> Zu einem ähnlichen Befund kam auch eine Studie des PEW-Research-Centers, der zufolge in westeuropäischen Staaten eine christliche Identität mit größerer Tendenz zu Ab- und Ausgrenzung sowie Abwertung des Islam und von Muslimen korreliert.<sup>20</sup>

---

16 OSZE: Scapegoating of minorities during pandemic (2020).

17 Decker/Kiess: Die enthemmte Mitte (2018); Heitmeyer: Rohe Bürgerlichkeit (2011).

18 Vgl. Eribon: Rückkehr nach Reims (2016).

19 Halmann/Arts: Value Research and Transformation in Europe (2011), 191–219.

20 Being Christian in Western Europe (2018).

Wie sollten angesichts dieser Befunde Migrantinnen und Migranten in den eigenen Reihen nicht von solchen Einstellungen betroffen sein? Freilich erfolgt die Ablehnung hier etwas dezenter, weil es sich ja quasi um „unsere Leute“ handelt. Aber wenn kulturelle Differenz politisch ein Mittel zur Ab- und Ausgrenzung wird, sind pauschale Vorurteile gegen ausländische Priester oder anderssprachige Gemeinden verbunden mit stillschweigender Ignoranz gegenüber anderen, „fremden“ katholischen kulturellen Traditionen und das Streben nach der Wahrung asymmetrischer Beziehungen eine konsequente Folge.

Frei von solchen Einstellungen sind selbst Migrantinnen und Migranten nicht.<sup>21</sup> Da sie in einer rassistischen Ordnung leben, ist die Wahrscheinlichkeit, sich mit den Werten und Wertungen der Mehrheit zu identifizieren – nicht zuletzt, um „dazuzugehören“ – durchaus gegeben. So lassen sich dann z. B. in Gesellschaft und Kirche innerhalb der verschiedenen migrantischen bzw. ethnischen Gruppen Kämpfe um einen jeweils höheren Rang in der gesellschaftlichen Hierarchie beobachten: europäische Migrantinnen und Migranten aus dem Westen haben Vorurteile gegenüber jenen aus dem Osten; diese wiederum gegenüber schwarzen Migrantinnen und Migranten; assimilierte Migrantinnen und Migranten schimpfen über die eigene ethnische community. Je segregierter eine Gesellschaft ist, umso schärfer fallen solche Machtkämpfe aus.<sup>22</sup> Vorurteile von Migrantinnen und Migranten gegen die Mehrheitsgesellschaft können aber auch Protest und Widerstand gegen erfahrene Diskriminierung sein. Atmosphärischer Rassismus wirkt sich auf alle aus. Migrantinnen und Migranten sind nicht die moralisch besseren Menschen. Eine rassistische Ordnung, die die Anerkennung als vollwertiges Mitglied an bestimmte Kriterien knüpft, lässt auch sie nicht unberührt, manchmal insbesondere dann nicht, wenn sie als Assimilierte den Aufstieg geschafft haben.

### 3.4 Reaktivierung des rassistischen Erbes

Die vergangenen Jahre haben europaweit in beängstigender Weise erkennen lassen, dass der menschenrechtliche Konsens auch in den Demokratien der Europäischen Union alles andere als abgesichert und tief in der Bevölkerung verankert ist. In den Phänomenen grassierender Fremdenfeindlichkeit, insbesondere in den sozialen Medien und dem Phänomen des Hate-Speech, zeigt der Rassis-

21 Polak/Höllinger: Die Bedeutung der Religion für Migrantinnen und Migranten (2019), 175–200.

22 In der Psychoanalyse nennt man diesen Mechanismus „Identifikation mit dem Aggressor“, d. h. der schwächere Teil identifiziert sich – in der Hoffnung auf Schutz und Zugehörigkeit – mit dem stärkeren Teil. Die Geschichte der assimilierten Juden in Deutschland und Österreich hat freilich erwiesen, wie fragil solcher „Schutz“ ist. In Krisen und Konfliktsituationen wird die Exklusion – z. B. getaufter Juden – rasch wieder aktiviert.

mus erneut ebenso sein widerwärtiges Gesicht wie in den Wahlerfolgen rechts-populistischer Parteien. Die Intensität rassistischer Übergriffe während der Covid-19-Pandemie lässt erahnen, wie dünn das Eis menschlicher Zivilisation ist, wenn es zu gesamtgesellschaftlichen oder gar globalen Krisen kommt.

In seinem zehnjährigen Forschungsprojekt „Deutsche Zustände“ (2002–2011)<sup>23</sup> zum Syndrom „gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“<sup>24</sup> hat das Institut für Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld unter der Leitung des Bildungswissenschaftlers Wolfgang Heitmeyer empirisch nachgewiesen, dass die Ablehnung von Migranten, Muslimen, Juden, Obdachlosen, Arbeitslosen, Flüchtlingen usw. insbesondere in Zeiten zunimmt, in denen Menschen die soziale Kohäsion als bedroht wahrnehmen. Dazu genügt bereits das subjektive Erleben sozialer Ungleichheit oder das Gefühl der Bedrohung durch Armut, Unrecht und Ungerechtigkeit. In Zeiten des Wohlstands still gelegte Einstellungsmuster werden dann reaktiviert und wenden sich gegen bereits zuvor besonders vulnerable oder rechtlich weniger abgesicherte Minderheiten.

Der ideologische Kern dieses Phänomens „gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“ besteht in der Auffassung von der Ungleichwertigkeit von Menschen. Nachgewiesen wurde dabei der enge Zusammenhang zwischen sozialen und ökonomisch prekären Lebens- und Gesellschaftsverhältnissen, damit verbundenen – realen wie imaginierten – Deprivationserfahrungen und dem Anstieg menschenfeindlicher Einstellungen. Die kulturelle Vielfalt einer Gesellschaft wird demnach erst in einem Kontext als Bedrohung wahrgenommen, in dem das subjektive Erleben zunimmt, dass die Gesellschaft ihren Zusammenhalt verliert. Wer der Ansicht ist, in der Gesellschaft seinen gerechten Anteil nicht zu bekommen, soziale Spaltungen wahrnimmt, für die Zukunft keine Orientierung hat, sich sozial nicht unterstützt und politisch machtlos fühlt, macht dafür die kulturelle Vielfalt verantwortlich. Im Hintergrund stehen die Vorstellungen einer homogenen Gesellschaft, die durch kulturell Andere bedroht wird, sowie ökonomistische Einstellungen gegenüber schwachen Gruppen, die als nicht nützlich für die Gesellschaft gelten und keine verwertbare Leistung erbringen. Das Ausmaß dieser „rohen Bürgerlichkeit“, wie die Studienautoren dieses Einstellungsmuster nennen, war schon im Untersuchungszeitraum, vor der Ankunft der Flüchtlinge, konstant hoch und korrelierte signifikant mit sozioökonomischen Krisen und dem Erleben einer zunehmend „entsicherten“ Gesellschaft.

---

23 Heitmeyer: *Deutsche Zustände* (2002).

24 Dazu werden gezählt: Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, Islamfeindlichkeit, Antisemitismus, Abwertung von Behinderten, Obdachlosen, Roma und Sinti, Asylwerbern, Langzeitarbeitslosen, Sexismus, Homophobie und das Eintreten für Etabliertenvorrechte.

Auf der Basis der Überzeugung, dass es Menschen gibt, die ökonomisch nützlich und solche die das nicht sind, kann sodann argumentiert werden, dass man letzteren legitimerweise die staatliche Unterstützung entziehen und sie gesellschaftlich ausschließen darf. Diese ökonomistische Leit-„Anthropologie“ erklärt, warum erfolgreiche, oder zumindest brave, gut angepasste, d. h. störungsfreie und zu niederen Diensten<sup>25</sup> bereite Migrantinnen und Migranten zumindest eine gewisse Daseinsberechtigung erfahren.<sup>26</sup> Geflüchtete Habenichtse in griechischen Lagern in Europa werden dementsprechend abgewehrt oder „vergessen“. Obdachlose werden stärker abgelehnt als integrierte Migrantinnen und Migranten und dürfen in manchen Städten nicht einmal mehr vor unseren Konsumtempeln betteln. Heitmeyer zeigt, dass dieses Phänomen weit in die Mittelschicht hineinreicht und auch unter formal hoch gebildeten und wohlhabenden Schichten zu finden ist.

Leider macht das Syndrom „gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“ auch vor den Kirchentüren nicht Halt. Die soziologische Erosion der Kirche im deutschsprachigen Raum fördert dieses Phänomen, da dabei eine Kirche zurückbleibt, in der die ältere, bürgerliche Mittelschicht dominiert. Auch die strukturelle Ausgliederung der organisierten Caritas führt dazu, dass die Armen und damit auch viele Migrantinnen und Migranten nicht mehr mit und in, sondern neben den traditionellen Gemeinden leben.

Auf diesem Nährboden wurde es möglich, dass im Zuge der Folgen der Finanzkrise von 2008 rassistische Weltdeutungsmuster und der Kampf um den Erhalt hierarchischer Ordnung wieder Oberwasser bekommen haben, der sich in wachsender Zustimmung zu rechtspopulistischen Parteien zum Ausdruck bringt. Entscheidend für die weite Verbreitung solcher Einstellungen, die sich vor allem gegen Migrantinnen und Migranten, Flüchtlinge und Muslime wenden, ist freilich die Übernahme fremdenfeindlicher und rassistischer Deutungsmuster durch die Mehrheitsparteien – wie z. B. durch die türkische ÖVP in Österreich.<sup>27</sup>

Politische Diskurse benützen den Verweis auf solche Gruppen, um Minderheiten für die sozialen und ökonomischen Probleme verantwortlich zu machen.

---

25 Während der Covid-19-Krise erfuhren so die Pflegehelferinnen und -helfer sowie Erntearbeiterinnen und -arbeiter zumindest eine Zeitlang öffentliche Wertschätzung.

26 In der Corona-Krise wurden so z. B. ausländische Erntehelfer und Pflegerinnen, die in Österreich zu einem Großteil Frauen aus Ungarn und Rumänien sind, sogar mit „Sonderzügen“ eingefahren.

27 Die Europäische Wertestudie 2010 hat nachgewiesen, dass der maßgebliche Faktor bei der Stärkung rechtspopulistischer Bewegungen und Parteien das Vordringen fremdenfeindlicher Diskurse in die Mitte der Gesellschaft ist und durch die Mainstream-Parteien forciert wird, die diese Diskurse übernehmen, vgl. Rosenberger/Seeber: Kritische Einstellungen: BürgerInnen zu Demokratie, Politik, Migration (2011), 165–190.

Schuld an den sozialen Problemen im Arbeits- und Bildungsbereich sind dann nicht ungerechte Eigentumsverhältnisse, ungerechte Verteilung von Teilhabemöglichkeiten an den materiellen wie geistigen Ressourcen einer Gesellschaft, sondern jene, die zu den jeweils „Anderen“ ernannt werden: die „fremde“ Rasse, die „fremde“ Kultur oder Religion. Rassismus rechtfertigt erneut Ausschluss. Dies nützt am Ende dann auch jenen, die vielleicht gar keine rassistischen Einstellungen haben. Ebendies aber macht es so schwer, die politische Ordnung zu verändern. Die Politologin Nancy Fraser hat gezeigt, dass sich auch jene Liberalen und Linken, die sich gegen Rassismus einsetzen, sehr schwer tun, die ökonomischen Ordnungsstrukturen zu verändern, da sie von diesen profitieren.<sup>28</sup> Eine rassistische Ordnungsvorstellung kehrt hier wieder – nicht mehr biologisch, sondern ökonomisch „argumentierend“ und begründet. Problematisiert wird nicht mehr die Rasse, wohl aber pauschal die Kultur oder der soziale Status der Anderen. Kulturelle Differenz wird dann zur Ursache von sozialen Konflikten erklärt. Kulturalistische „Begründungen“ lenken von den sozialen, politischen und strukturellen Problemen ab und können das rassistische Erbe aktivieren.

Abb. 10: Neoliberale Formatierung. Ausschnitt aus dem Graphic Recording von Florence Dailleux, vgl. den Link in Fußnote 2 der Einleitung

Verschärft wurden diese Entwicklungen durch neoliberale Ordnungsvorstellungen, die seit den 80er-Jahren nicht nur die Wirtschaft, sondern alle Bereiche der

---

28 Fraser/Bhaskar Sunkara: *The Old is Dying and the New cannot be born: From Progressive Neoliberalism to Trump and beyond* (2019).



Gesellschaft bis in die Psyche des Menschen hinein<sup>29</sup> zu dominieren begannen. Neoliberalismus bezeichnet dabei jene Weltdeutung und ökonomisch-politische Praxis, die die Freiheit der Individuen auf die Durchsetzung individueller Interessen reduziert und der dafür als notwendig behaupteten absoluten Freiheit der Märkte Vorrang gibt vor politischen Interessen. Der Staat soll dabei auf eine Art „Dienstleister“ beschränkt werden, der wirtschaftlichen Akteuren Raum und Ressourcen zur Durchsetzung ihrer Interessen sichert, sich aber sonst so wenig wie möglich einmischt. Die damit verbundenen neoliberalen Wirtschaftsmodelle wurden seit 1947 von der unter deren geistigem Begründer Friedrich Hayek entstandenen Mont Pèlerin Gesellschaft<sup>30</sup> innerhalb der wirtschaftlichen, politischen und wissenschaftlichen bzw. intellektuellen Eliten strategisch verbreitet. Die Meso-Ebene der Gesellschaft, also soziale Beziehungen und Sozialformen, die über die Familie hinausgehen, bzw. zivilgesellschaftliche Gruppierungen und deren Beiträge zur Gesellschaftsordnung sind in diesem Modell nicht nur irrelevant, sondern stören. Die damit verbundene Ordnung ist nicht mehr im biologisch-kulturellen Sinn rassistisch, wohl aber in Hinblick auf die Vorstellung legitimer Ungleichheit infolge von Erfolg, Leistung und Eigentum. Migrantinnen und Migranten werden in dieser Ordnung durchaus anerkannt, wenn sie wirtschaftlichen Interessen dienen.

Forciert wird in diesem Modell jedenfalls ein Turbo-Kapitalismus, der zu einem brutalen Konkurrenzkampf führt. Dieser wird auf der politischen Makroebene im Hegemoniekampf zwischen den USA, China und Europa erkennbar. Auf der Meso- und Mikroebene von Gesellschaften zeigt er sich in einem dynamisierten Kampf um sozialen Aufstieg im globalen Süden und im Kampf gegen den Abstieg im Norden. Ein geängstigter, erschöpfter Mittelstand ist die Folge.<sup>31</sup>

Migrantinnen und Migranten sind Teil dieses Kampfes: sei es als Dienstleister für Mittelschichtbürgerinnen und -bürger (von der Putzfrau bis zur Pflegehilfe), im Kampf um die „besten Köpfe“ aus dem Ausland, im damit verbundenen Braindrain, der ärmere Länder ihrer Eliten beraubt, oder in der Ausgrenzung jener, die in diesem Kampf „überflüssig“<sup>32</sup> werden.

Es ist diese Form von Wirtschaft, die von Papst Franziskus kritisiert wird, weil sie tötet. Wirtschaft als notwendiger und sinnvoller Lebensraum des Menschen wird damit keinesfalls als solche abgewertet.

---

29 Vgl. Han: Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken (2015).

30 Zur Geschichte der Durchsetzung des Neoliberalismus vgl. Walpen: Die offenen Feinde und ihre Gesellschaft: eine hegemonietheoretische Studie zur Mont Pèlerin Society (2004); zum Selbstverständnis dieses neoliberalen Think Tanks vgl. About The Mont Pèlerin Society (2020).

31 Vgl. Bude: Gesellschaft der Angst (2014).

32 Vgl. Sassen: Ausgrenzungen. Brutalität und Komplexität in der globalen Wirtschaft (2015).

Die globale Covid-19-Pandemie hat diese Zusammenhänge scharf ans Licht gebracht. Arme und marginalisierte Minderheiten, arme Migrantinnen und Migranten sowie Flüchtlinge gehören überdurchschnittlich häufig zu den Opfern der Krankheit. Die Abhängigkeit von Migrantinnen und Migranten im Niedriglohnsektor wurde deutlich spürbar. Auch wenn anti-migrantische Diskurse und Politik in der Hoch-Phase der Corona-Krise abebbten und die rechtspopulistischen Parteien deutlich an Zustimmung verloren, ist zu erwarten, dass die sozio-ökonomischen Verwerfungen, die der Krise in den kommenden Jahren folgen werden, wieder zu einem Aufflammen der Fremdenfeindlichkeit und des Rassismus führen.

Zugleich lassen die antirassistischen globalen Proteste und Demonstrationen im Anschluss an die Erschießung zweier Afroamerikaner in den USA ahnen, dass der Zorn der Marginalisierten gewaltig sein muss. Menschen anderer Hautfarbe lassen sich die Folgen einer ungerechten politischen und ökonomischen Ordnung nicht mehr länger gefallen, sie stehen auf und kämpfen für ihre Würde, ihre Rechte und einen gerechten Anteil an den Gütern der Erde. So zeigt der britisch-indische Schriftsteller Pankaj Mishra, wie und warum sich derzeit Millionen Menschen zusammenrotten, die sich ausgegrenzt und überflüssig fühlen. Gleichsam „infiziert“ von den geistigen und materiellen Werten des Westens gibt es aktuell „mehr Sehnsüchte und Träume von Freiheit, mehr Unzufriedenheit mit politischen Systemen und Wünsche nach Demokratie, mehr Nachfrage und Ansprüche nach materiellen Statussymbolen (...), als sich im Zeitalter der Freiheit und des globalen Unternehmertums legitim und verantwortet verwirklichen lassen“<sup>33</sup>. Dies aber produziert nicht nur hunderte Millionen zur Überflüssigkeit Verdammte, sondern auch eine umfassende und apokalyptische Empörung, wie wir sie hier im Westen noch nie erlebt haben.

### 3.5 Mangel an Anerkennung als Folge

Struktureller Rassismus zeigt sich u. a. in einem Mangel an Anerkennung, der sich im Erleben asymmetrischer Beziehungen ausdrückt. Für meine Fragestellung relevant ist dabei weniger das psychologische Phänomen, Menschen, die als „anders“ definiert werden, in der persönlichen Begegnung Anerkennung zu verweigern. In diesem Beziehungs-Phänomen spiegelt sich der Mangel an struktureller Anerkennung. Was ist damit gemeint?

Anerkennung wird alltagssprachlich vor allem mit Wertschätzung, Respekt und Lob in Verbindung gebracht. Der Begriff hat dabei eine primär idealistisch-appellative, normative Funktion und wird zumeist auf den Bereich persönlicher

---

33 Mishra: *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart* (2017), 373.

Beziehungen bezogen. Problematisch an einer solchen individualisierenden Engführung des Anerkennungsbegriffes ist, dass die Schwierigkeiten zwischen Menschen mit und ohne Migrationsgeschichte damit auf Fragen von Moralität und Tugend reduziert werden und ausschließlich individuelle Verhaltensänderungen zur Folge haben.

Demgegenüber zeigen jüngere Studien zur Anerkennungsproblematik, dass Anerkennung neben einer moralischen auch eine kulturelle sowie eine rechtliche und politische Praxis ist.<sup>34</sup> So zeigen Nicole Balzer und Norbert Ricken<sup>35</sup>, dass Anerkennung als kulturelle Praxis eng mit Fragen verbunden ist, die sich – nicht nur bei Migrantinnen und Migranten – auf die Wahrnehmung und den Umgang einer Gesellschaft mit Differenz beziehen. Anerkennungsdefizite lassen den Umgang mit rechtlichen und sozialen Ansprüchen von Minoritäten in multinationalen und multiethnischen Gemeinschaften erkennbar werden. Subjektiv erlebter Mangel und Verweigerung von Anerkennung wirft daher – wie ich bereits gezeigt habe – die Frage nach den Konstitutions- und Machtproblematiken innerhalb einer Gesellschaft auf. Balzer und Ricken verdeutlichen, dass Anerkennung nicht nur ein eingrenzbares Phänomen in der sozialen Welt ist, sondern ein Strukturmoment jeder, auch der gesellschaftlichen und politischen menschlichen Kommunikation und Praxis darstellt.

Ein solches Verständnis von Anerkennung lenkt dann auch den Blick auf die strukturellen Gegebenheiten im Zusammenleben mit anderssprachigen Gemeinden und Migrantinnen und Migranten innerhalb der Kirche: Finden diese ausreichend soziale und rechtliche Möglichkeiten zur Partizipation vor? Werden Differenzenerfahrungen als Glaubenserfahrung und konstitutiv für den Prozess der Ekklesiogenese wahrgenommen? Wird die kulturelle Diversität innerhalb der Kirche auf der Symbolebene im öffentlichen Raum der Kirche repräsentiert – in den Sprachen der Liturgie, in der Integration kultureller Traditionen in das Leben der Ortskirche, in der strukturellen Einbindung von Anliegen migrantischer Katholikinnen und Katholiken, in der Übernahme von Leitungsfunktionen in der Ortskirche?

Erkenntniserhellend zur Analyse solcher Anerkennungsstrukturen ist auch das Modell der „Sphären der Anerkennung“, das der Ethiker Axel Honneth entwickelt hat. Anerkennung bildet die ethische Basis in jenen drei Sphären, die Honneth als zentral im „Kampf um Anerkennung“<sup>36</sup> identifiziert.

---

34 Z. B. Anerkennung in religiösen Bildungsprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven, Bd. 8 (2013); Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte (1992); Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart (2013); Anerkennung. Pädagogik – Perspektiven (2010).

35 Balzer/Ricken: Anerkennung als pädagogisches Problem – Markierungen im erziehungswissenschaftlichen Diskurs (2010), 35–87.

36 Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte (1992).

1. Die erste Sphäre nennt Honneth den Raum der Primärbeziehungen wie Liebe und Freundschaft, in denen subjektive Bedürfnisse und Affekte anerkannt werden. Wie steht es im kirchlichen Raum um Freundschaften und Liebesbeziehungen zwischen Menschen mit und ohne Migrationsgeschichte? Oder werden anderssprachige Katholikinnen und Katholiken eher nur toleriert, akzeptiert, zur Kenntnis genommen, wohlwollend betrachtet, ohne engere Beziehungen mit ihnen einzugehen? Erst die Tatsache, dass es in einer Gemeinschaft auch „gemischte“ Freundschaften und Beziehungen gibt und dies als „normal“ beachtet wird, wäre ein Indikator, dass Anerkennung in dieser Sphäre eine Selbstverständlichkeit ist.
2. In der zweiten Sphäre, der Sphäre von Wertgemeinschaften bzw. von Solidarität, werden spezifische Fähigkeiten und Eigenschaften von Individuen bzw. ihre jeweiligen Leistungen anerkannt. Hier könnte man z. B. fragen: Wie steht es um die Anerkennung von Glaubens- und Kirchenerfahrungen von Migrantinnen und Migranten in der Kirche? Welche Rolle spielen diese bei der Generierung von Theologien, lehramtlichen Stellungnahmen oder Pastoralkonzeptionen? (Wie) Werden religiöse Erfahrungen von Migrantinnen und Migranten als relevant für die Theologie oder die Ekklesiogenese anerkannt? Wie können anderssprachige Gemeinden in Kirche und Gesellschaft ihre Begabungen in Theologie und Pastoral einbringen, ihre Erfahrungen mitteilen? Setzt sich die Kirche auch außerhalb ausreichend ein für die Teilhabe von Migrantinnen und Migranten im gesellschaftlichen Raum?
3. In der dritten Sphäre, der Sphäre der Rechtsverhältnisse, wird die moralische Zurechnungsfähigkeit von Personen anerkannt. Nimmt die Ortskirche wahr, dass ihre internen Rechtsverhältnisse und Strukturen eine fundamentale Rolle dabei spielen, ob und wie Migrantinnen und Migranten Selbstachtung und Würde erfahren und unbeschädigte intersubjektive Beziehungen entwickeln können? Katholische Migrantinnen und Migranten sind kirchenrechtlich sehr gut geschützt, weil sie kraft der Taufe und der Firmung ohnedies in der Kirche nicht als „Andere“ oder gar „Fremde“ gelten (sollten). Zahlreiche kirchliche Stellungnahmen mahnen die besonderen Rechte ein – z. B. auf eigene Missionen, das Recht auf Liturgie und Seelsorge in der Muttersprache oder die Verantwortung der Ortskirche, anderssprachige Gemeinden zu integrieren.<sup>37</sup> Aber wie sieht es damit in der pastoralen Praxis aus?

---

37 Z. B. Deutsche Bischofskonferenz: Pastorale und rechtliche Richtlinien für die Ausländerseelsorge (1986).

Ohne auf diese Fragen nun empirisch-repräsentative Antworten geben zu können, wird man nüchtern feststellen müssen, dass es auf subjektiver Ebene sicherlich viel guten Willen gegenüber migrantischen Katholikinnen und Katholiken geben mag; auf der strukturellen Ebene zeigen sich jedoch jede Menge Defizite.

So ist nicht nur die Gesellschaft, sondern auch die Kirche im deutschsprachigen Raum zwar faktisch längst „postmigrantisch“<sup>38</sup>, d. h. Menschen mit Migrationsgeschichte bilden einen selbstverständlichen Teil und tragen – nicht zuletzt finanziell – wesentlich zum Leben der Kirche bei. Im Bewusstsein und im Selbstverständnis der Mehrheit der Gläubigen der Ortskirche ist diese Tatsache aber noch lange nicht anerkannte Realität. Dies spiegelt sich im erlebten Mangel an struktureller Anerkennung wider. Das Zusammenleben mit Migrantinnen und Migranten ist auch in der Kirche noch lange nicht „normal“.

Vielmehr lassen die Probleme und Konflikte, mit denen katholische Migrantinnen und Migranten im kirchlichen Raum konfrontiert sind, erkennen, woran Anerkennung gesellschaftlich und in der Kirche im Kontext einer neoliberalen Gesellschaft gekoppelt ist. Denn die gesellschaftliche Anerkennungslogik scheint auch innerkirchlich verdoppelt zu werden. Drei exemplarische Merkmale dieser Logik seien hier beschrieben:

- Anerkennung wird gesellschaftlich wie kirchlich an die Bereitschaft zur Anpassung an die (imaginierte) Mehrheitsgesellschaft gekoppelt, die als homogen phantasiert wird. Das Verhalten ausländischer Priester, die Teilhabe anderssprachiger Gemeinden wird daher eher anerkannt, wenn es den ortskirchlichen Vorstellungen von gelebter Katholizität entspricht. Kulturelle Differenzen gelten – bis auf die bereits erwähnten Sehnsüchte nach exotischer Vorführ-Kultur (afrikanische oder indische Tänze, arabisches Essen, kroatische Musik usw.) – als unerwünschte Störung. Damit sollen und dürfen Konflikte – z. B. um das Priester- und Laienbild, um die liturgische Praxis, um das Verständnis von Katechese, Mission oder Seelsorge – weder verharmlost noch beschönigt werden. Aber sie dürfen nicht entlang kultureller Differenzen und damit verbundener Vorstellungen von Höherwertigkeit oder „Fortschrittlichkeit“ geführt werden, sondern müssen auf theologischer, ethischer und rechtlicher Basis geführt werden. Dabei bedürfen nicht nur die kulturellen Vorstellungen und Praktiken der „Anderen“, sondern auch die einheimischen Ausprägungen konkreten katholischen Lebens solch kritischer (Selbst)Reflexion und „Reinigung“, d. h. der Transformation durch den Geist des Evangeliums. Werden die Konflikte entlang kultureller

---

38 Vgl. Foroutan: Die postmigrantische Gesellschaft: Ein Versprechen der pluralen Demokratie (2019).

Wertvorstellungen geführt, forcieren sie den Kampf um Durchsetzung und Unterwerfung.

- Anerkennung wird in meritokratischen und proprietaristischen Gesellschaften angesichts von Leistung, Erfolg und materiellem Status verliehen. Der Wirtschaftshistoriker Thomas Piketty hat gezeigt, dass diese Ideologien – die des Proprietarismus und der Meritokratie – die zeitgenössischen Legitimationstheorien von sozialer Ungleichheit sind.<sup>39</sup> Wer also Eigentum pflegt oder mehr und viel leistet (was immer das auch bedeuten mag), landet im gesellschaftlichen Anerkennungs-, „Ranking“ weiter oben in der gesellschaftlichen Hierarchie. Auch wenn es sich bei solchen „Kriterien“ um Mythen handelt – ist doch weder die Quantität der Leistung ein Garant für sozialen Aufstieg noch das Eigentum immer wohlverdient oder gar selbst erarbeitet – gelten Menschen mit weniger Erfolg als weniger wertvoll oder geraten leicht in den Verdacht, das Sozialsystem oder die Gesellschaft auszunützen. Von solchen Entwicklungen ist auch die Kirche nicht frei. Dies zeigt ein soziologischer Blick auf so manche bürgerliche Gemeinde ebenso wie die Forderung mancher ambitionierter Gemeinden nach ehrenamtlichem Engagement als einer Art „Leistungsnachweis“ für volle Zugehörigkeit – etwas, das anderssprachigen Gemeinden weitgehend fremd ist.
- Anerkennung wird gesellschaftlich in rechtlicher Hinsicht zunehmend nativistisch interpretiert, d. h. Rechte gelten als Besitzstand der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft.<sup>40</sup> Ihr ursprünglicher Sinn, die Würde und Freiheit vor allem der schwächsten Glieder einer Gesellschaft zu schützen, verkehrt sich dabei ins Gegenteil. Rechte mutieren zu Durchsetzungsinstrumenten von Eigeninteressen und zur Abwehr von Fremden, die in den Geburtsraum „eindringen“. Kirchlich ist ein solches Rechtsverständnis unmöglich. Gleichwohl zeigt sich auf der pastoralen Ebene, wenn es um Eigentums- und Finanzierungsfragen geht, ein gewisser Nativismus im Sinne einer Besitzstandswahrung auch unter den Gläubigen der ansässigen Ortskirchen, wenn es um Teilhabe an Mitteln aus der Kirchensteuer, um Kirchenschenkungen oder geteilte Räume geht.

Das Thema der wechselseitigen Anerkennung stellt sich unter den eben beschriebenen Hinsichten gerade *nicht* als wechselseitig dar und darf daher auch nicht nur auf der Ebene der Person-Begegnung diskutiert werden. Ohne strukturelle Anerkennung innerhalb des gesellschaftlichen und kirchlichen Gesamt-raumes ist jede noch so gute Begegnung zwischen Menschen mit und ohne

---

39 Piketty: *Kapital und Ideologie* (2020).

40 Honneth: *Verwildierungen des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts* (2013), 18–41.

Migrationsgeschichte geprägt und geformt von ungleichen Macht- und Anerkennungsverhältnissen. Diese kann man, v. a. als Angehörige der Mehrheit, ausblenden, aber auf Seiten des strukturell schwächeren Partners sind sie spürbar. Wenn die Kirche diese Realität asymmetrischer Beziehungen also erfolgreich bekämpfen will, muss sie die Probleme ein Stückweit entindividualisieren, entpsychologisieren und entmoralisieren. Dies bedeutet nicht, dass die Ebene moralisch verantworteter und psychologisch reflektierter Beziehungen irrelevant ist – im Gegenteil, diese bilden eine unverzichtbare Basis und fördern die Bereitschaft zur strukturellen Veränderung. Aber sie reichen nicht aus, die Probleme zu beseitigen. Insbesondere für Katholikinnen und Katholiken, deren Stärke ebendiese sorgfältige Pflege von persönlichen Beziehungen ist, ist ein solcher Perspektivwechsel auf die strukturelle Ebene von Konflikten ungewohnt und eine enorme Herausforderung, da damit auch die Strukturen der Kirche als solche zur Diskussion stehen.

#### 4. Krieriologie

Macht, Rassismus und der Kampf um Anerkennung sind auch genuin theologische Themen, mag dies auf den ersten Blick auch nicht gleich zu erkennen sein. Es handelt sich dabei nicht „nur“ um politische Fragen, zu denen eben auch die Kirche infolge ihrer Verpflichtung zur politischen Diakonie Stellung beziehen muss. Vielmehr betreffen diese Themen den Kern des biblisch bezeugten Glaubens an einen Gott, dessen Offenbarung untrennbar mit einem Ethos und Rechtsvorstellungen verbunden ist, die eine klare Option für die Fremden, Armen und Marginalisierten zeigen. Ohne diese Option ist auch der Glaube nicht authentisch. Zudem begründet die katholische Kirche ihr politisches „Mandat“ mit dem Schutz der Transzendenz<sup>41</sup> der menschlichen Person, d. h. der Verpflichtung, die unergründliche Einzigartigkeit, die jedem Menschen infolge seines Ursprungs und Abbildcharakters in Gott eignet, ebenso zu schützen wie die menschliche Fähigkeit und Berufung zu seiner Beziehung zu und mit Gott.

So lässt sich die Heilige Schrift auch als Buch lesen, das die hermeneutischen, ethischen und rechtlichen Normen und Prinzipien einer Schöpfungsordnung enthüllt, die von Gott geschaffen wurde und die nicht folgenlos verletzt

---

41 Gaudium et spes 76: „Die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist, ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person.“

werden kann und darf. Diese Ordnung soll im Lauf der Geschichte Gottes mit seiner Menschheit immer mehr offenbar und verwirklicht werden und zielt eschatologisch auf die Verwirklichung des Reiches Gottes. Zugesagt und zur Mitgestaltung aufgegeben ist eine Welt, in der Gott und das von ihm in der Heiligen Schrift offenbarte und in jeder Generation neu zu lernende und zu interpretierende Ethos und Recht das Leben der Menschheit formen. Der evangelische Theologe Paul Tillich hat diesen Prozess als beständig von Gott inspirierte und zu wählende Transformation des menschlichen Strebens nach Macht in eine Praxis der Liebe und Gerechtigkeit beschrieben.<sup>42</sup>

Die biblischen Verfasser wissen, dass der Umgang mit Macht zu den größten Herausforderungen der Menschheit gehört. Immer wieder wird erzählt, dass und wie die Menschen die ihnen gegebene Macht zur Mitgestaltung der Schöpfung – i. e. aller Beziehungen zwischen den Menschen, zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Menschen und natürlicher Umwelt – missbrauchen und zu Gewalt werden lassen. Dazu gehören auch die politischen Beziehungen. Altes wie Neues Testament zeigen, dass alle imperialen Ordnungen letztlich scheitern, weil sie Armut und Unrecht mit sich führen und irdische Mächte anstelle von Gott verehren. Der Glaube, dass Gott der Herr der Geschichte ist, der auf der Seite der jeweils Unterdrückten steht, wird in diesem Kontext zum Trost.

Nicht ohne Grund findet sich die Aufforderung des Jesus von Nazaret „Bei Euch aber soll es nicht so sein!“ im Kontext einer Aussage, wie die Anhänger Jesu mit Macht umgehen sollen: Mk 10,35–45 wird überschrieben mit dem Titel: „Vom Herrschen und Dienen“. Die Jünger Jesu sollen ihre Macht in den Dienst der Anderen stellen und sogar das eigene Leben hingeben:

Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein.

Macht wird also auch von Jesus nicht gelehnet, sondern als Dienst für Andere umgedeutet. Die damit verbundene Ohnmacht bekommt damit eine paradoxe politische Dimension: Sie wird zur Liebes-Macht Gottes, die auch gesellschaftliche Ordnungen transformieren kann und soll.<sup>43</sup> Die Botschaft Jesu vom nahe gekommenen Reich Gottes (Mk 1,14) kann in diesem Sinn auch als „Begründung und Beginn einer neuen Form des Zusammenlebens“<sup>44</sup> zwischen Men-

42 Tillich: *Liebe, Macht, Gerechtigkeit* (1991).

43 Vgl. dazu das Verständnis von Evangelisierung im Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975), Nr. 18: „Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluss von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern: ‚Seht, ich mache alles neu!‘“.

44 Kraus: *Reich Gottes, Reich der Freiheit. Grundriss Systematischer Theologie* (1975), 20.



schen und mit Gott wahrgenommen werden. Die menschlichen Ordnungen in Gesellschaft, Kultur und Politik sollen auf der Basis der Glaubenserfahrung dieses Reiches transformiert werden. Das Reich Gottes stellt die herrschenden Ordnungen damit auch in Frage.

Der Pastoraltheologe Urs Eigenmann hat die Dimensionen dieser neuen Reich-Gottes-Ordnung eindrücklich beschrieben.<sup>45</sup> So steht die politische Dimension des Reiches Gottes für eine Ordnung, in der die gesellschaftlich marginalisierten, die Leidenden und Armen, die Fremden, Witwen und Waisen, die Frauen und Kinder im Zentrum stehen. Recht und Gesetz sollen von diesen her und für diese formuliert werden. Das Reich Gottes ist den sozial Exkludierten und gesellschaftlich wenig Anerkannten als Ersten zugesagt. Es gibt keine vertikale Diskriminierung (wer oben ist, hat die Macht) und keine laterale Ausgrenzung (wer anders ist, gehört nicht dazu). Familiäre, ethnische, nationale Grenzen werden überschritten zugunsten der Verbundenheit aller Menschen untereinander und mit Gott. Erwachsene orientieren sich an Kindern, Frauen werden geachtet, Kranke geheilt, Fremde aufgenommen.

Die ökonomische Dimension des Reiches Gottes steht für eine Ordnung, in der die Verteilung der Güter von den Lebensbedürfnissen des Menschen her gedacht wird, Reichtum gemeinwohlpflichtig ist und Teilhaberechte gesichert sein müssen. Es soll keine Armen geben. Die Einstellung zu materiellem Besitz verändert sich und zeigt sich in einer anspruchssarmen Lebensweise und in der Bereitschaft zur Solidarität. Zum Reich Gottes gehört eine Ökonomie der Gerechtigkeit, die im Dienste des Lebens steht.

Zugrunde liegt dieser Ordnung die dafür immer wieder notwendige Umkehr des Einzelnen zu Gott, der die Herzen der Menschen verwandeln möchte und wird. Diese *Metanoia* (das „Darüber-Hinaus-Wahrnehmen“, „Anders-Denken“, die Umkehr der Wahrnehmung der Wirklichkeit) ist der Kern der religiös-spirituellen Dimension des Reiches Gottes. Menschen und Gesellschaften werden von Dämonen – Besessenheiten, die am guten Leben hindern – geheilt. Die Unmittelbarkeit der Kinder ist das Maß, die Orientierung an der Gottes- und Menschenliebe steht im Mittelpunkt. Zugang eröffnet nicht das Bekenntnis, sondern die Praxis.

Sichtbar wird diese Ordnung im gemeinsamen Feiern offener (Tisch-)Gemeinschaften, in der alle gesellschaftlichen Regeln und kulturellen Normen und Werte auf Gott hin relativiert sind, soziale Ungleichheiten aufgehoben sind und Menschen einander auf Augenhöhe begegnen.

Übungsorte und Realexperimente dieser eschatologisch verheißenen Ordnung können und sollen christliche Gemeinden sein. Durch moralische Appelle

---

45 Eigenmann: *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde. Die andere Vision vom Leben* (1998), 33–94.

und guten Willen allein können sie freilich nicht hergestellt werden. Die Erfahrung, dass dieses Reich Gottes zwar präsent, aber immer nur punktuell wahrzunehmen ist, weil das Herz des Menschen ein Leben lang zu Gott unterwegs ist, ist die Voraussetzung für das moralische Handeln. Das Reich Gottes im Sinne einer Verheißung ist kein moralisches Ideal, das man durchsetzen oder herstellen muss, sondern eine Wirklichkeit, die man bewohnen lernen kann und die zum moralischen Handeln befreit.

In der verheißenen Ordnung schützt laut biblischem Zeugnis Gott als Herr der Geschichte die Menschen vor der Herrschaft anderer Menschen über sie und befreit sie immer wieder aus unrechten und ungerechten Regimen. So erzählt denn auch die Heilige Schrift vom langfristigen Scheitern aller politischen Machtssysteme, die über Menschen herrschen und Ordnungen errichten, in denen es Arme und Ausgeschlossene gibt.

Die Entwicklung von Rechtsvorstellungen und Gesetzen im Zeichen einer Gerechtigkeit, die eine eindeutige Option für die Armen, Ausgeschlossenen und Fremden hat, spielt daher in den biblischen Texten eine Schlüsselrolle. Auch Jesus als Jude steht in dieser Tradition, wenn er dazu auffordert: Suchet zuerst Gottes Reich und seine Gerechtigkeit (Mt 6,33). Diese Gerechtigkeit ist zugleich zuinnerst mit Barmherzigkeit verbunden, die freilich nur bei Gott in eins zusammenfallen. Beim Menschen stehen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit immer in einer Spannung, die dazu führen kann, dass menschliches Recht zu Unrecht wird.

Deshalb steht die Transformation des menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns in die Liebe zu Gott und dem Nächsten im Zentrum der Heiligen Schrift. Die Verbindung der beiden alttestamentlichen Gebote der Liebe zu Gott und zum Nächsten zum höchsten Gebot (Mk 12,29–31) und Auslegungsschlüssel der Thora durch Jesus von Nazaret macht dies deutlich. Die Nächstenliebe ist untrennbar mit der Gottesliebe verbunden und beide erschließen einander. Sie sind nicht ident, bilden aber eine untrennbare Einheit. Für Karl Rahner<sup>46</sup> war aus anthropologischer Sicht sogar die Nächstenliebe vorrangig, da sie den Horizont der Erfahrung der Gottesliebe aufspannt.<sup>47</sup>

Bereits im Alten Testament hat nun das Gebot der Nächstenliebe zwei Gestalten. In Lev 19,18 bezieht sie sich auf den Nächsten, in Lev 19,34 auf den Fremden: „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei dir aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde

---

46 Rahner: Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe (1968), 277–298.

47 Polak: Zur Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (2019), 16–26.

in Ägypten gewesen.“<sup>48</sup> Dieses Gebot, das sich in zahlreichen Variationen im Alten Testament finden lässt, bildet einen zentralen Bestandteil biblischer Rechtsordnungen, die eine Gesellschaft hervorbringen sollen, in der es keine Armen gibt und Fremde Rechte haben.<sup>49</sup> Relevant ist in diesem Zusammenhang auch, dass diese Texte von Menschen verfasst wurden, die ihren Glauben im Kontext von Migrationsphänomenen – Wanderschaft, Nomadentum, Vertreibung und Flucht, Exil und Diaspora – gelernt haben. Es handelt sich also um Gesetzes- und Rechtstexte bzw. Ordnungsvorstellungen aus der Sicht von Menschen mit Migrationserfahrung, die in besonderer Weise von den imperialen Ordnungen des antiken Ägypten, Babylons, Assurs oder des Imperium Romanum betroffen waren.

Auch wenn man diese Texte nun nicht unmittelbar in die Gegenwart übertragen oder gar daraus politische Ordnungen ableiten kann und darf, so ist bezüglich der normativen Kristallisationspunkte, die die Texte durchziehen, doch eindeutig klar, dass Rassismus im Gegensatz zur biblischen Vorstellung einer gesellschaftlichen und politischen Ordnung steht. Rassismus ist daher nicht nur ein moralisches oder politisches Vergehen, sondern verletzt die Schöpfungsordnung Gottes. Für den katholischen US-Theologen Jon Nilson<sup>50</sup> ist Rassismus daher nicht nur eine Sünde, die zu Verhaltensveränderungen auffordert, sondern eine gottlose Häresie. Geleugnet wird nämlich der Glaube an den biblisch bezeugten Gott und die damit verbundene Gleichheit aller Menschen sowie der Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes in Gott. Der Rassismus trifft das Herz des Glaubens. Auch die katholische Kirche hat den Rassismus in zahlreichen Dokumenten zurückgewiesen.<sup>51</sup> So hat Johannes Paul II eindeutig festgestellt, dass alle rassistischen Theorien dem christlichen Glauben und der christlichen Liebe widersprechen.<sup>52</sup>

Ähnliches gilt für die Verweigerung von individueller wie struktureller Anerkennung als Folge des Rassismus. Anerkennung im Sinne des vorliegenden Beitrags ist zwar keine genuin theologische Vokabel, doch lassen sich zahlreiche Anknüpfungspunkte erkennen. Die damit beschriebenen Phänomene lassen sich auch in der Beziehung zwischen Mensch(en) und Gott wiederfinden. So

48 Vgl. zum Folgenden Braulik: *Das Volk, das Fest, die Liebe. Alttestamentliche Spiritualität* (2005), 29–49.

49 Vgl. Braulik: *Der blinde Fleck – das Gebot den Fremden zu lieben. Zur sozialetischen Forderung von Dtn 10, 19* (2020), 41–63; Schwienhorst-Schönberger: „... denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten.“ *Zur sozialen und rechtlichen Stellung von Fremden und Ausländern im alten Israel* (1990), 108–117.

50 Vgl. Nilson: *Hearing Past the Pain. Why White Catholic Theologians need Black Theology* (2007).

51 Einen Überblick bietet *Justitia et Pax: Die Kirche und der Rassismus* (1988).

52 Ebd., 24.

könnte man die Gnade und Liebe, die Gott jedem einzelnen Menschen und der Menschheit als Ganzer bedingungslos und treu zugesagt hat, als unbedingte Anerkennung beschreiben. Gott anerkennt jeden Menschen – in allem Leid und Versagen, trotz aller Schuld, vor aller Leistung und ungeachtet jeglicher kultureller, sozialer, religiöser, ethnischer und geschlechtlicher Zugehörigkeit.

Diese Anerkennung spiegelt sich auch strukturell wider. So erzählt die Genesis von der Erschaffung einer Menschheitsfamilie, die in einer Vielfalt von Völkern und Kulturen geschaffen und bejaht ist und als solche auch Bestand haben soll. Von der Schöpfungsgeschichte über die Pfingsterzählung bis zur Wallfahrt der Völker zum himmlischen Jerusalem wird diese Vielfalt anerkannt. Die Verschiedenheit der Völker und Kulturen wird geachtet und soll auch nicht beseitigt werden. Entscheidend ist die Einheit nicht als Uniformität der Menschen, sondern wie sie in den Beziehungen zwischen den Menschen verwirklicht wird. Diese sollen von der Liebe zu Gott sowie von jener Ethik, jenem Recht und jener Gerechtigkeit geprägt sein, die Gott seinem Volk als lebenslängliche Lernaufgabe offenbart hat. Deshalb sind die ethischen und rechtlichen Normen, die untrennbar mit dem Glauben an Gott verbunden sind, auch als Ausdruck der strukturellen Anerkennung des Menschen durch Gott zu erkennen.

Selbstverständlich sind auch diese aufgrund ihrer zeitlichen Gebundenheit und Heterogenität interpretationsbedürftig und müssen theologisch und ethisch für die Gegenwart übersetzt werden. Doch lassen sich zahlreiche Normen erkennen, die den Rahmen solcher theologisch-politischer Anerkennung bilden: der Schutz der menschlichen Freiheit des Einzelnen wie der Gemeinschaft durch das Recht, insbesondere der besondere Schutz der Rechtlosen; Anerkennung von Vielfalt; Verantwortung für Arme und Bekämpfung von Armut, gerechte Güterverteilung, Teilhabe des Zugewanderten, Etablierung einer gerechten Gesellschaft u. v. m.

Umgekehrt ist auch der Mensch Gott gegenüber zur Anerkennung Gottes verpflichtet, biblisch würde man von Dank, Lob, Ruhm und Preis sprechen. Aber auch Bitte und Klage können Ausdruck der Anerkennung Gottes sein. Entscheidend ist die Pflege der lebendigen Beziehung zu Gott, vor allem im Gebet. Die Anerkennung Gottes durch den Menschen erschöpft sich dabei jedoch nicht in innerlichen Vollzügen, sondern bedarf auch konkreten sozialen und rechtlichen Ausdrucks. So sehen dies zumindest die biblischen Verfasser. Solchen Ausdruck findet diese Pflicht zur Anerkennung Gottes in den Gemeinschaftsstrukturen (Gemeinden, Ordensgemeinschaften, Bewegungen) der Kirche, in denen die Gläubigen ihren Glauben verwirklichen, aber auch im Kirchenrecht, in den liturgischen Gebeten und liturgischen Ordnungen. Auch diese bedürfen zeitgerechter Interpretation, sind aber als solche Ausdruck der strukturellen Anerkennung des Glaubens an Gott. Auch die vollkommene Anerkennung anderssprachiger Christen in ihren neuen Heimaten ist also von

Gott selbst her legitimiert. Wie sich dies dann in den Strukturen der jeweiligen Ortskirche manifestiert, ist im Horizont zeitgenössischer Gegebenheiten zu konkretisieren.

Verstärkt wird diese Pflicht zur Anerkennung migrantischer Brüder und Schwestern durch die Tatsache, dass – wie bereits erwähnt – ein Großteil der biblischen Texte im Kontext der gläubig-theologischen Reflexion von Migrationsphänomenen verfasst wurde. Im biblisch bezeugten Glauben begegnen uns Menschen mit Migrationserfahrungen – mit all den Leiden, Traumata, aber auch positiven Erfahrungen, die diese mit sich bringen. Biblische Geschichte wird zu einem großen Teil aus der Sicht von Migrantinnen und Migranten beschrieben. Deren besondere Verletzbarkeit lässt verstehen, warum Fragen gerechter gesellschaftlicher Ordnung, der Schutz von Armen und Fremden und Rechtlosen, die Bedeutung von Recht und Gesetz eine dermaßen zentrale Rolle in der Bibel spielen. Erfahrungen mit Rechtlosigkeit, Ohnmacht, Diskriminierung, Verweigerung von Anerkennung sensibilisieren in besonderer Weise für diese Fragen – damals wie heute.

Der ethische Monotheismus, wie wir ihn heute kennen und leben, verdankt sich der Lerngeschichte von Menschen mit Migrationsgeschichte. Indem sie ihren geschichtlichen Erfahrungen Sinn und Bedeutung, ethische und rechtliche Normen abgerungen und diese Geschichte aus der Sicht des Glaubens deuteten, wurde aus einer Leidensgeschichte eine Lerngeschichte im Zeichen der Befreiung, Rettung und Erlösung durch Gott – bis hin zur Erfahrung der Auferstehung, die den verfolgten Diasporagemeinden im Imperium Romanum Trost und Hoffnung und den Glauben schenkte, dass der Tod nicht das letzte Wort haben wird.

Wenn sie aus ihren normativen Grundlagentexten lebt, lernt also die katholische Kirche bis heute aus einer Geschichte, die maßgeblich von Migrantinnen und Migranten, Marginalisierten, den Outlaws einer Gesellschaft, erlebt, erlitten und im Glauben reflektiert wurde.

Was bedeutet dies für die Gegenwart? Sind dann nicht auch jene Migrantinnen und Migranten, mit denen Gesellschaften heute konfrontiert sind, Lehrerinnen und Lehrer, Botschafterinnen und Botschafter? Und gilt dies dann nicht in besonderer Weise für die Migrantinnen und Migranten innerhalb der Kirche?

Die Päpstliche Instruktion *Erga migrantes*<sup>53</sup> beschreibt aus diesem Grund Migration als „Zeichen der Zeit“, d. h. als eine Herausforderung, die es beim Aufbau einer erneuerten Menschheit und in der Verkündigung des Evangeliums des Friedens zu entdecken und zu schätzen gilt<sup>54</sup>. Migration wird demnach soteriologisch interpretiert, d. h. als geschichtliches Ereignis, dem aus der

---

53 Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* (Die Liebe Christi zu den Migranten) (2004).

54 Ebd., 14.

Sicht des Glaubens innerhalb der Heilsgeschichte eine rettende Bedeutung zukommen kann, wenn die Gläubigen die damit verbundene Verantwortung annehmen: sich dafür einzusetzen, dass die Menschheit ihre Verbundenheit und Einheit erkennt und sich dabei im Sinne des Evangeliums für den Frieden engagiert.

Konkret wird diese Verantwortung, indem sich die Kirche an der Anerkennung und dem Aufbau multikultureller Gesellschaften beteiligt, da der

Übergang von monokulturellen zu multikulturellen Gesellschaften (...) sich so als Zeichen der lebendigen Gegenwart Gottes in der Geschichte und in der Gemeinschaft der Menschen erweisen (kann), da er eine günstige Gelegenheit bietet, den Plan Gottes einer universalen Gemeinschaft zu verwirklichen.<sup>55</sup>

Zugleich muss sich die Kirche auch für eine international gerechtere Güterverteilung stark machen: „Gleichzeitig aber wirft das Phänomen der Migration eine regelrecht ethische Frage auf, nämlich die Frage nach einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung für eine gerechtere Verteilung der Güter der Erde, was übrigens nicht wenig dazu beitragen würde, die Wanderströme eines beträchtlichen Teils von Bevölkerungsgruppen in Schwierigkeiten zu reduzieren und einzudämmen.“<sup>56</sup>

Um die Gläubigen bei diesen herausfordernden Aufgaben zu unterstützen, muss sich dazu die Kirche auch im Inneren verändern. *Erga migrantes* spricht sich daher für einen „wirksameren Einsatzes zur Realisierung von Bildungs- und Pastoralssystemen im Hinblick auf eine Erziehung zu einer ‚mondialen Sicht‘“ aus. Die Gläubigen sollen dabei ihren Blick auf die Weltgemeinschaft verändern, „die als eine Familie von Völkern angesehen wird, der schließlich im Blick auf das universale Gemeinwohl die Güter der Erde zustehen.“<sup>57</sup> Migration wird deshalb als Botschaft und Aufruf zur Umkehr verstanden:

Wenn einerseits die Leiden, die die Migrationen begleiten, in der Tat Ausdruck der Geburtswehen einer neuen Menschheit sind, zeigen andererseits die Ungleichheiten und das Ungleichgewicht, deren Folge und Ausdruck die Migrationen sind, in Wahrheit den Riss, der durch die Sünde in die Menschheitsfamilie kam, und erweisen sich daher als ein schmerzhafter Aufruf zur wahren Brüderlichkeit.<sup>58</sup>

Migration wird also keinesfalls idealisiert, sondern als Folge menschlicher Sünde gesehen und verlangt daher nach universaler Solidarität. Zugleich kann dabei eine neue Menschheit entstehen.

---

55 Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* (Die Liebe Christi zu den Migranten) (2004), 9.

56 Ebd., 8.

57 Ebd.

58 Ebd., 12.

Auch der Rassismus wird in dieser Instruktion abgelehnt und mit rechtlichen Forderungen in Verbindung gebracht:

Das Lehramt hat auch die Notwendigkeit einer Politik bekräftigt, die allen Migranten „unter sorgfältiger Vermeidung jeder möglichen Diskriminierung Rechtssicherheit gewährleistet“. Es hat dabei eine breite Palette von Werten und Verhaltensweisen (Gastfreundschaft, Solidarität, Bereitschaft zum Teilen) hervorgehoben und die Notwendigkeit, jede Gesinnung und jeden Ausdruck von Fremdenfeindlichkeit und Rassismus seitens dessen, der sie aufnimmt, zurückzuweisen.<sup>59</sup>

Den anderssprachigen Gemeinden kommt von daher innerhalb der Kirche eine genuin theologische Bedeutung zu, da im Zusammenleben mit ihnen in der Ortskirche zeichenhaft die heilsgeschichtliche Verheißung und der theologische Sinn von Migration vor Ort konkret werden können und sollen. Sie werden als fester Teil der Ortskirche mit einem eigenen Auftrag verstanden, da sich in ihrer kulturellen Vielfalt die Katholizität und Universalität der Kirche zum Ausdruck bringt. Mit Johannes Paul II. stellt *Erga migrantes* daher fest:

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.<sup>60</sup>

Das Zusammenleben von Gläubigen mit und ohne Migrationsgeschichte wird demnach für Katholikinnen und Katholiken zur Nagelprobe, ob sie es mit ihrem Glauben ernst meinen. Eine Kirche, in der es diskriminierte oder keine Migranten gibt und deren Gemeinden nicht gleichberechtigt an der Ortskirche teilhaben können, ist dann ein religiöses Alarmsignal. Zugleich kann das Ringen um das Zusammenleben ein „Role-Model“ für die Gesellschaft werden.

---

59 Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* (Die Liebe Christi zu den Migranten) (2004), 30.

60 Ebd., 103.

## 5. Praxeologie

Was bedeuten die bisher gewonnen Erkenntnisse für den Umgang mit anderssprachigen Katholikinnen und Katholiken auf der Ebene von Ortskirche und Gemeinde?

Insbesondere die Überlegungen zu den politischen und strukturellen Dimensionen und Ursachen asymmetrischer Beziehungen verdeutlichen, dass die Problematik in einem größeren Kontext wahrgenommen und bearbeitet werden muss. Ein wertschätzender Umgang auf Augenhöhe und die moralische Verurteilung von Diskriminierung und Rassismus sind fundamental und unerlässlich, aber eben nicht ausreichend. Es genügt nicht, die gleichsam „richtige“ Einstellung zu haben. Die „theopolitischen“ Dimensionen des christlichen Glaubens müssen auch im öffentlichen und politischen Raum wahrnehmbar und wirksam werden.

Mit ein paar, keinesfalls erschöpfenden, Impulsen für die Praxis möchte ich diesen Beitrag abschließen:

1. Innerhalb der Ortskirche bedarf es einer grundlegenden Selbstreflexion der Mehrheitskirche in Bezug auf ihre inneren Ordnungsstrukturen und inwiefern sich diese auf die Beziehungen zu anderssprachigen Katholikinnen und Katholiken auswirken. Rechte, Teilhabemöglichkeiten und die Prägung durch rassistische Ordnungsvorstellungen innerhalb der Kirche müssen einer selbstkritischen Reflexion unterzogen und gegebenenfalls verändert werden. Dazu ist es unabdingbar, dass diese Lernprozesse gemeinsam mit anderssprachigen Katholikinnen und Katholiken stattfinden. Mit Scham, Schmerz, Ohnmachtsgefühlen und Konflikten ist dabei zu rechnen. Aber diese gehören zum Weg jeder substanziellen Versöhnung.
2. Weiter wäre es wichtig, mit migrantischen Katholikinnen und Katholiken im innerkirchlichen Raum Strukturen der Anerkennung zu schaffen, die auch öffentlichkeitsrelevant sind: z. B. in der Gestaltung von Pastoralplänen, der Stärkung von Teilhaberechten, in der liturgischen Gestaltung oder der Institutionalisierung multikultureller Pastoralteams.
3. Mit Blick auf die Gesellschaft und Politik ist die Ortskirche angehalten, sich für eine gerechte politische Ordnung ebenso einzusetzen wie für eine gerechte Wirtschaftsordnung. Dazu liegen zahlreiche Stellungnahmen und sozialetische und theologische Entwürfe vor. Leitend ist dabei die Solidarität mit allen Migrantinnen und Migranten an ihrer Seite. Solidarität bedeutet nicht Konfliktfreiheit oder kritiklose Akzeptanz, wohl aber das Ringen um eine inklusive Gesellschaft, in der es normal ist, verschieden zu sein. Dies



muss sich auch auf allen Ebenen von Anerkennungsstrukturen zum Ausdruck bringen.

4. Innerhalb von Kirche und Gesellschaft sind überdies Räume und Zeiten zu fördern, in denen soziale Begegnungen quer durch alle heterogenen sozio-kulturellen Milieus möglich und gestärkt werden können. Es braucht die Förderung gesellschaftlicher, rechtlicher, politischer und materieller Teilhabe. Kulturelle Konflikte, die dabei notwendig auftauchen, sind in einer pluralen Gesellschaft und Kirche normal und ein Zeichen wachsender Inklusion. Eine Kirche, die sich um dies alles bemüht, wäre eine wahrhaft katholische Kirche, da sie um Einheit in Verschiedenheit ringt – innerhalb wie außerhalb.
5. Die Studie „Deutsche Zustände“ von Heitmeyer hat gezeigt, dass nicht zuletzt der Mangel an positiven Zukunftsbildern ein Nährboden von Rassismus und verweigerter Anerkennung ist. Die katholische Kirche kann mit ihren biblischen Verheißungen des Reiches Gottes zur Entwicklung hoffnungsvoller Zukunftsvisionen wesentliche Beiträge leisten. Ihre Erinnerung an die von Gott verheißene Zukunft, in der die Menschheit (wieder) erkennt und lernt, dass sie eine ist und im Innersten zusammengehört, gehört vielleicht zu den aktuellsten Botschaften der Kirche. Gemeint ist damit nicht weniger als jenes Theologumenon, das als zentraler hermeneutischer Schlüssel den Dokumenten des Zweiten Vatikanums zugrunde liegt: der universale Heilswille Gottes.

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* <sup>61</sup> bringt diese Verheißung zur Sprache, wenn sie die Kirche in Christus als „das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ bezeichnet.

Dieses Selbstverständnis darf keinesfalls triumphalistisch oder gar als empirische Aussage missverstanden werden. Vielmehr formuliert LG 1 den eschatologischen Horizont, in dem die Kirche ihr Wesen verstehen darf und ihren Dienst zu erbringen hat.<sup>62</sup> Zeichen und Werkzeug der Einheit zu sein ist kein Aufruf zur universalen Durchsetzung mit Macht, sondern eine verheißene Gabe und eine verpflichtende Aufgabe in einer Geschichte, die man als fortschreitenden und irreversiblen Prozess der Globalisierung bezeichnen kann, in der die Menschheit lernt, dass sie eine ist.<sup>63</sup>

---

61 Vatikan II: *Lumen gentium* (1964).

62 Ebd., 1.

63 So beschreiben die Globalhistoriker Jürgen Osterhammel und Niels P. Peterson die Geschichte der Globalisierung, die sie als fortlaufenden Prozess der sozialen, kulturellen, ökonomischen und politischen Vernetzung und Verflechtungen innerhalb der Menschheit

Gleichwohl sind die Ideen einer Menschheit und eines gemeinsamen Ursprungs des Menschengeschlechtes gefährlich, wenn sie ins Geschichtliche transformiert und konkret werden. Sie können alte Machtphantasien eines uniformen Menschen unter der Herrschaft einer irdischen Macht wecken, die ihre Vorstellungen von Einheit durchsetzt. Sie können aber auch Angst machen, weil sie zur Aufgabe aller Nationalismen, Rassismen und Tribalismen zwingen und damit Gesellschaftsordnungen irritieren. Hannah Arendt hat im zweiten Teil ihres Werkes „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, das sie unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg schrieb, auf die Gefährlichkeit dieser Ideen hingewiesen. Ihr zufolge haben „die liberal-humanistischen Menschheitsvorstellungen niemals den Schrecken erfasst, die der Idee der Menschheit und dem jüdisch-christlichen Glauben an einen einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechts zukommen, sobald nun wirklich alle Völker auf engstem Raum mit allen anderen konfrontiert sind“.<sup>64</sup>

Die Angst, die dieser Prozess auslösen kann, darf nicht unterschätzt werden. Sich ihr auf der konkreten, lokalen Ebene in kirchlichen Gemeinden zu stellen, lässt diesen universalen Horizont konkret und real werden. Denn aus katholischer Sicht wird das Universale niemals von oben verordnet und durchgesetzt, sondern verwirklicht und konkretisiert sich inkulturiert und konkret. Dann aber können Gemeinden, in denen um asymmetrische Beziehungen zwischen Menschen mit und ohne Migrationsgeschichte gerungen wird, zu Reallaboratorien des Reiches Gottes werden, in denen Menschen einander auf Augenhöhe begegnen und miteinander feiern und zu Gott beten.

## Literaturverzeichnis

The Mont Pelerin Society: About The Mont Pelerin Society, 2020, <https://www.montpelerin.org/>(Organisation zur Verbreitung des Neoliberalismus (abgerufen am 29.06.2020).

Anerkennung in religiösen Bildungsprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven, Bd. 8, Göttingen 2013 (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft).

Anerkennung. Pädagogik – Perspektiven, Paderborn 2010.

---

beschreiben, vgl. Osterhammel: Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen (2019).

64 Zit. nach Koenen: Mythen des 19., 20. und 21. Jahrhunderts (2019), 118.

- Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*, 18. Aufl., München 2008.
- Ataç, Ilker/Rosenberger, Sieglinde (Hg.): *Politik der Inklusion und Exklusion*, Göttingen : Vienna 2013 (Migrations- und Integrationsforschung, Band 4).
- Balzer, Nicole/Ricken, Norbert: *Anerkennung als pädagogisches Problem – Markierungen im erziehungswissenschaftlichen Diskurs*, in: Schäfer, Alfred/Thompson, Christiane (Hg.): *Anerkennung. Pädagogik – Perspektiven*, Paderborn 2010, 35–87.
- Bauman, Zygmunt: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 2002.
- PEW Research Center: *Being Christian in Western Europe*, 2018, <https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/> (abgerufen am 22.06.2020).
- Braulik, Georg: *Das Volk, das Fest, die Liebe. Alttestamentliche Spiritualität*, in: Braulik, Georg/Lohfink, Norbert (Hg.): *Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005 (Österreichische Biblische Studien), 29–49.
- : *Der blinde Fleck – das Gebot den Fremden zu lieben. Zur sozial-ethischen Forderung von Dtn 10, 19*, in: Klissenbauer, Irene u. a. (Hg.): *Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben*, Wien 2020.
- Bruder, Klaus-Jürgen/Bialluch, Christoph/Berghold, Joe: *Migration und Rassismus: Politik der Menschenfeindlichkeit*, Gießen 2017.
- Bude, Heinz: *Gesellschaft der Angst*, Hamburg 2014.
- Bühl, Achim: *Rassismus: Anatomie eines Machtverhältnisses*, Wiesbaden 2016.
- Bünker, Arnd: *Migrationsgemeinden als Seehilfe. Überlegungen zur veränderten Realität des Christlichen in Mitteleuropa*, in: Bitter, Gottfried/Martina Blasberg-Kuhnke (Hg.): *Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft*, Würzburg 2011, 85–92.
- Castles, Stephen: *Migration und Rassismus in Westeuropa*, Berlin 1987.
- Castles, Stephen/Miller Mark J.: *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, 4. Aufl., New York/London 2009.
- Decker, Oliver/Kiess, Johannes: *Die enthemmte Mitte: Autoritäre und rechts-extreme Einstellung in Deutschland*, 2018, <https://www.boell.de/de/2016/06/15/die-enthemmte-mitte-studie-leipzig> (abgerufen am 20.06.2020).
- Deutsche Bischofskonferenz: *Pastorale und rechtliche Richtlinien für die Ausländerseelsorge*, Bonn 1986.

- Eigenmann, Urs: *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde. Die andere Vision vom Leben*, Luzern 1998.
- Eribon, Didier: *Rückkehr nach Reims*, 7., Berlin 2016.
- Euronews/dpa: Euro-Barometer „Diskriminierung in der Europäischen Union“, in: Euro-Barometer, 2019, <https://de.euronews.com/2019/10/25/studie-eu-in-den-letzten-jahren-toleranter-geworden> (abgerufen am 22.06.2020).
- Europäische Union: Vertrag über die Europäische Union (EUV), Pub. L. No. 10008048, Art. 2 EUV (2009), <https://www.ris.bka.gv.at/NormDokument.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10008048&Artikel=2&Paragraf=&Anlage=&Uebergangsrecht=> (abgerufen am 29.06.2020).
- Flusser, Vilém: *Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit*, in: *Die Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*, Berlin 2000, 15–30.
- Foroutan, Naika: *Die postmigrantische Gesellschaft: Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld 2019.
- Fraser, Nancy/Bhaskar Sunkara: *The Old is Dying and the New cannot be born: From Progressive Neoliberalism to Trump and beyond*, London/New York 2019.
- Geulen, Christian: *Geschichte des Rassismus*, München 2014.
- Halmann, Loek/Arts, Wil: *Value Research and Transformation in Europe*, in: Polak, Regina (Hg.): *Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990 – 2010: Österreich im Vergleich*, Wien 2011, 191–219.
- Han, Byung-Chul: *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, Frankfurt a. M. 2015.
- Heitmeyer, Wilhelm: *Deutsche Zustände*, Berlin 2002.
- : *Rohe Bürgerlichkeit*, in: *Zeit Online*, 2011, <https://www.zeit.de/2011/39/Verteilungsdebatte-Klassenkampf> (abgerufen am 22.06.2020).
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992.
- : *Verwilderungen des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: Honneth, Axel/Lindemann, Ophelia/Voswinkel, Stephan (Hg.): *Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2013, 18–41.
- Instruktion Erga migrantes caritas Christi (Die Liebe Christi zu den Migranten)*, Bonn 2004 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 165).

- Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* (Die Liebe Christi zu den Migranten), Bd. 165, Bonn 2004 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls).
- Jefferson, Thomas: *Declaration of Independence, 1776*, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> (abgerufen am 16.02.2021).
- Justitia et Pax: *Die Kirche und der Rassismus. Für eine brüderliche Gesellschaft*, Bonn 1988 (Arbeitshilfen 67).
- Koenen, Gerd: Mythen des 19., 20. und 21. Jahrhunderts, in: Heilbronn/Christian/Rabinovici, Doron/Sznaider, Nathan (Hg.): *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte*, Frankfurt a. M. 2019, 92–127.
- Kraus, Hans-Joachim: *Reich Gottes, Reich der Freiheit. Grundriss Systematischer Theologie*, Neunkirchen-Vluyn 1975.
- Mishra, Pankaj: *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2017.
- Nilson, Jon: *Hearing Past the Pain. Why White Catholic Theologians need Black Theology*, Mahwah: New Jersey 2007.
- Osterhammel, Jürgen: *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*, München 2019.
- OSZE: *Scapegoating of minorities during pandemic increases need for targeted action to combat intolerance and discrimination*, OSCE conference concludes, in: OSCE, 2020, <https://www.osce.org/odihr/453207> (abgerufen am 22.06.2020).
- Piketty, Thomas: *Kapital und Ideologie*, München 2020.
- Polak, Regina: *Zur Einheit von Gottes- und Nächstenliebe*, in: *Christlich geht anders* (Hg.): *Solidarisch antworten auf gesellschaftliche Herausforderungen*, Innsbruck 2019, 16–26.
- Polak, Regina/Höllinger, Franz: *Die Bedeutung der Religion für Migrantinnen und Migranten*, in: Aschauer, Wolfgang et. al. (Hg.): *Die Lebenssituation von Migrantinnen und Migranten in Österreich. Ergebnisse einer Umfrage unter Zugewanderten*, Wiesbaden 2019, 175–200.
- Rahner, Karl: *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: *Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln u. a.* 1968, 277–298.
- Rosenberger, Sieglinde/Seeber, Gilg: *Kritische Einstellungen: BürgerInnen zu Demokratie, Politik, Migration*, in: Polak, Regina (Hg.): *Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990–2010: Österreich im Vergleich*, Wien 2011, 165–190.

- Sassen, Saskia: *Ausgrenzungen. Brutalität und Komplexität in der globalen Wirtschaft*, Frankfurt a. M. 2015.
- Schwiehorst-Schönberger, Ludger: „... denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten.“ Zur sozialen und rechtlichen Stellung von Fremden und Ausländern im alten Israel, in: *Bibel und Liturgie* 63 (1990) 2, 108–117.
- Strukturwandel der Anerkennung. *Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2013.
- Tillich, Paul: *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, Berlin/New York 1991.
- Vatikan II: Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* über die Kirche, Vatikan 1964.
- Walpen, Bernhard: *Die offenen Feinde und ihre Gesellschaft: eine hegemonie-theoretische Studie zur Mont Pèlerin Society*, Hamburg 2004.