

## 4.2 Institutionelle Erwartungen der Religionslogik: Römisch-katholische Ekklesiologie und die Migrantenpastoral

Da es sich bei den kroatischen Missionen um Einheiten der römisch-katholischen Kirche handelt, ist es für diese Arbeit keine Überraschung, dass die Kirche selbst einiges an institutionellen Bedingungen für die Migrantenpastoral vorgibt. Die Kirche selbst sieht sich oft nicht als Religion, sondern nennt sich eine »lebendige« Institution, die organisierte Autorität und Kraft ausstrahlt.<sup>3</sup> Oder wie es Kardinal Kaspers in einer katholischen Terminologie definierte: als »Sakrament, das heisst als Ort und Werkzeug des Geistes« (vgl. Kaspers, 2011, 210). Nicht zuletzt versteht sich die Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil und durch die Revision des *Societas-perfecta-Konzepts* (vgl. Werbick [2022] »Katholische Kirche, I. Systematisch-Theologisch« [Stand: 5.6.2023]) wie folgt selbst:

[...] als in einer sichtbaren und geschichtlich greifbaren Institution realisiertes geistliches Herrschaftssystem, in dem die Amtsträger kraft der ihnen – je nach ihrer hierarchischen Stellung – übertragenen Vollmachten ihre auf das Heil der Gläubigen gerichteten Aufgaben unabhängig von jeder äusseren (nichtkirchlichen) Einflussnahme wahrnehmen können. (Werbick, 2022, »Katholische Kirche, I. Systematisch-Theologisch« staatslexikon-online.de [Stand: 5.6.2023]).

Für die Einordnung der institutionellen Erwartungen in die Logiken ist eine Ausführung zur Ekklesiologie relevant. Die emische und theologische Perspektive auf die eigene Organisation ist massgebend, denn sie zeigt parallel auf, welche Art der Legitimität der Institutionalisierung zugrunde liegen kann. In diesem Fall der Religionslogik sind die Institutionalisierungsmechanismen der Heiligkeit und Transzendenz zentral. Zeitgleich ist die römisch-katholische Kirche aufgrund der Geschichte tief in die kulturellen und gesellschaftlichen Strukturen der Schweiz und Deutschlands eingebettet und erweitert die Komplexität der Religionslogik und somit die institutionellen Ordnungen um endogene Faktoren aus der Gesellschaft und dem Staat.

Die gesamte römisch-katholische Organisationsgeschichte aufzubereiten, würde den Rahmen an dieser Stelle sprengen. Vielmehr soll das nachfolgen-

3 Diese Argumentationen folgen aber eher einer theologischen Institutionallehre denn einer sozialwissenschaftlichen (vgl. Ebertz, 2014b, 169).

de Kapitel einen Eindruck vermitteln, wie die Kirche strukturiert ist, welche Funktion der Migrantenpastoral zukommt und wie sie aufgebaut ist.

#### 4.2.1 Aufbau und Struktur der römisch-katholischen Kirche

Die tatsächliche Verwurzelung der katholischen Kirche beginnt mit der Christianisierung des Römischen Reichs um 380 n. Chr. Unter Kaiser Konstantin kam es bereits damals zu einer engen Verschmelzung von Politik und Kirche, als das Christentum zur Staatsreligion wurde. Das damalige Christentum galt als eine »Gemeinschaftsreligion«. Als »Christus-Kult« (Daiber, 2008, 42) bezeichnet, vollzogen die Anhänger:innen die Rituale im Kollektiv. Durch ihren anfänglichen Minderheitsstatus und ihre anfängliche Fremdheit in der amtierenden Gesellschaft kam schon früh im kollektiven Bewusstsein eine Differenzierung zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern oder Anhänger:innen und Nichtanhänger:innen auf (vgl. Daiber, 2008, 40ff.). Dennoch entstanden in Europa erst im 16. Jahrhundert konfessionelle Kirchen. Mit deren Bildung kam es nicht nur dazu, dass sich die Kirchen untereinander innerhalb ihrer Orthodoxie und Ekklesiologie unterschieden, sondern die Gläubigen mussten sich auch jeweils mittels Glaubensbekenntnis zu einer Konfession bekennen (vgl. Forclaz, 2007, 92). Aus neo-institutioneller und organisationssoziologischer Sicht wurde somit im 16. Jahrhundert der erste Stein für eine organisationale Zugehörigkeit und das Herausbilden einer Organisation gelegt.

Heute übernimmt die römisch-katholische Kirche als Organisation in der Gesellschaft spezifische Funktionen und ist sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland ein gesellschaftlicher Leistungsträger (vgl. Krüggeler & Weibel, 2007, 100).

In erster Linie ist sie für die religiöse Versorgung ihrer Mitglieder zuständig, wobei sich die katholische Religionspraxis vielfältig präsentiert. Zu ihr gehören beispielsweise sieben Sakramente, die »Zeichen für das Handeln Gottes« (Krüggeler & Weibel, 2015, 103) sind und von denen erwartet wird, dass die Mitglieder diese empfangen. Dazu gehören die Taufe, die Eucharistie, die Versöhnung (Beichte und Busse), die Krankensalbung, die Firmung, die Weihe (Ordination) oder die Ehe (vgl. CIC, 1983, 834–848). Des Weiteren gibt es eine Vielzahl von unterschiedlichen Segnungen von Personen oder Gegenständen, die der Priester zeremoniell mit Weihwasser und dem Kreuzzeichen versieht. Hinzu kommen volksfromme Elemente wie Heiligtage, Rosenkranzgebete oder Marienkulte (vgl. Krüggeler & Weibel, 2007, 103).

In Kapitel 2 rund um religiöse Organisationen ging es in erster Linie um das Thema Autorität und Führung innerhalb von religiösen Organisationen. Dabei sind nicht nur die Quellen der Autorität ausschlaggebend, sondern auch ihre Wirkungsrichtung sowie die Art und Weise, wie die Organisation an sich aufgebaut ist. Neben staatlichen oder regionalen Verfassungen und Gesetzen, die eine kirchliche Organisation umrahmen, kommen für die römisch-katholische Kirche auch transzendente Autoritätsformen hinzu.

Als ursprüngliche Autoritätsform der katholischen Kirche gelten zunächst einmal die Bibel und Gott. Die römisch-katholische Kirche beruft sich in erster Linie auf die Bibel inklusive späterer Schriften des Alten Testaments (Septuaginta) sowie deren Liturgie. Die Liturgie wird in Konzilsbeschlüssen bestimmt und ist für die katholische Kirche verbindlich. Dazu kommen Glaubenssatzungen aus dem kirchlichen Lehramt und aus den Aussagen der amtierenden Päpste (vgl. Krüggeler & Weibel, 2015, 102f.). Somit sind zwei weitere wichtige Autoritätsquellen aufgelistet: der Papst, also folglich der Vatikan, und die römisch-katholische Institutionallehre (katholisches Lehramt). Eine weitere Quelle der Autorität und eines der Spezifika der katholischen Kirche ist ihre von Hierarchie und Gehorsam geprägte Ethik. So gilt grundsätzlich Gehorsam und Folgeleistung gegenüber kirchlichen Aussagen, die im Normalfall vom Bischof oder vom Papst getätigt werden (vgl. ebd., 103).

Auf den Quellen Bibel, Gott und der apostolischen Kirche basiert schlussendlich auch der Anspruch einer Universalgeltung für sämtliche katholische Organisationen. Denn im Glauben an diese Schriften und an die Heiligkeit sowie die Ekklesiologie davon entsteht eine Gesamtkirche, die weder durch Ethnie, Sprache, Nationalität noch Geografie getrennt werden kann (vgl. Fernández Molina, 2005, 79).

Die Grundzüge der katholischen Ekklesiologie, das heisst die Reflexion und Wissenschaft ihres Selbstverständnisses und ihrer Ausgestaltung, umfasst insbesondere drei Merkmale. Diese haben sich historisch entwickelt und verändert und sind je nach Lehre (beispielsweise Tübinger Schule, römische Schule oder Lehre nach Augustinus) unterschiedlich gewichtet. In einem Verständnis nach Thomas von Aquin besitzt die Kirche eine theozentrische und doxologische Grundstruktur, was bedeutet, dass sie sich in einer heilsgeschichtlichen Bedeutung als Volk Gottes versteht und somit die Beziehung zwischen Mensch und Gott zentral und universal zugleich ist (vgl. Kasper, 2011, 180ff.). Und insbesondere seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dem grössten und wichtigsten reformatorischen Ereignis der römisch-

katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, versteht sich die Kirche zudem als Weggemeinschaft zu Gottes Reich (vgl. Kehl, 1992, 34).

Des Weiteren versteht sich die Kirche als Braut und Leib Christi, was das Bild einer sich selbst regierenden Körperschaft vermittelt (Werbick, 2022, »Katholische Kirche, I. Systematisch-Theologisch«, staatslexikon-online.de [Stand: 5.6.2023]). Die Verwendung des Leibes und der Braut ist auf die Vorstellung zurückzuführen, dass ein Volk Gottes nur durch Jesus Christus zustande kommen kann. Der Ausdruck ist sakramentaltheologisch zu verstehen und beschreibt ein »gemeinschaftliches Gross-Ich« (Kaspers, 2011, 190), also das Zusammenspiel zwischen dem Subjekt und seiner Individualität, eingebettet in eine Gemeinschaft, welche von, aus und in Jesus Christus stammt, verkörpert durch die beiden Sakramente der Taufe und der Eucharistie (vgl. ebd., 190ff.). Das Zweite Vatikanische Konzil übernahm diese Vorstellung eines Leib Christi und interpretiert dies pneumatologisch. Die Vereinheitlichung aller verschiedener Subjekte in der Gemeinschaft ist somit im Geiste Christi zu finden und daher auf die beiden erwähnten Sakramente, aber auch auf die restlichen Sakramente zu berufen. In dieser nachkonziliaren Ekklesiologie und diesem Verständnis ist Kirche (losgelöst von einem organisationalen und physischen Verständnis) da, wo die Eucharistie stattfindet (vgl. ebd., 195). Die Kirche reflektiert sich mit Theologie, Christologie und eben jener Pneumatologie in einem trinären Selbstverständnis (vgl. Kasper 2011, 202; Kehl, 1992, 105f.).

Der letzte Aspekt, die pneumatologische Sichtweise, gilt als charismatische Dimension der Kirche. Dabei ist Charisma sowohl in der Weberschen Tradition zu verstehen (Ausstrahlung und Persönlichkeit) als auch biblisch, was mit Huldigung (vom Begriff Charis abgeleitet) zu übersetzen wäre (vgl. Kasper, 2011, 205ff.), und deutet die Hierarchie innerhalb der Kirche an (vgl. ebd., 205; vgl. Denzinger et al., 2017, 3801). Als Letztes und Vervollständigung der ekklesiologischen Auseinandersetzung und somit der Selbstreflexion der Kirche ist die Synode zu erwähnen (vgl. Kehl, 1992, 103).

Anders als die drei Elemente des katholischen Selbstverständnisses kann Synode eher als eine Dimension, als In-Beziehung-Bringen der drei »Systemelemente« (Kehl, 1992, 106) verstanden werden (vgl. Kehl 1992, 196; Knop, 2020, 14f.). Damit ist gemeint, dass jedes (Mit-)Glieder der Kirche als ihr Weggefährte berufen ist, sowohl in der Teilhabe am Priesteramt Christi als auch als Empfänger:in der Charismen (respektive des Heiligen Geistes) (vgl. Knop, 2020, 14f.). Allerdings weist Knop darauf hin, dass zwischen synodalem Stil und synodaler Struktur zu unterscheiden sei und eine Betonung der Hierarchie und Auto-

rität innerhalb der Gemeinschaft und insbesondere zwischen Gläubigen und Bischöfen bestehen bleibe (vgl. Knop, 2020, 15)<sup>4</sup>.

Dieses Selbstverständnis und diese Reflexion des Begriffs Kirche sind wichtige Hinweise zur Führung, Kontrolle und Autorität der römisch-katholischen Kirche als Organisation. Denn sie zeigt sich beispielsweise auch im rechtlichen Status und in der weiteren Strukturierung der Organisation in Ämter und Suborganisationen. Denn neben staatlichen Bedingungen, die den rechtlichen Status der katholischen Kirche als weitere Autoritätsquelle beeinflussen, existiert das universale Kirchenrecht. Dies gilt für alle Organisationen der katholischen Kirche (vgl. Krüggeler & Weibel, 2015, 105f.).

Die hierarchisch-synodalen Verwaltungsstrukturen der katholischen Kirche sind trotzdem mehr feudalistisch denn demokratisch ausgerichtet (vgl. Foppa, 2019, 54; Kehl, 1992, 105f.). Das Synodale erlaubt zwar eine vertikale Linie innerhalb der Organisation, indem dazu ermahnt wird, alle anzuhören, Entscheidungsbefugnisse sind dennoch in einer horizontalen Hierarchie zu verorten. Nur jene, die eine Beauftragung (Amt) haben, dürfen letztendlich entscheiden (vgl. Knop, 2020, 15). Entscheidungen in der Organisation sind daher zentralisiert und nur wenigen Machtzentren zugeordnet. Rom respektive der Vatikan steht dabei an der Spitze. In jedem Land existieren sogenannte Bistümer, die teilweise zu einer Kirchenprovinz gruppiert sind und denen ein Erzbischof vorsteht (Erzdiözesen). Diese unterstehen jeweils ihrer Bischofskonferenz. Die Pfarreien hingegen unterstehen jeweils ihrem Bischof (vgl. Krebber & Wiesenberg, 2015, 293). Daneben gibt es weitere Ämter wie Diakon (Personen mit Priesterstudium, aber ohne Ordination) und eine Vielzahl von Laienpositionen wie Ministrantinnen und Ministranten, Katechetinnen und Katecheten oder situativ bestimmte Ämter, beispielsweise Lektor:innen (vgl. Krüggeler & Weibel, 2015, 104).

Die religiösen Funktionen, Rollen und das religiöse Selbstverständnis sind zentral für die römisch-katholische Kirche, dennoch übernimmt sie auch karitative, kulturelle oder bildungsspezifische Aufgaben. Viele dieser Bereiche sind ehrenamtlich organisiert und unterliegen beispielsweise in der Schweiz dem Vereinsrecht (vgl. Krüggeler & Weibel, 2015, 106f.). Somit gehört sie in

---

4 Auch Ebertz (2012) verweist darauf, dass seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Art gebremste Laisierung in der katholischen Kirche stattfindet (ebd., 130ff.). Wobei er vor allem den Zölibat respektive die strikten Geschlechterrollen in der römisch-katholischen Kirche als Ursache für die hierarchische Machterhaltung ansieht (ebd., 133f.)

Deutschland und in der Schweiz wie NGO zu den Non-Profit-Organisationen (Dritter Sektor) (vgl. Oliveira & Wiesenberg, 2016, 109).

Aus organisationssoziologischer Sicht ist es daher zu kurz gegriffen, die römisch-katholische Kirche als eine reine Organisation zu bezeichnen. Vielmehr ist die katholische Kirche zu einem Organisationsgeflecht herangewachsen<sup>5</sup>, das unterschiedliche Teilorganisationen in sich vereint. Es existieren Vermittlungsorganisationen, die Leistungen in andere Teilsysteme einbringen, Bildungsorganisationen, die Ausbildung, Weiterbildung und theologische Reflexion sicherstellen, wie katholische Schulen, Universitäten und Akademien, oder Organisationen, die sich vermehrt auf die religiöse Praxis konzentrieren, zum Beispiel Klöster (vgl. Ebertz, 2014b, 167ff.) sowie Organisationen, die anderssprachige Seelsorge und Integration gewährleisten (vgl. Zimmer, 2013).

Die Kirche als ein Geflecht von Organisationen zu sehen, bedeutet auch, dass die institutionellen Erwartungen an die Kirche sich je nach Teilorganisation verändern können. Die Kirche lässt sich in vielen Fällen sowohl in die Glaubensorganisation als auch in eine Arbeitsorganisation einteilen (vgl. Ebertz, 2014a, 35). Dabei muss sie stets eine Kluft zwischen dem ökonomischen Überleben und einer religiösen Deutungshoheit überbrücken (vgl. Nassehi, 2006). Dies beinhaltet auch die Gefahr, dass es bei den Teilorganisationen zu einer Form der Verselbstständigung kommt, was gar dazu führen kann, dass die Kirche diesen Organisationen das »Katholisch-Sein« abspricht (vgl. Ebertz, 2014a, 34).

Zugleich führen dieses Geflecht sowie die jeweiligen rechtlichen Bedingungen dazu, dass die katholische Kirche selten autonom und völlig losgelöst von ihrer Umwelt handeln kann. Sie muss mit anderen Organisationen in Beziehung treten, ob sie es möchte oder nicht. Zumeist ergibt sich eine Zusammenarbeit mit anderen religiösen Akteuren wie der evangelischen Kirche (Ökumene). Aufgrund ihres Status und der historischen Bedeutung der römisch-katholischen Kirche in Deutschland und der Schweiz gehört oftmals auch eine Zusammenarbeit mit staatlichen Akteuren dazu (vgl. Ebertz, 2014b, 169f.).

---

5 Allein in Deutschland gibt es über hundert katholische Organisationsarten, die allein anhand ihres Zwecks zu unterscheiden sind, zum Beispiel: Pfarrgemeinderäte, Diözesanmuseen, Pfarrgemeinden, katholische Krankenhäuser, die Caritas, Klöster, katholische Verlagshäuser, katholische Schulen, Verbände wie das Zentralkomitee der deutschen oder schweizerischen Katholiken oder Vereine wie der Schweizerische Katholische Frauenbund (vgl. Ebertz, 2014b, 34).

Die römisch-katholische Kirche weist viele Merkmale der Organisationsdefinition auf. Sie besitzt Kontrollverfahren durch Machtzentren, formale Strukturen, Mitgliederkreise mit Aufnahmeverfahren und Abgrenzungen sowie Organisationsziele, auch wenn diese sehr vage formuliert sind. Sie definiert Rollen und Organisationsagenten (zumeist die Priester, Pfarrer, Bischöfe, Diakone usw.) und hat Statuten, Gesetze und Regulierungsverfahren (vgl. Krebber & Wiesenberg, 2015, 291; vgl. Krech, 2014, 79f.). Dennoch bewahrt sie aufgrund ihres eigenen Verständnisses sowie aufgrund der Art ihrer Autoritätsquellen transzendente Mechanismen in Gesetzen sowie in Rollen und Funktionen.

Richtet sich der Blick auf die Migrantenpastoral, die als eine Teilorganisation der römisch-katholischen Kirche zu sehen ist, verdichtet sich nicht nur die Komplexität der Ekklesiologie der katholischen Kirche und ihrer Funktion für Mitglieder und Gesellschaft, sondern auch die institutionelle Ordnung rund um den aktuellen Forschungsgegenstand, die kroatischen Missionen.

#### 4.2.2 Regulierende und normative Dimensionen der Migrantenpastoral

Ein Spezifikum der römisch-katholischen Kirche ist, dass neben ihrer Universalität und ihrer Zentralität die Möglichkeit besteht, ethnische Kirchen in der Diaspora zu gründen. Dies ist kein Phänomen der zunehmenden Pluralisierung und Globalisierung des 20. oder 21. Jahrhunderts. Schon im 13. Jahrhundert und somit vor den Konfessionsspaltungen in Europa gab es Klöster, Kirchen, Schulen und Einzelpersonen, die eine »Betreuung« (oder Mission) in der »Fremde« übernahmen (vgl. Čekolj, 2019, 42). Die katholische Soziallehre ist zudem seit der industriellen Revolution auf das Thema der Auswanderung, Migration und später auch auf das Recht auf Asyl ausgerichtet (vgl. Fernández Molina, 2005, 60f.).

Im Rahmen der römisch-katholischen Kirche ist dieser Fokus nicht nur als ein Auftrag oder eine Aufgabe zu verstehen, sondern es gibt eine Vielzahl von kirchlichen Regulierungen, Codes und Gesetzen, die diesen Bereich der religiösen Organisation definieren und ausmachen.

Papst Pius XII. verlas am 1. August 1952 die erste Konstitution »Exul Familia« (EF), die das Thema Migrantenpastoral erstmals im Recht der katholischen Kirche kodifiziert. Sie gilt als »Magna Charta« oder »Codex emigrationis« und ist die römisch-katholische Antwort auf ihre neue Positionierung nach dem Zweiten Weltkrieg und der Zunahme der Gastarbeit des befriedeten Westeuropas in den 1950er Jahren (vgl. Čekolj, 2019, 42; Fernández Molina, 2005, 89).

Die »Exul Familia« gab als Rechtsnormendokument ein Hilfsmittel zur Hand, wenn es um die Errichtung von muttersprachlich-spezifischen oder national-spezifischen Pfarreien ging. Sie sollte sicherstellen, dass dauerhafte oder vorübergehende Emigranten auch in der Fremde Anspruch auf Seelsorge in ihrer Muttersprache oder kulturellen Tradition haben (vgl. Fernández Molina, 2005, 89–93). Die Missionen waren ab dieser Zeit in rechtlicher Hinsicht den Diözesen unterstellt und der Missionar war mit den gleichen Rechten ausgestattet wie ein Pfarrer (vgl. Serra-Rambone, 2018, 188).

Später erwähnte, zumindest flüchtig, auch das Zweite Vatikanische Konzil das Thema der »Wanderung des Menschen« und deren »Sicherstellen des religiösen Lebens« (vgl. *Gaudium et spes* 1965, A. 6 und A. 26). Das entstandene Dokument »*Ecclesiae Sanctae*« aus dem »*Motu proprio*« enthielt schon wegweisende Anweisungen für die Migrantenpastoral. Dieses fand dann in der Instruktion »*De Pastoralis migratorum cura*« der Bischofskongregation von 1969 einen neuen Höhepunkt. Dies war das erste umfassende Gesetzesdokument, das den Bischofsdiözesen und den Bischofskonferenzen die Grundlagen bot, Migrantenpastoral auch rechtlich eine adäquate Grundlage zu bieten (vgl. Fernández Molina, 2005, 91f.; EMCC, 2004, Vorstellung). Die Instruktion, auch »*Nemo est*« (nach dem einleitenden Satz des Dokuments) genannt, regelt neben einer Begründung für die Migrantenpastoral auch eine vollständige rechtliche Grundlage in zwei Formen; einerseits befasst sie sich mit den Menschenrechten von Migrant:innen, andererseits mit den Rechten von Migrant:innen-gläubigen in der katholischen Kirche (vgl. Fernández Molina, 2005, 92).

Das neueste Dokument, welches die rechtlichen Voraussetzungen für »fremdländische« Pastoraleinheiten regelt, ist das 2004 vom Päpstlichen Rat für Migration erschienene »*Erga migrantes caritas Christi*« (EMCC) (vgl. Čekolj, 2019, 43). Das EMCC gilt als angepasste Antwort der katholischen Kirche zum Thema auf Veränderungen in den Migrantenbewegungen und deren Bedürfnissen. Es ist in fünf Teile plus Vorwort und Schluss und einen sechsten Teil, der die rechtlichen Aspekte regelt, aufgeteilt und behandelt Themen wie Herausforderungen von menschlicher Mobilität, Formen der Migration, Kirche und Migration, Funktion der Pastoral in der Migration, Einheit und Pluralismus, Rollen der Priester, Diözesen und Ordensleute, aber auch die Funktion und Rolle der Laien im Einsatz der Migrantenpastoral, ausserdem enthält es 22 Gesetzesartikel zum Recht der Migrantenpastoral (vgl. EMCC, 2004, Vorstellung).

Neben jenen Dokumenten des Heiligen Stuhls kommen auch noch weitere kirchenrechtliche Dokumente zum Einsatz, wenn es um die Stellung und



Funktion dieser Formen von Suborganisationen der katholischen Kirche geht, beispielsweise der »Codex Iuris Canonici« (CIC, 1983), der sich in einem ganzen Kapitel dem Thema der juristischen Personen, Rechte und Pflichten sowie der Hierarchie innerhalb der katholischen Kirche widmet. All diese Dokumente bilden zumindest laut der römisch-katholischen Kirche die rechtliche Grundlage für Migrantenpastorale in aller Welt. Länderspezifische Besonderheiten sind davon nicht ausgeschlossen. So ergibt sich sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland ein duales System zwischen kirchlichen und staatlichen Rechtslagen und Regulierungen (vgl. SBK/RKZ, 2019).

Bis zum EMCC war die Grundhaltung des Vatikans zur Mission, dass diese eine Übergangsstruktur für Neuankömmlinge aufgrund von Notlagen bis in die zweite Generation sei. Den Migrant:innen sei es überlassen, zwischen Ortspfarrei oder Mission zu wählen, und mit den späteren Generationen würde auch eine Eingliederung in die örtlichen Pfarreien erfolgen. Mit dem EMCC wurde schliesslich eine neue Positionierung seitens der Kirche deutlich, dass Migration nicht nur ein zeitlicher, sondern vor allem ein vorübergehender Zustand sei. Viel eher betrachtet die Kirche Migration nun als strukturelle Wirklichkeit und Herausforderung der römisch-katholischen Kirche. Es gebe in ihrem Sinne keine monoethische Grundlage mehr, sondern es sei im Interesse der Kirche und der Migrant:innen, solidarische Wege für ein Miteinander zu finden (vgl. Serra-Rambone, 2018, 189–193). Dennoch gelten die Migrantengemeinden bis heute nicht als eigenständige Kirchen und der höchste rechtliche Status, der eine solche Gemeinde erreichen kann, ist jene der Personalpfarrei (vgl. Fernández Molina, 2005, 103). Häufiger ist es jedoch, dass der Priester einer Migrantengemeinde den Status »missio cum cura animarum« erteilt hat, der ihr zwar eine ähnliche Stellung wie einer Pfarrei verleiht, aber dennoch nur als »vorübergehende kirchliche Struktur« einzustufen ist (vgl. Foppa, 2019, 66; vgl. Kap. 6.2.1 dieser Arbeit). Der dritte rechtliche Status ist zudem die Anbindung an eine Territorialpfarrei mit dem Recht der Errichtung einer eigenen Kaplanei (»missio cum cura animarum annexa«) (vgl. Fernández Molina, 2005, 103).

Die normative Konsolidierung seitens der Kirche spiegelt sich auch theologisch und wiederum in der Religionslogik entsprechend transzendental wider.

Migration besitzt nun für die römisch-katholische Kirche, spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, auch einen ekklesiologischen und erkenntnistheoretischen Charakter unter dem Aspekt der Trinität Gottes respektive Einheit in der Vielfalt. Da die Migration als ein stetiges und nicht

mehr nur temporäres Phänomen gilt, hat die Kirche dies in die eigene Theologie eingebaut (vgl. Serra-Rambone, 2018, 189f.).

In ihrem Selbstverständnis sieht die römisch-katholische Kirche sich auch dahingehend, dass sie sich stets neu kontextualisiert und sich gegenwärtigen Situationen anpasst. Unter dem Aspekt der Migration reichert sie ihre eigene Substanz mit neuen Normen und Werten an und gibt im Prozess des Dialogs ihre Lehre an die Missionen weiter (vgl. ebd., 190):

»In der Kirche sind also auch die Migranten gerufen, um in ihr Protagonisten zu sein mit dem ganzen Volk Gottes, das auf Erden pilgert.« (EMCC, 2004, 37)

Migrant:innen sind also ausdrücklich dazu aufgerufen, ihren Anteil in der römisch-katholischen Kirche zu übernehmen und die Lehre weiterzutragen.

Dazu kommt, dass mit der Trinität als Bild Gottes der katholische Glaube auf Einheit in der Vielfalt beruht. Es ist tief im katholischen Verständnis der Kirche verankert, dass Verschiedenheit und Pluralisierungen gewollt sind und ihre Einheit in der Verbindung und Innigkeit zu Gott und Christus, der Menschheit und dem friedvollen Zusammenleben finden. Die Sakramente sollen diese Einheit derweil auch auf der Angebotsseite demonstrieren (vgl. Serra-Rambone, 2018, 190f.). Diese normative und transzendente Dimension ist für die Legitimität und auch das Verständnis der Migrantenpastoral wesentlich und ein Abbild der Religionslogik mitsamt ihren Institutionen. Die Pastoral repräsentiert die katholische und traditionelle Vielfalt und die römisch-katholische Mutterkirche die Einheit der Lehre und den Universalismus, in der sie zusammenfinden (vgl. ebd., 190).

Die Missionare übernehmen darin die Rolle als »Diener dieser Einheit« (vgl. EMCC, 2004, 98). Sie stehen sowohl für das Fremde und Vielfältige im Katholizismus als auch für das Bekannte, da sie in die gleichen Strukturen und zur gleichen Organisation gehören (vgl. dazu *Lumen Gentium*, Kapitel 2). In ihrer Funktion sind sie zudem als Brücke zwischen den Mitgliedern, aber auch zur Ortspfarrei zu sehen und haben den Auftrag, mögliche Diskrepanzen zwischen Vielfalt und Einheit zu lösen und die Gemeinden zu vereinheitlichen (vgl. Serra-Rambone, 2018, 195). Dennoch obliegt die Verantwortung der Seelsorge rechtlich gesehen dem ortszuständigen Bischof, selbst wenn er diese Aufgabe auch an einen spezifischen Seelsorger (Priester) übertragen kann (vgl. Foppa, 2019, 65).

Parallel zeigt sich in den Dokumenten und der erkenntnistheoretischen wie auch geschichtlichen Einordnung von Migration in der Kirche, dass es sich hierbei um einen Dialog und einen wechselseitigen Prozess handelt. Migrati-

on gilt nun als Teil von Gottes Weg für die Kirche. Dazu muss die Kirche in den Austausch mit den Migrant:innen treten und sie in ihrer aktiven Rolle für die katholische Kirche akzeptieren und fördern. Einerseits lehrt sie die Migrant:innen die Einheit, andererseits nimmt sie sich ihrer Bedürfnisse an. Den Missionaren übergibt sie Brückenfunktionen und die Mitglieder fungieren als Repräsentant:innen des wahren Katholizismus im Bild der »Brüderlichkeit« in der Vielfalt (vgl. Serra-Rambone, 2018, 193ff.).

Kirchenpolitisch geht es jedoch oft nicht nur um die Frage, inwiefern Migration zur katholischen Kirche gehört, sondern auch darum, welche Auswirkungen die Migrantenpastoral auf die Ortspfarreien hat. Dabei geht es unter anderem um ressourcentechnische Diskussionen (vgl. Bünker, 2016, 113f.). Trotz der transzendenten Dimension der Migration in der römisch-katholischen Kirche gibt es daher auch kirchenpolitische Diskussionen, die soziostrukturell bedingt sind und sich um den Bereich der Integration drehen.

So gibt es Vertreter innerhalb der Kirche, die eine komplette Inklusion sämtlicher katholischer Gemeinden in eine Pfarrei wünschen. Die Rechtfertigungsbasis dafür knüpft an die Vorstellung an, dass für Migrant:innen der Zeitpunkt kommt oder kommen wird, an dem sie sich nicht mehr als »Migrant:innen empfinden«. In dieser Entwicklung werden Missionen obsolet, ihre Rechtfertigungsbasis schwindet und zugleich erhöht sich der Druck einer strukturellen Eingliederung in die Universalkirche. Innerhalb dieses Verständnisses müssen die Missionen ihr Angebot und sich selbst für die Mitglieder unentbehrlich und attraktiv machen, um auf dem Markt zu bestehen und der Assimilation entgegenzuwirken (vgl. dazu auch Zimmer, 2013, 62ff.). Des Weiteren haben innerkirchliche und strukturelle Herausforderungen auch Einfluss auf das Selbstverständnis seitens der Migrantenpastoral (vgl. Foppa, 2019, 64; Bünker, 2016, 116ff.). So sind laut Bünker (2016) beispielsweise in der Schweiz drei Typen in ihrem Selbstverständnis zu unterscheiden: »der Betreuungstyp, der Abgrenzungstyp und der Missionstyp« (ebd., 117). Der erste Typ entspräche dabei der Hauptfunktion von Migrationsorganisationen, nämlich der Betreuung und Begleitung ihrer Mitglieder in der Integration oder während ihrer Zeit des Aufenthalts. Sie haben vor allem den Zweck, ein Ort der kulturell-religiösen Basis des Herkunftslandes und ein Übergangs- oder Brückenort für die Mitglieder hinsichtlich Organisation respektive Kirche in der Residenzgesellschaft zu sein. Der zweite Typ hingegen betont seine Exklusivität und grenzt sich dadurch ab, dass religiöse Wahrheitsansprüche (vgl. dazu auch Kap. 2.4) sowie die Treue zu jenem wahren Glauben, der in anderen kirchlichen Organisationen fehle, betont werden. Es folgt eine Stärkung

der eigenen Gruppierung, was oft auch eine Abwertung anderer Organisationen zur Folge hat. Der dritte Typ hingegen versteht sich als Akteur einer Neuevangelisierung der Residenzgesellschaft. Dieses Selbstverständnis sei jedoch bei katholischen Migrantengemeinschaften eher weniger von zentraler Bedeutung und stehe daher selten programmatisch im organisatorischen Vordergrund<sup>6</sup> (vgl. Bünker, 2016, 118–125).

Letztendlich sind die drei Typen nicht immer distinkt voneinander zu unterscheiden. Gemeinschaften können Anzeichen aller drei Typen vorweisen, wobei die dominantesten Ausprägungen schliesslich zur Einordnung führen. Des Weiteren können Gemeinschaften nicht aufgrund von Nationalität oder Region automatisch einem Typen zugeordnet werden. Vielmehr ist die Entwicklung zu einem spezifischen Selbstverständnis von der Beziehung zur Ortsgemeinde, dem leitenden Priester wie auch den Mitgliedern selbst geprägt (vgl. Bünker 2016, 116f.; Foppa, 2019, 64).

All dies zeigt, dass die römisch-katholische Kirche mitsamt der Migrantenpastoral in Aufbau, Struktur und Funktion ein komplexes Organisationsgeflecht ist. Sie muss unterschiedliche institutionelle Erwartungen managen und ist selbst Produzentin von Institutionen (Ekklesiologie, aber auch Kontrolle von kulturellen Ressourcen für Individuen wie auch Kollektiven in Form von Krisenbewältigung, [religiösen] Normen, Werten und Angeboten) (vgl. dazu auch Riesebrodt, 2001, 45f.).

Es ist jedoch nicht nur die Religionslogik, die mitbestimmend ist, sondern auch jene Gemeinschaftslogik in den Organisationen, die eine Schnittstelle zwischen mehreren Gesellschaften bilden.

### **4.3 Institutionelle Erwartungen der Gemeinschaftslogik Schweiz und Deutschland: Staatliche Grundlagen und Migrationsdiskurse**

Länderspezifische staatliche oder regionale Gesetze und Regulierungen sowie gesellschaftspolitische Themen und Diskussionen rund um Migration und Integration gehören ebenfalls zur institutionellen Umwelt der Missionen. Zumeist sind sie ein Spiegel der Gemeinschafts- wie auch Staatslogiken der Residenzgesellschaften.

---

6 Im Vergleich zu evangelischen Migrantenorganisationen (vgl. Bünker, 2016, 125).