

...UND IHR HABT MICH (NICHT) AUFGENOMMEN.

DIE FLÜCHTENDEN UND DIE KIRCHEN

Pastoraltheologische Hefte 11 (2018)



Gniezno – Wien 2018

Eine Veröffentlichung
des Post-Netzwerks der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen
und Pastoraltheologen
Schenkenstraße 8-10
A-1010 Wien
office@postnetzwerk.net
www.postnetzwerk.net

in Zusammenarbeit
mit der Theologischen Fakultät der Adam Mickiewicz Universität in Poznań
Wieżowa 2/4
PL-61-111 Poznań
teologia@amu.edu.pl
www.teologia.amu.edu.pl

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Josip Baloban (Universität Zagreb); Prof. Pero Aračić (Universität Osijek);
Prof. Wiesław Przygoda (Katholische Universität Lublin);
Prof. Michal Opatrný (Südböhmische Universität České Budějovice)

Redaktionsausschuss

Teresa Kowalczyk;
Mieczysław Polak (Hauptschriftleiter);
Petr Slouk

Rezensenten

Univ.-Prof. Jerzy Kostorz (Universität Opole);
Prof. Adam Przybecki (Adam Mickiewicz Universität Poznań)

Titelseite

Foto: Georg Pulling / Kathpress
Gestaltung: Marlies Zuccato-Doutlik

DTP: Tomasz Brończyk

Mit freundlicher Unterstützung von Renovabis

ISBN 978-83-948857-1-7

Gnieszno – Wien 2018

INHALTSVERZEICHNIS

ABSCHLUSSDOKUMENT ANSTELLE EINER EINLEITUNG	5
<i>András Máté-Tóth</i>	
VERLETZTE KÖRPER. JUDITH BUTLER UND DIE PROBLEMATIK DES GLOBALEN ZUSAMMENLEBENS	9
<i>Agata S. Nalborczyk</i>	
ISLAM IN MITTEL- UND OSTEUROPA: GESCHICHTE UND GEGENWART POLEN, LITAUEN, WEISSRUSSLAND, LETTLAND, ESTLAND.....	23
<i>Martin Klapetek</i>	
MIGRANTEN UND FLÜCHTLINGE ALS KULTURELLE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE GESELLSCHAFT	45
<i>Regina Polak</i>	
MIGRATION: HEIMKEHR ZU GOTT UND SEINER SOZIALORDNUNG	61
<i>Maciej Ostrowski</i>	
EINE PASTORALTHEOLOGISCHE REFLEXION ÜBER DAS DOKUMENT DES APOSTOLISCHEN STUHLES „IN FLÜCHTLINGEN UND GEWALTSAM VERTRIEBENEN CHRISTUS AUFNEHMEN“.....	73
<i>Michaela C. Hastetter</i>	
NEUE HERAUSFORDERUNGEN IN DER TAUFPASTORAL ANGESICHTS DER FLÜCHTLINGSSTRÖME	87
<i>Dariusz Lipiec</i>	
PASTORALER DIENST AN MIGRANTEN IN DER PFARRGEMEINDE	103
<i>Mieczysław Polak</i>	
POSITIONEN VON POLNISCHEN BÜRGERN, KIRCHEN, POLITIKERN ZUR MIGRATIONSKRISE.....	111
<i>Paweł Kiejkowski</i>	
DAS TOR UND DER WEG ZU EINEM NEUEN PASCHALEN LEBEN. EINE PRE- UND POST-BAPTISMALE INITIATION	119
AUTORINNEN UND AUTOREN	131
CONTENTS	133

ABSCHLUSSDOKUMENT ANSTELLE EINER EINLEITUNG

Anstelle der Einleitung zum nächsten Sammelband aus der Publikationsreihe „Pastoraltheologische Hefte“ 11(2018) wird das Abschlussdokument vom Fachsymposium des Netzwerks der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen publiziert. Das Symposium fand in Budweis im September 2017 unter dem Titel: *...und ihr habt mich (nicht) aufgenommen. Die Flüchtenden und die Kirchen* statt.

(Text vom: <http://www.postnetzwerk.net/content/site/a/home/article/76.html>)

DIE FLÜCHTENDEN UND DIE KIRCHEN. EINE UNERWARTETE QUELLE VON HOFFNUNG UND SINN.

Vom 3.-6.9.2017 berieten Pastoraltheolog*innen aus einer Reihe ost(mittel)europäischer (Bosnien-Herzegowina, Georgien, Kroatien, Polen, Slowakei, Slowenien, Tschechien, Ukraine, Ungarn) sowie „westeuropäischer“ Länder (Deutschland, Österreich) über die Ankunft von schutzsuchenden Menschen aus Kriegsgebieten in Europa. Gefördert war das Symposium von Renovabis und Energie Steiermark. Ziel war, Erfahrungen aus dem pastoralen Handeln der Ortskirchen auszutauschen, einander anzuregen, um Vorschläge zu einer Weiterentwicklung einer praktisch-theologischen Migrationspastoral zu machen: an Kirchenleitungen, zu ihrer Verantwortung für die Migrant*innen und Migrationspolitik in den jeweiligen Ländern, für Pfarrgemeinden, Ordensgemeinschaften und alle, die sich der Herausforderung der Migration stellen.

UMFRAGEN

Den Ausgangspunkt solcher Überlegungen bildeten Umfragen. Gestützt auf Umfragen in der Slowakei (Jozef Žuffa), Tschechien (Michal Opatrný) und Österreich (Paul M. Zulehner) zeigt sich zunächst, dass selbst kirchennahe Personen unterschiedliche Gefühle haben: es sind Abwehr, Skepsis und Willkommen. Der Vergleich der Forschungen zeigt, dass es einen markanten Unterschied in den „östlichen“ und „westlichen“ Ländern gibt.

Ein Unterschied, der in den Diskussionen oftmals übersehen wird, ist einerseits die große Zahl von Flüchtlingen, die aus der Ukraine kommen, zunächst aus ökonomischen, dann aus kriegerischen und vielleicht künftig noch aus ökologischen Gründen. Andererseits sind in den letzten Jahren hunderttausende Osteuropäer*innen in den Westen gezogen, darunter vor allem junge Menschen.

Unterschiede finden sich auch hinsichtlich der dominanten Gefühle in den Bevölkerungen. Das Gefühl der Abwehr ist selbst unter Kirchenmitgliedern im Osten deutlich stärker als im Westen. András Máté-Tóth hat, gestützt auf einen theoretischen Entwurf von Judith Butler, diesen Unterschied dadurch zu erklären versucht, dass die Länder Osteuropas eine andere „Verwundungsgeschichte“ haben, die Xenophobie mitverursacht und an deren Heilung zu arbeiten ist. Westeuropa sollte zur Heilung beitragen durch Respekt vor der Aufarbeitung der Wunden der Geschichte. Zur Erklärung des Unterschieds trägt auch das Phänomen des im Osten starken „Autoritarismus“ bei, der eine Art Unterwerfungsbereitschaft verunsicherter Bevölkerungen ist. Die Jahrzehnte sowjetischer Herrschaft haben in der Kultur den Typ eines „homo sovieticus“ hinterlassen, der die Freiheitszumutung Europäischer Demokratie ebenso wie Europäisierung oder Globalisierung als Überforderung empfindet.

Mit den historischen Verwundungen und dem Autoritarismus stehen vielgesichtige Ängste (biographische Ängste, soziale Abstiegsängste, kulturelle Entfremdungsängste, die Angst zu kurz zu kommen) in Verbindung. Je höher das Potential an Ängsten in einer Person und in einer Kultur ist, desto mehr neigen solche Menschen zur Abwehr von schutzsuchenden Menschen. Ängste entsolidarisieren: auch in der Flüchtlingspolitik. Umso fataler ist es, dass manche Politiker populistisch Ängste schüren, statt durch eine weitsichtige Migrationspolitik zu vermindern. Aufgabe der Pastoral der Kirche sollte alles sein, was Ängste mindert. Dazu gehört auch die Courage der Kirchenleitung, die eigenen Regierungen zu gewinnen, statt einer Politik mit der Angst eine angstmindernde Politik des Vertrauens zu wagen.

ISLAM IN EUROPA

Auf dem Symposium wurde unter dem Titel „Moslemische Flüchtlinge – Bereicherung oder Bedrohung für Europa“ der Angst vor dem Islam Aufmerksamkeit geschenkt. Dazu referierten die Fachleute Martin Klapetek und Agata Nalborczyk. Die Angst vor einer Islamisierung ist eines der Argumente vieler Regierungen und in deren Gefolge auch von Kirchenleitungen, keine Migrant*innen aufzunehmen, und wenn schon, dann (so die Umfragen in der Slowakei oder in Tschechien) nur Christen etwa aus Syrien. Die gängigen Klischees, dass jetzt erstmals der Islam nach Europa komme und bestrebt sei, die Macht zu übernehmen, wurden durch eine Fülle von historischen und aktuellen Tatsachen als haltlos entlarvt. So ist der Islam kein neues Phänomen in Europa, das erst mit der Immigration (Gastarbeiter) nach Westeuropa in der zweiten Hälfte des 20. Jh. aufgetaucht sei. Viele Leute sind auch der Meinung, dass das eine Idee der Muslime war, um nach Europa im 20. Jh. anzukommen, dass alle Muslime religiös sind, mit einer Stimme sprechen und eine homogene religiöse Gemeinschaft bilden. In Wirklichkeit lebten Muslime in Europa vor dem 20. Jh., z.B. die polnisch-litauischen Taren seit 620 Jahren auf dem Gebiet von Polen, Litauen und Weißrussland. Die

meisten Muslime im heutigen Westeuropa sind Nachkommen der Gastarbeiter, die von den Europäischen Staaten geholt wurden. Muslime bilden 4-5% der Europäischen Bevölkerung, davon bilden die Autochthonen immer noch die Mehrheit. Unter den Muslimen ist auch große Vielfalt zu beobachten – sowohl eine ethnische (Türken, Bosnier, Albaner, Pakistaner, Araber, Pomaken, Roma, Tataren, Kurden usw.) als auch eine religiöse (Sunniten, Schiiten, Aleviten, Ahmadiyya usw.). Es gibt auch immer mehr so genannte ‚Kulturmuslime‘, da Religion in ihrem Leben keine Rolle spielt (sie gehören keiner religiösen Organisation an, glauben nicht, beten nicht, fasten nicht und besuchen keine Moscheen). Die Einschätzung dieser Vielfalt und der Umgang mit ihr sind anspruchsvoll und ungewohnt.

DER BIBELTHEOLOGISCHE BEFUND

Einen tiefeschürfenden Beitrag lieferte Regina Polak, eine in einer Theologie der Migration international ausgewiesene Expertin. Sie führte unter dem Titel „Migration – Heimkehr zu Gott und zu seiner Sozialordnung“ aus, dass der ethische Monotheismus wesentlich in der Auseinandersetzung mit Flucht- und Migrationsphänomenen entstanden ist, denen Sinn und Hoffnung abgerungen wurde. Viele biblische Texte im Alten Testament lehren, wie der Fluch der Migration zum Segen wurde: Gelernt wurde die enge Zusammengehörigkeit des Glaubens mit der Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft. Auf diese Migrations-Narrative greifen auch viele Autoren im Neuen Testament zurück, um den katastrophischen Erfahrungen ihrer Zeit Sinn abzugewinnen. Migrationserfahrungen werden erinnert und fruchtbar gemacht, um die Herausforderungen der Gegenwart zu bestehen. Wie einst die biblischen Autoren, steht Europa vor der Aufgabe, in den Phänomenen Flucht und Migration eine unerwartete Quelle für Hoffnung und Sinn zu entdecken. Das ist eine religiöse, ethische und politische Aufgabe. Als ökonomisch-politischer Machtblock steht (West-)Europa freilich nicht auf Seiten der Migrant*innen, sondern eher auf der Seite „Ägyptens und Babylons“. Wenn Europa aber gemeinsam mit den Migrant*innen die innere Einheit der Menschheit in Gott wahrnehmen sowie globale Gerechtigkeit und Solidarität lernt, dann kann Migration zum Gewinn für alle werden.

KIRCHENAMTLICHE STELLUNGNAHMEN UND PRAXISBEISPIELE

Maciej Ostrowski nahm die kirchenamtlichen Stellungnahmen zu Flucht und Migration unter die Lupe. Er konzentrierte sich auf ein nicht allgemein bekanntes Dokument des Heiligen Stuhls: „In Flüchtlingen und gewaltsam Vertriebenen Christus aufnehmen“ (2013). Am Anfang reflektierte er den Begriff Flüchtling, um sich dann breit den theologischen Grundlagen für diese Herausforderung zu widmen. Als Gründe, warum die Christen verpflichtet sind, sich um Flüchtlinge zu kümmern, nannte Ostrowski: das biblische Gebot Flüchtlinge aufzunehmen, die Würde jeder menschlichen Person, die Einheit der menschlichen Familie, die Nachahmung der Liebe Gottes zu den Menschen und als wichtigstes Argument

– die Erkenntnis und Aufnahme Christi in Flüchtlingen. Michaela C. Hastetter widmete sich der Taufpastoral in Zeiten der Migration und Dariusz Lipiec den Migrat*innen in der Pfarrgemeinde. Workshops waren Orte des Austauschs und der Vertiefung.

ERTRAG

1. Von den Kirchenleitungen wünschen sich die Pastoraltheolog*innen ein Annehmen der Migration als ein von Gott gegebenes „Zeichen der Zeit“. Dann sind schutzsuchende Menschen eine Zumutung an uns, fördern unsere Menschlichkeit und stärken die Gemeinschaften in Pfarrgemeinden und Orden. Wir sollten sie nicht nur als eine Bedrohung unseres Wohlstands und unserer Sicherheit, sondern auch als eine Bereicherung unserer Kultur und unseres Glaubens betrachten. Zugleich sollen die Kirchenleitungen die Regierungen ihres Landes ermutigen, der eigenen Bevölkerungen mehr Einsatz für Menschlichkeit zuzutrauen. Dabei brauchen sie für die christlich inspirierten Positionen eine säkulare Sprache, also die Sprache der Menschenrechte und der Einheit, jener des Einen Welthauses und der Einen Menschheit in ihr, damit eine Sprache wachsender Gerechtigkeit und dadurch gesicherten Friedens. Eine zusätzliche Aufgabe der Kirche sollte es sein, Brücken zwischen den polarisierten Gruppen zu bauen, sie ins Gespräch miteinander zu bringen und die Diskussion vor „Etikettierungen“ zu bewahren.

2. Christ*innen werden ermutigt, face-to-face-Begegnungen mit schutzsuchenden Menschen, darunter auch Muslimas und Muslime, zu suchen. Solche Begegnungen haben die Kraft, bequeme Klischees über Fremde, Flüchtlinge und den Islam zu überwinden und in den Schutzsuchenden vor allem Menschen zu erkennen, die nicht nur ein Recht auf Asyl haben, sondern in denen in heilbringender Weise uns auch der Auferstandene entgegenkommt.

3. Weil Ängste entsolidarisieren, ohne Solidarität aber keine gerechte Welt und damit keinen Weltfrieden zustande kommt, ersuchen die Pastoraltheolog*innen alle Verantwortlichen in den Medien wie in der Politik, vom Schüren von Ängsten abzulassen und stattdessen sich an einer Europäischen wie internationalen Politik des Abbaus von Fluchtursachen zu beteiligen. Wer Angst verbreitet, gewinnt vielleicht Wahlen, verspielt aber die Chance auf eine gerechte und friedliche Zukunft. Auch die Seelsorge in den Ortskirchen wie die Pastoraltheologie als Wissenschaft sollen sich hinkünftig mehr den Ursachen der Ängste, deren Heilung und damit der Entwicklung von Vertrauen und Zuversicht widmen.

(Der Sammelband enthält einige bearbeiteten Referate von diesem Symposium als auch andere Beiträge, die sowohl zum Thema des Symposium als auch zu anderen pastoraltheologischen Themen für diese Ausgabe von „Pastoraltheologischen Heften“ vorbereitet wurden).

András Máté-Tóth

Universität Szeged / Ungarn

VERLETZTE KÖRPER. JUDITH BUTLER UND DIE PROBLEMATIK DES GLOBALEN ZUSAMMENLEBENS¹

In den letzten Jahren wird die Öffentlichkeit in Ost-Mittel-Europa, aber auch in anderen Teilen Europas durch die Problematik des neuen Zusammenlebens beherrscht. In meinem Artikel versuche ich zu dieser Problematik die Denkweise einer der heute am meisten renomierten amerikanischen Philosophin, Judith Butler auszuwerten und aus ihrer Einsichten einige Konsequenzen zu unserer regionalen Diskussionen anbieten.

Der Diskurs über Vulnerabilität² startete oder intensivierte sich in den Jahren um die Jahrtausendwende durch die Reflexionen auf ökologische Herausforderungen – repräsentiert vor allem durch schwere Naturkatastrophen (z. B. den Tsunami in Südost-Asien am Weihnachten 2004) –, durch die vermehrte Angst vor Infektionen und nicht zuletzt durch den Angriff auf das World Trade Center am 11. September 2001.³ Bei all dem steht im Zentrum des Ansatzes, dass ein soziales System durch äußere Kräfte verletzt werden kann, seien diese Kräfte natürlicher (Naturkatastrophen) oder politischer (Terroranschläge) Art.⁴ Wichtig ist dabei, dass das verletzte System nicht auf Grund eigener Schwäche, also inhärenter Systemfehler die Verletzung erleidet, sondern durch einen Angriff von außen, der im Allgemeinen vielleicht vorhersehbar war, aber in jedem konkreten Fall als eine

¹ This research was supported by the project nr. EFOP-3.6.2-16-2017-00007, titled Aspects on the development of intelligent, sustainable and inclusive society: social, technological, innovation networks in employment and digital economy. The project has been supported by the European Union, co-financed by the European Social Fund and the budget of Hungary.

² Zu dem Thema vgl. mein Buch: *Verwundete Indentitäten. Freiheit und Populismus in Ost-Mittel-Europa*, Freiburg 2018.

³ In der größten amerikanischen Bibliothek (Library of Congress) gibt es nach dem online Katalog zwischen 1990-2000 188 Buchpublikationen zum Schlüsselwort „vulnerability“ und zwischen 2001-2010 907. In dem Zeitschriftendatenbank Taylor & Francis Online gibt es in der ersten Periode 61.765 Artikel und in der zweiten 89.583. Das Wort „vulnerability“ kommt in Google im ersten Zeitraum 1.800.000 Mal vor und im zweiten 15.700.000 Mal, was nicht einfach auf die Vermehrung der Internetnutzer zurückzuführen ist. (Zugriff 29.09.2016)

⁴ Hier soll allerdings vermerkt werden, dass die Ursachen von Katastrophen mehr oder weniger auf früheres oder heutiges menschliches Verhalten zurückgeführt werden können. Für die Konzentration auf die Verletzbarkeit der menschlichen Person und Gesellschaft hat die Diskussion über die wirklichen Ursachen der Gefahren eine wichtige Bedeutung, deren Analyse aber den Rahmen dieses Kapitels sprengen würden.

Überraschung und Schock wahrgenommen wurde. Diese Art der Betrachtung der kollektiven Verletzungen betont die sozialen und normativen Aspekte. Vulnerabilität ist keine technische Angelegenheit, sondern „a complex characteristic produced by a combination of factors derived especially (but not entirely) from class, gender and ethnicity.“⁵

Die – nicht nur individuelle – Bedeutung der Verletzbarkeit wurde nicht zuletzt von der amerikanischen feministischen Philosophin Judith Butler ausgearbeitet. In ihren Publikationen und Vorträgen in den letzten Jahren⁶ beschäftigt sie sich vorrangig mit der Auffassung des Körpers in seiner Verletzbarkeit und mit den moralischen und politischen Konsequenzen dieser Verletzbarkeit. Obwohl Butler ihre attraktiven und weitreichenden Ausführungen vor allem auf den Körper der Person konzentriert, gelten ihre Ideen *mutatis mutandis* auch für Organisationen, Gesellschaften, ja auch für Nationen und Länder.⁷ Vielmehr ist Butlers Auffassung über den Körper, was in meinen Ausführungen später klarwerden sollte, gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie Körper in biologischen, kulturellen und politischen Netze eingebettet versteht. Die gesellschaftlichen und politischen Dimensionen sind also ihrem Ansatz nicht irgendwie additional hinzuzufügen, sondern bilden den konstitutiven Kern ihrer Gedanken. Ich werde im ersten Schritt die Grundeinstellung von Butler skizzieren, dann versuche ich im Gespräch mit ihren Ansätzen meine eigene Frage nach der Verwundung der Region OME einzuführen. Butlers Ansatz sensibilisiert für die Verletzbarkeit des Körpers und für die Konditionen, unter denen das menschliche Leben stehen kann, ich möchte – von ihr inspiriert – für den effektiven Präsenz der Erinnerungen an kollektive Verwundungen sensibilisieren.⁸

VERLETZBARE KÖRPER

Viele denken und vertreten, dass Verletzbarkeit vor allem eine Eigenschaft von Frauen sei und die Stärke und Sicherheit vor allem Männer kontrastiert.⁹

⁵ M. ENDREß, M. und A. MAURER (Hrsg.), *Resilienz im Sozialen: Theoretische und empirische Analysen*. Wiesbaden 2015, 18.

⁶ In ihren sehr bedeutenden früheren Publikationen, für die sie die internationale Anerkennung erlangte, fokussierte Butler auf die Frage nach der diskursiven Definition von Geschlechtern. Dabei hat sie sich unter anderem mit Derrida, Austin und Foucault auseinandergesetzt und dem Begriff der Performativität eine spezielle Bedeutung zugewiesen. Danach werden den Begriffen durch einen Sprechakt Bedeutungen zugewiesen, die auf Handlungen und Begebenheiten basieren.

⁷ Ich werde darauf noch im Weiteren bei der Darstellung der Positionen von Brian S. Turner zurückzukommen.

⁸ J. BUTLER, *Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics*, in: „Critical Studies“ 37(1)2014, 100-105.

⁹ Die Geschlechtsstereotypen sind weit bekannte und sehr wirksame Gedankenmuster. Vgl. z.B.: T. ECKES, *Geschlechterstereotype: Frau und Mann in sozialpsychologischer Sicht*, Pfaffenweiler 1997.

Frauen waren lange Zeit assoziiert mit Verwundbarkeit, daher es ist nicht selbstverständlich, genau auf die Verwundbarkeit eine Theorie der politischen Aktivität aufzubauen.¹⁰ Diese Vorstellung geht auf bestimmte Denktraditionen zurück, die Frauen als verteidigungsbedürftig definieren und damit eng verbunden sich selber – sprich die staatliche Macht, die Herrschaftsstrukturen, die Männer und ihre gesellschaftliche Ordnung und dergleichen – als Anbieter der Sicherheit demonstrieren. Butler aber will in ihrer feministischen Position Verletzbarkeit nicht als Anlass zu Unterwerfung und Ausgeliefertsein verstehen, sondern eben umgekehrt, als eine Kraftquelle für Opposition und Resistenz. Die Verletzbarkeit ist keineswegs eine besondere Eigenschaft von Frauen, sondern bezeichnet alle Menschen und Lebewesen in ihrer Interdependenz. Der Unterschied zwischen den Menschen, Gruppen und Gesellschaften bezüglich der Verletzbarkeit hängt nicht von dem biologischen Unterschied von Frau und Mann und auch nicht von den eigenen Fähigkeiten der Körperschaften ab, sondern ist in den jeweiligen Machtverhältnissen begründet, die für bestimmte Gruppen und Schichten der Gesellschaft mehr oder eben weniger Sicherheit gewähren. Die grundlegenden Güter für eine sichere Existenz sind sehr unterschiedlich und ungerecht aufgeteilt, und gerade diese Dimension ist stärker bestimmend, wenn es um die fatale, d.h. von den Betroffenen nicht verursachte Verletzbarkeit geht. Diese Einsicht, Verletzbarkeit nicht als eine Eigenschaft, sondern als eine Konsequenz der Ungerechtigkeit zu verstehen, kann zu entsprechender Resistenz und zu anderen politischen Aktionen leiten. In dieser Hinsicht konzentriert sich ihr Feminismus – Butler gehört ja zu den renommiertesten Vertreterinnen der feministischen Philosophie in den USA und auch in Europa – in erster Linie nicht auf die Frauen¹¹, sondern auf die gesellschaftliche Wirklichkeit, die Verletzbarkeiten produziert, aufrechterhält und Machtverhältnisse durch die Ausnutzung von Verletzbarkeiten stabilisiert oder destabilisiert.¹²

Für Butler ist der menschliche Körper – ähnlich wie der tierische – vor allem durch Vernetzung mit der Natur und mit den anderen Körpern zu verstehen. Ein Körper ist ein Moment von vielen Relationen und ein Kreuzungspunkt vieler Netzwerke. Dieser Ansatz ist auch als Kritik einer individualisierten und individualistischen Auffassung vom Menschen zu verstehen, auf die ja auch Recht und Politik in den modernen Demokratien aufgebaut sind. Dieser verengten individualistischen Auffassung gegenüber unterstreicht Butler, dass der Körper gerade daher ein fundamental politisches Phänomen ist, da er sich selber nur in Relationen verstehen und auch nur durch diese Relationen existieren kann.¹³ Die Identität des Menschen existiert in einer innigen Verbindung mit der biologischen und techni-

¹⁰ BUTLER, *Bodily*, 99.

¹¹ Im Feminismus geht es nicht nur und auch nicht (mehr) in erster Linie um Frauen und Frauenthematik. Feminismus versucht aufgrund reflektierter Erfahrungen von Frauen in Geschichte und Gesellschaft Themen mit einer speziellen Sensibilität zu analysieren. (Vgl. BUTLER 1999, 3ff)

¹² BUTLER, *Bodily*, 109ff.

¹³ Ebd, 102.

schen Umwelt, daher ist diese Identität nicht in einer abgrenzenden, sondern in einer relationalen Logik zu verstehen. Gerade hier knüpft die Idee der Verletzbarkeit an das Verständnis der Körper an.

Verwundbarkeit ist nach Butler konsequenterweise auch nicht nur eine Eigenschaft des Körpers, die man auch akzidentell nennen könnte, sondern gerade die Verletzbarkeit macht die Mitte der relationalen Existenz des Körpers aus. Da der Körper nur auf andere angewiesen existieren kann, ist er auch ausgeliefert und daher auch verletzbar. Der Körper kommt nämlich nicht als automatischer Motor auf die Welt und kann sich auch nicht selber ernähren und erhalten. Der Körper kommt auf die Welt und wächst in der Welt in fundamentaler Interdependenz auf. Was den Körper aber ernährt, *die Konditionen des Körpers*, wie Butler es ausdrückt, sind selbst auch verletzbar, da nicht immer und alles zur Verfügung steht, was ein Körper zum Leben und zum sicheren Leben braucht. Die Konditionen sind die Infrastrukturen, teils menschlicher und teils technischer Art. Die existentielle Interdependenz ist gar nicht nur für Kinder entscheidend, sondern gilt auch für Erwachsene. Die Welt heute ist in steigendem Maße dadurch gekennzeichnet, dass die wichtigsten Bedingungen des Lebens und des Überlebens für viele Menschen nicht zur Verfügung stehen und mehr noch sind viele heute verschiedensten Angriffen ausgeliefert, die gezielt darauf ausgerichtet sind, den Körper zu verletzen, die Person durch ihren Körper zu kontrollieren und in Extremfall zu töten.¹⁴

In ihrem Buch *Frames of War*¹⁵ hat sich Butler vor allem mit der komplexen Problematik des Zusammenhangs der verschiedenen Arten der Gewalt und der theoretischen Rahmenbedingungen von Gewalt, der Person und des menschlichen Körpers auseinandergesetzt. Das Buch beinhaltet fünf Essays aus den Jahren 2004 und 2008 und ist vor allem durch zwei Kriegserfahrungen inspiriert, und zwar vom Irak- und Afghanistankrieg, beide geführt von den Vereinigten Staaten. Die grundlegende philosophische Frage aller Essays dieses Buches gilt der Konstruktion der Person, präziser der Frage, wie verschiedene Körper im gesellschaftlichen (politischen, religiösen) Diskurs entstehen: die einen, die der Verteidigung und Trauer würdig sind, und die anderen, die nicht verteidigungswürdig sind. Für Butler ist nicht nur die einzelne Person in ihrem Körper, sondern sind auch die Gesellschaften in ihrer Identität verletzbar und gefährdet, und aus dieser konstitutiven Charakteristik heraus können sie adäquat verstanden und interpretiert werden. „Was sind also die Logiken – fragt sie – in den politischen Nationalismen und in den theologischen Konzeptionen, die diesen schwerwiegenden und entscheidenden Unterschied ermöglichen und durchführen?“ Die differenzierten Antworten der Autorin kreisen um die Grundlagen der kollektiven Identität und um die denkerischen Dimensionen der zeitgenössischen Politik, fokussiert vor allem auf die USA.

¹⁴ Vgl. Ebd., 103.

¹⁵ J. BUTLER, *Frames of war: When is life grievable?*, London 2009.

Aus diesem Blickwinkel gesehen, betrachtet Butler die Problematik des Krieges und des Nationalismus. Der Körper ist in sich ein gesellschaftliches Phänomen, und daher gehört zu seiner innersten Identität die Verletzbarkeit. Auf die Frage, wer sind „wir“, wird eine Antwort nur möglich, wenn wir dieses „wir“ hinterfragen. Das heißt, man muss die politischen, religiösen und medialen Konditionen bewusstmachen, die das eine Leben als Leben, das andere Leben als Nicht-Leben betrachten. Vor allem in den erwähnten Kriegen wird nach Butler klar, dass es Menschen, Körper gibt, die zu verteidigen seien, deren Gefährdetheit ernst genommen und die betrauert würden. Es gibt aber andere, die als Nicht-Menschen und Nicht-Körper gelten, daher seien Gewaltakte ihnen gegenüber moralisch rechtfertigt. In diesem Sinne meint „wir“ einen sozialen Körper, dessen Grenzen nicht ganz feststehend sind, sondern durchlässig. Das fundamentale Miteinander und Ineinander des menschlichen Körpers bedeutet auch, dass die menschliche Identität teilweise auch außerhalb der Person, außerhalb des Körpers liegt und bei allen Verletzungen des anderen auch diese Identität verletzt wird. Das wird in Kriegen sichtbar, und gerade Kriege machen deutlich, dass die anderen, die im Grunde genommen zu unserer eigenen Identität gehören und ohne die auch für uns keine Existenz möglich ist, zuerst abgewertet werden müssen, um sie als nicht mehr ganz Menschen töten zu können ohne zu denken, dass auch wir dabei sterben. Das heißt, Mord ohne Selbstmord ist nur möglich, wenn dieses „wir“ die „anderen“ nicht als vollwertige Menschen begreift.

In dieser Linie kann auch der Nationalismus als eine spezielle Konstruktion des Körpers, des Ichs interpretiert werden. Nationalismus verstärkt das Bild der abgetrennten Identität und der Undurchlässigkeit von deren Grenzen. Durch die (staatlichen) Medien werden die Charakterzüge des anderen so weit dekonstruiert, dass wir von diesen anderen als unabhängig verstanden werden können und dass der Körper des anderen nicht den gleichen Wert und die gleiche Existenzberechtigung hat als der unsere. Das nennt Butler das Schisma in der Vorstellung vom Menschen, den Riss in der innigsten Verwobenheit der Menschheit.

Butlers Schlüsselgedanke ist also: wenn die Verwundbarkeit des menschlichen Körpers in seiner Komplexität und Vernetzung anerkannt ist, dann hat diese Anerkennung auch die Macht für die Veränderung des Denkens und der Struktur der Verwundbarkeit selbst.

„By insisting on a 'common' corporeal vulnerability, I may seem to be positing a new basis for humanism. That might be true, but I am prone to consider this differently. A vulnerability must be perceived and recognized in order to come into play in an ethical encounter, and there is no guarantee that this will happen. Not only is there always the possibility that a vulnerability will not be recognized and that it will be constituted as the "unrecognizable," but when a vulnerability is recognized, that recognition has the power to change the meaning and structure of the vulnerability itself. In this sense, if vulnerability is one precondition for humanization, and humanization takes place differently through variable norms of rec-

ognition, then it follows that vulnerability is fundamentally dependent on existing norms of recognition if it is to be attributed to any human subject.“¹⁶

Körperliche Verletzbarkeit kann geleugnet werden, was aber auch ein Machtinstrument ist, das Stärke und Sicherheit demonstriert. Sie kann auch Anlass für einen Krieg oder Unterdrückung werden, wenn die Mächtigen ihre Interessen durchsetzen gegenüber den Schwächeren. Aber körperliche Verletzbarkeit ist auch eine Möglichkeit, über die geopolitische Verteilung der Güter und Konditionen des Lebens zu reflektieren. „Mindfulness of this vulnerability can become the basis of claims for non-military political solutions, just as denial of this vulnerability through a fantasy of mastery (an institutionalized fantasy of mastery) can fuel the instruments of war. We cannot, however, will away this vulnerability. We must attend to it, even abide by it, as we begin to think about what politics might be implied by staying with the thought of corporeal vulnerability itself, a situation in which we can be vanquished or lose others. Is there something to be learned about the geopolitical distribution of corporeal vulnerability from our own brief and devastating exposure to this condition.“¹⁷

Das Gefährdetsein und die Verletzbarkeit sind also zwar Eigenschaften des menschlichen Körpers, aber dieser Körper kann nur in der Interferenz mit der Umwelt verstanden werden, konsequenterweise sind auch seine Eigenschaften nicht nur oder vielleicht auch nicht in erster Linie als individuelle und persönliche Eigenschaften zu verstehen, sondern vor allem als gesellschaftliche und politischen. „Der Begriff der Gefährdetheit ergibt nur einen Sinn, wenn wir in der Lage sind, leibliche Abhängigkeit und Bedürftigkeit, Hunger und das Bedürfnis nach einem Obdach, unsere Verletzlichkeit gegenüber Beschädigung und Zerstörung, Formen des sozialen Vertrauens, die uns leben und gedeihen lassen, sowie die mit unserem bloßen Fortbestehen verbundenen Leidenschaften als eindeutig politische Themen zu identifizieren.“¹⁸

Butler geht also der Frage nach, wie eine Gemeinschaft aufgrund von Verwundungen und Verluste entstehen kann. („possibility of community on the basis of vulnerability and loss.“) Was zählt als Mensch, als „wir“ in einer Welt voller Gewalt? Ihre Grundeinstellung ist, dass dieses „wir“ aufgrund eines gemeinsamen Nenners gestaltet werden kann, nämlich dass alle Menschen bereits jemanden verloren haben. Butler fokussiert vor allem auf Frauen, die geliebt haben und durch AIDS, durch Gewalt an ihrem Körper Opfer geworden sind. Ihre Gemeinschaft ist nicht nur charakterisiert durch diese erlittenen Wunden, sondern entsteht durch diese. Ihr Körper ist durch die erlittene Gewalt, durch die Eigenschaft der gesellschaftlichen Verwundbarkeit zutiefst politisch konstituiert.

¹⁶ J. BUTLER, *Violence, Mourning, Politics*, „Studies in Gender and Sexuality“ 4(1)2003, 30.

¹⁷ Ebd., 18.

¹⁸ J. BUTLER, *Gefährdetes Leben, Verletzbarkeit und die Ethik der Kohabitation*, in: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“ 60(5)2012, 701.

Dieser Zusammenhang zwischen der eigenen Identität und den anderen, mit denen wir diese unsere Identität gestalten und behalten können, zeigt sich sehr tiefgreifend in der Trauer, die keineswegs nur eine völlig private und individuelle Angelegenheit ist, sondern gerade auf unsere eingebettete Existenz hinweist. Eine gelungene Trauer ist danach nicht, dass wir die verlorene Person einmal ganz vergessen werden und imstande werden, sie durch eine andere völlig zu ersetzen. Die eigentliche Tiefe der Trauer ist anzuerkennen, nämlich dass wir selber durch den Verlust eine andere Person geworden sind, teils uns auch selbst verloren haben. Durch die Verwundung und durch den Verlust startet eine Phase der Trauer, die eigentlich eine Suche der eigenen Identität ist, ein Versuch sich selbst neu zu finden und wiederaufzubauen. Dieser Prozess ist mit einem Nicht-Wissen begleitet, bezüglich dem Verlorenen aber auch bezüglich unserer eigenen Identität. Das „Ich“ ist fundamental relational. Butler argumentiert nicht gegen den Sinn der Kämpfe für das Recht auf den eigenen Körper, aber sie unterstreicht auch, dass dieser Körper gar nicht ein Eigentum der Person ist, sondern vor allem eine Kommunität, untrennbar von der Gesellschaft, ein Teil von der Gesellschaft. Daher gerade der Verlust, der Entzug weisen auf ein Unwissen über die fundamentale Soziabilität hin, auf die unbewusste Prägung durch primäre Soziabilität. Das ist auch der Punkt für eine neue Politik in dem globalen Zeitalter.

Die politische Dimension der fundamentalen Verwundbarkeit wird besonders einleuchtend anhand der Frage, welche Körper und welches Leben mehr Wert gegenüber anderen haben. Wenn wir alle verwundbar sind und alle den Verlorenen nachtrauern, dann verstoßen alle Unterscheidungen bezüglich des Wertes eines Körpers gegen diese fundamentale Einheit. Alle Kriege, auch der Krieg gegen Terrorismus, alle Kämpfe gegen Minderheiten – bei Butler werden vor allem die sexuellen Minderheiten hervorgehoben – verletzen die Normen, die aus der allgemeinen Verwundbarkeit entstehen. Die Welt ist voll von physischer und virtueller Gewalt und durch jeden Gewaltakt und Gewaltphantasie wird ein „ich“ unabhängig von den „anderen“ konstituiert und dieses entgegengesetzte „ich“ wird mit mehr Wert ausgezeichnet als die anderen, was dann zu einer Logik führt, die anderen ohne moralische Bedenken als weniger menschlich zu marginalisieren oder gar zu töten.

Hier kann man die Ansätze von Butler bezüglich des Körpers ausdehnen und ihr Werk danach befragen, was sie über die Verwundbarkeit Nationen denkt. Für sie dienen dafür als Ausgangspunkt selbstverständlich 9/11, als die Zwillingtürme in New York, das Symbol der USA, von Terroristen in einem Selbstmordattentat zerstört wurden. Die USA hat daraufhin alles versucht, ihre Verletzbarkeit zu minimalisieren und ihr Vollständigkeit (*wholeness*) zu rekonstruieren. Das geschah aber nach Butler durch die Preisgabe und Leugnung ihrer eigenen Verwundbarkeit, die auch weiterhin besteht, da die Staaten als Staaten per definitionem mehrfach in politische und ökonomische Netzwerke eingebunden sind und daher weiterhin verletzbar sind, auch wenn ihre politische und ökonomische Stärke viele

Sicherheiten mit Recht versprechen kann, vor allem in Vergleich zu anderen Staaten. „Nations are not the same as individual psyches, but both can be described as ‘subjects’, albeit of different orders. When the United States acts, it establishes a conception of what it means to act as an American, establishes a norm by which that subject might be known. In recent months, a subject has been instated at the national level, a sovereign and extralegal subject, a violent and self-centered subject; its actions constitute the building of a subject that seeks to restore and maintain its mastery through the systematic destruction of its multilateral relations, its ties to the international community. It shores itself up, seeks to reconstitute its imagined wholeness, but only at the price of denying its own vulnerability, its dependency, its exposure, where it exploits those very features in others, thereby making those features ‘other to’ itself.“¹⁹

Zu diesen fundamentalen Konstruktionen der Relationalität von Staaten und Nationen gehört die Reflexion über die Tatsache, dass kein Staat und keine Nation in Wirklichkeit seine oder ihre Nachbarn selbst gewählt hat und auswählen kann. Obzwar ethnische Säuberungen und Separationen durch politischen und administrativen Mittel eine gewollte Nachbarschaft für die Bürger sicher sollen, stellen diese „Errungenschaften“ die grundlegende Position nicht in Frage, dass alle Staaten und Nationen vielmehr in ungewollten Nachbarschaften leben müssen. Diese Situation der Welt wird sich nicht ändern (können), und je mehr Freiheit und Möglichkeit Menschen und Menschengruppen zur freien Wahl der Niederlassung haben und je mehr Menschen durch ökologische und politische Ursachen zum Verlassen ihrer ursprünglichen Heimat gezwungen sind, desto mehr wird es ersichtlich, dass ein Globus nur dann eine friedliche und prosperierende Zukunft haben kann, wenn die Kunst gelehrt wird, mit ungewollten Nachbarschaften umgehen zu können. Butler stellt die Frage, „was es für unsere ethischen Verpflichtungen bedeutet, wenn wir mit einer anderen Person oder Gruppe konfrontiert sind, wenn wir uns beständig mit jenen verbunden finden, die wir uns nie ausgesucht haben, und wenn wir auf Ansprüche in Sprachen reagieren müssen, die wir möglicherweise nicht verstehen oder sogar nicht zu verstehen wünschen. Dies kommt zum Beispiel an der Grenze einiger umkämpfter Staaten vor, aber auch verschiedentlich bei geographischer Nähe – wir könnten hier von ‚Konfrontiertheit‘ sprechen –, wenn Völker unter Bedingungen ungewollt angrenzender Nachbarschaft leben, oder als Folge erzwungener Emigration oder von Grenzverschiebungen eines Nationalstaates.“²⁰

Wie Butler bei der Betrachtung der fundamentalen Interdependenz des menschlichen Körpers bereits ausgeführt hat, gilt es auch für Gesellschaften, Gesellschaftsgruppen und auch Staaten, dass sie sich nicht in ihrer Isoliertheit begreifen und verstehen dürfen, als wären ihre Grenzen im weitesten Sinne des Wortes undurchlässig, sondern im Gegenteil sollen sie eine kollektive Identität

¹⁹ BUTLER, *Violence, Mourning, Politics*, 28.

²⁰ BUTLER, *Gefährdetes Leben*, 691.

in Interdependenz entwickeln und einer politischen und ökonomischen Strategie folgen, die dieser fundamentalen Interdependenz entspricht. Das „Ich“ für einen Staat heißt Souveränität und Autonomie, die als Höchstwert im 19. Jahrhundert angesehen und angestrebt wurden. Im globalen Zeitalter zeigt sich aber sehr deutlich, wie Gesellschaften in vielerlei Hinsicht aufeinander angewiesen sind und wie die politische und nationale Rhetorik der Souveränität zunehmend als künstlich erscheint. Die radikale Interdependenz zeigt sich auf der kollektiven Ebene vor allem in der Verletzbarkeit der Nationen und Staaten, wie auch die Kriege und Massenvernichtungen des 20. Jahrhunderts zeigen. „Die Möglichkeit, dass ganze Bevölkerungsgruppen entweder durch Genozid-Strategien oder durch systemische Vernachlässigung vernichtet werden, folgt nicht allein aus der Tatsache, dass es diejenigen gibt, die glauben, sie könnten entscheiden, mit wem sie auf der Erde zusammenleben wollen; vielmehr setzt solches Denken voraus, ein nicht reduzierbares Faktum von Politik nicht anzuerkennen: die Anfälligkeit für Zerstörung durch andere als Folge einer Gefährdungslage in allen Formen politischer und sozialer Interdependenz. (...) Und wir können die Kohabitation nicht verstehen, ohne zu begreifen, dass eine generalisierte Gefährdetheit uns verpflichtet, uns gegen Völkermord zu wenden und Leben unter egalitären Bedingungen zu bewahren.“²¹

Wie sich zeigt, gehören für Butler die Themen der Verletzbarkeit des Körpers und der Gemeinschaften, sowie die privaten und kollektiven Gefahren und Verwundungen eng, ja untrennbar zusammen. Was als ethischer Imperativ für den Körper gilt, kann auch für Gemeinschaften, Staaten und Nationen inspirierend sein. Was aus der Dekonstruktion und Rekonstruktion der Geschlechter, der Körper politisch folgt, gilt auch *mutatis mutandis* für Gesellschaften. Es geht um Verpflichtungen für die nahestehenden und für die weit weg lebenden, auch wenn diese ethischen Imperative sprachliche und nationale Grenzen durchkreuzen und Übersetzungen im weitesten Sinne des Wortes benötigen.²²

Es gilt als erstes, die ungewollten und vielleicht ungeliebten Nachbarn zu akzeptieren. Die Quelle der Akzeptanz ist zweitens die soziale Bindung, die Interdependenz und nicht eine (demokratische) Vereinbarung oder eine bewusste Wahl. Drittens ist eine Bedingung der Akzeptanz der Interdependenz die Akzeptanz der Verletzbarkeit und der moralische und politische Imperativ, solche politischen und ökonomischen Konditionen zu schaffen, das heißt, die Gefährdetheit so weit zu limitieren, dass ein lebbares Leben möglich wird. „Wir kämpfen in Gefährdetheit, auf Grund von Gefährdetheit und gegen Gefährdetheit. Nicht aus tiefgreifender Liebe zur Menschheit oder einem reinen Wunsch nach Frieden mühen wir uns also, miteinander zu leben. Wir leben zusammen, weil wir keine Wahl haben, ...“²³

²¹ Ebd., 702.

²² Ebd., 693.

²³ Ebd., 703-704.

Die Sicherung der Konditionen, die ein lebbares Leben ermöglichen, war Jahrhunderte lang Aufgabe der Herrscher und dann später des Staates. Diese Kompetenz steht in Europa unter massiven Transformationen, und vor allem in den früheren sozialistischen Staaten schrumpft sie immer mehr zusammen, nicht zuletzt durch die allgemeine politische Akzeptanz der liberalen Auffassung über die minimale Rolle des Staates in der Organisation und Aufrechthaltung der Gesellschaft (Rawls). Die Stabilität des Staates, wie auch vieler anderen Verteidigungssysteme, muss als verletzlich und jederzeit zerstörbar betrachtet werden, und Krisen im Sinne von Brüchen dürfen nicht ausgeschlossen werden. Daher gewinnt die Frage nach den Resilienzpotenzialen²⁴ an Bedeutung, und diese fallen auch immer weniger in die staatliche als in die private Verantwortung. Oder in den Worten von Charlie Edwards in seinem Buch über die „resilient nation“²⁵: „Next generation resilience relies on citizens and communities, not the institutions of state“.²⁶

In der skizzenhaften Darstellung des Ansatzes von Judith Butler bezüglich der engen Relationen zwischen Körper und Gesellschaft, Verletzbarkeit und Ethik soll abschließend noch ein Aspekt kurz erwähnt werden, der für sie in der letzten Zeit wichtig ist und der auch für meine eigene Fragestellung weitere wichtige Anhaltspunkte bietet. Es geht um die Konstruktion eines Islam als der Andere und die sexuelle Verletzbarkeit des Islam. Im vierten Kapitel ihres Buches analysiert Butler den Zusammenhang zwischen der Konstruktion einer modernen Identität in Abgrenzung zu einer barbarischen Identität des Islam. Mittel der Demonstration einer kulturellen Überlegenheit sind unter anderem die liberale Einstellung zur Sexualität, die sich in der Toleranz gegenüber Homosexualität, Nacktheit und Bejahung der Kinderadoption durch gleichgeschlechtlicher Partner formuliert. Demgegenüber zeigt sich die amerikanische Grundeinstellung zur Modernität in den brutalen Folterungen und der sexuellen Demütigung der muslimischen Gefangenen in Guantanamo. Dort wurden nach Butler nicht nur private Straftaten begangen, sondern eine Art Unmensch, sprich „Muslime“ kreiert, die abzugrenzen gehört.

Die Verwundbarkeit des Islams zeigt sich nach Butlers Beispielen in der Sensibilität bezüglich Homosexualität und Nacktheit. Gerade gegen diese Sensibilitäten haben die Staatswächter ihren Kampf geführt, um dadurch zu demonstrieren, wie unterentwickelt die Muslime im Vergleich zur modernen Auffassung über Sexualität sind. Butler betrachtet dazu noch ein weiteres europäisches Beispiel, das erhellt, wie die moderne Auffassung bezüglich Sexualität ein Mittel der Erniedrigung werden kann und wie durch solche Akte die kulturelle Barbarei des Westens ertappt wird. In den Niederlanden wurde die Integrationsfähigkeit der Muslime dadurch geprüft, dass ihnen Bilder über sich küssende schwule Paare gezeigt

²⁴ Die „soziale Resilienz“ ist die Widerstandsfähigkeit eines sozialen Systems gegenüber internen oder externen Störungen welcher Art auch immer.

²⁵ CH. EDWARDS, *Resilient nation*, London 2009, 1.

²⁶ Zit. ENDREß, MAURER, *Resilienz im Sozialen*, 21.

wurde. Die genannten Beispiele sind unbedingt islamspezifisch, sie wollen auch nicht etwas bezüglich des Islam, sondern etwas bezüglich der mangelnden europäischen Selbstkritik plastisch erläutern.

VERLETZTE REGION OST-MITTEL-EUROPA

Der Grundansatz der feministisch-philosophischen Reflexion von Judith Butler startet bei der Infragestellung der Evidenzen, wie über die Körper gedacht wird. Die Selbstverständlichkeiten bezüglich der Körper werden hinterfragt, in dem die Vorgänge der Entwicklung und Stabilisierung der Bedeutungsfelder des Begriffs und die Konditionen des Phänomens Körper reflektiert werden. Was bei den Körpern gilt, gilt auch bei den kleineren und größeren Körperschaften, daher kann die kulturelle Region OME dekonstruiert werden, und vieles, was bezüglich dieser Region als selbstverständlich gilt, einer neuen Interpretation zugeführt werden. Wenn OME als eine Region vieler kleiner Ethnien und Nationen in ständigen Konflikten und Unverständlichkeiten aufgefasst wird (wie István Bibó es in seinen Arbeiten tut), ist in einer zweiten Reflexion (Relektüre) zu analysieren, wie es zu dieser Auffassung gekommen ist, und was die historischen und kontemporären kulturellen und politischen Faktoren sind, die ein solches Denken über die Region aufstellen und aufrecht halten. Die geopolitische und geokulturelle Lage der Region ergibt sich als Ausgangspunkt, insofern alle Nationen und Gesellschaften mindestens seit der Revolutionswelle der Nationalismen im 18. und 19. Jahrhundert durch eine permanente Suche nach einer stabilen nationalen Identität und nach einem autonomen Nationalstaat gekennzeichnet sind. Diese Bestrebungen führten sehr selten zu einer längeren Periode der Stabilität. Gerade die kollektive Existenz in der Zwischenzone großer kulturellen und politischen Hegemonien ist durch ein Ausgeliefertsein gekennzeichnet, und diese Stellung *in between* trägt die schwerwiegendste Erklärung für die ständige Instabilität und ständige Suche nach Stabilität und Autonomie bei.

Hinter der Betrachtung und Bewertung dieser Region von außen zeigt sich ein latentes Kriterium der Modernität, das die Wertestruktur und die politischen Entwicklungen einer anderen Region in Europa als Maßstab setzt, nämlich die von West-Europa, und durch diesen Kanon andere Regionen von Europa wie auch der ganzen Welt beurteilt. Dieser latente Kanon bestimmt die Konditionen OME-s, dadurch werden die Gesellschaften von außen beurteilt und auch sie selber beurteilen sich im Spiegel dieses Kanons. Die Modernität ist aber vielfältig und nicht nur bezüglich der post-kolonialen Regionen der Welt, wie Indien oder Afrika stellt sich die Frage nach der universellen Gültigkeit dieses Kanons, sondern mehr oder weniger auch bezüglich der Region OME.

Butlers sensible Unterscheidung zwischen wertvollem und nicht-wertvollen Körper gilt auch für Gesellschaften. Für die typische OME-e Auffassung be-

stimmt die Nähe und die Ferne von den europäischen Macht- und Wirtschaftszentren in erster Linie den Wert einer Gesellschaft und eines Staates. Die Schäden einer erfolgreichen kapitalistischen Wirtschaft wurden vor allem nach der Wende in die OME-Region verlagert, vor allem die gefährlichen Abfälle, die im Westen sehr teuer zu entsorgen sind. Die Natur in OME ist nicht so wertvoll nach dieser Entscheidungslogik, wie im Westen, die Menschen dort sind weniger verteidigungswürdig als in den „reichen“ Ländern des Westens.

Die stabile kollektive Identität dieser Nationen und Staaten ist ein historischer Wunsch und eine politische Zielsetzung, eine permanente Fiktion, die in der Geschichte dieser Gesellschaften eher selten und eher für kürzere Perioden zur Verwirklichung gelangten. Wie Butler Körper und Gesellschaften vor allem durch ihre Verletzbarkeit zu definieren versucht, so sind auch die Gesellschaften von OME vor allem durch diese verletzbare Identität und Autonomie zu erfassen. Der Begriff Verletzbarkeit deutet auf eine Wahrscheinlichkeit hin, die Region OME kann man aber adäquat vor allem durch die mannigfaltigen Verletzungen, durch die geschichtlichen Wunden interpretieren, die ihr durch die verschiedenen Hegemonien zugefügt worden sind. Dies hat eine entscheidende Bedeutung für die Hetero- und auch für die Autointerpretation der Region und ihrer Gesellschaften. Die Verletzungen sind nicht Extremfälle gegenüber dem Normalzustand. Ganz im Gegenteil bildet eine verwundete Existenz die Tiefenstruktur der Identität der Region, und nur dadurch kann sie von außen wie von innen her richtig verstanden werden.

Butler hat auf die Interdependenz der Körper hingewiesen und dabei stark betont, wie wenig der Körper in Isoliertheit verstanden werden kann. Interdependenz gilt auch für die Gesellschaften der Region OME, und zwar in zwei Hinsichten. Einerseits überlappen die Nationen sich, und die staatlichen Grenzen stellen immer nur vorübergehende Lösungen der politischen Balance her, konstruiert von Friedenserklärungen großer Hegemonien. Die Gesellschaften und die Nationen leben in einer mannigfaltigen Interdependenz und im kulturellen Austausch seit Jahrhunderten. Die nationalistische Politik, die Nationalstaaten als ethnische Monolithen verstanden haben, haben die Vielfalt und die Interdependenz der Ethnien als Abnormität, Gefahr und Identitätswunde interpretiert und danach politisch und kriegerisch gehandelt. Aber andererseits ist nicht nur die regionsinnere Ausklammerung oder Leugnung der Interdependenz bezeichnend, sondern auch die ständige Grenzziehung und bewertende Unterscheidung zwischen West und Ost. Es gibt natürlich Faktoren, wonach Europa in Subregionen aufgeteilt werden konnte und weiterhin kann. In der vermeintlichen Eindeutigkeit einer Unterscheidung zwischen West und Ost sind deutlich mehr politischen Vorurteile und ökonomische Kalkulationen vorhanden als historische und kulturelle Realitäten. Jedes Land hat sein minderwertiges „Anderes“, wogegen die eigene Mehrwertigkeit demonstriert werden kann: für die Niederländer die Deutschen, für die Deutschen die Österreicher, für die Österreicher die Ungaren und Slowenen, für Slowenen

die Kroaten, für Kroaten die Serben, für die Serben die Montenegriner und für die Albaner oder für die Ungarn die Slowaken und die Rumänen. Diese Kette der Selbstbehauptung in Gegenüberstellung zu den Minderen zeigt, dass die Grenzen zwischen den Nationen und Gesellschaften in ganz Europa semipermeabel sind und als solche verstanden werden müssen, wenn es um eine sensible Betrachtung des Kontinents und seiner Subregionen gehen soll. Die kulturelle Identität ist und kann auf die kulturelle Interdependenz aufgebaut und lebendig gehalten werden. Alle allzu eindeutigen Grenzziehungen verlängern nur die unseligen Traditionen der Gewalt und des Separatismus.

Die Geschichte OME-s zeigt, dass die Logiken der oben erwähnten Unterscheidungen Grenzziehungen und Abwertungen, kriegerische und nationalistische Identitätskonstruktionen hervorgebracht haben, die dann in Extremfällen zu verschiedenen Genoziden geführt haben. Und wenn wir nicht allzu schnell und weit den Assoziationen und Argumenten folgen wollen, so muss man zugestehen, dass die nationalen und nationalstaatlichen Konflikte und Ängste innerhalb der Region nach der Wende durch die nicht mehr zensierten Medien offen zugänglich geworden sind. Bei den Spannungen, die in den post-jugoslawischen Kriegen ihre tragische Tiefe erreicht haben und die in der bis heute ungelösten Okkupation der ostukrainischen Bezirke Donezk und Lugansk eine fortwährend blutende Wunde in den *Bloodlands* (Timothy D. Snyder) geschlagen haben, zeigt sich klar, wie diese Art des Denkens in der Wirklichkeit lebensgefährlich sein kann.

Wie maßgebende Änderungen im Körper nur durch die Anerkennung der Verletzbarkeit zustande kommen können, und wie solche Änderungen und Zukunftschancen durch die Leugnung der Verletzbarkeit blockiert und aussichtslos gemacht werden können, so haben auch die Gesellschaften in OME nur ihre lebbar Zukunft, wenn sie auf sich als verletzte und verletzbar Gesellschaften, Staaten und Ländern ansehen, und zwar nicht abgesondert von den anderen Gesellschaften der Region und noch weniger im Gegensatz zu ihnen, sondern als Mitglieder einer historischen Schicksalsgemeinschaft. Diese Anerkennung der konstitutiven Verletzbarkeit kann einerseits zur Lethargie, andererseits zur Hysterie führen, kann Kreativität und Flexibilität paralisieren und kann auch radikale und feindliche Kräfte ins Leben rufen. Butlers Argumentation folgend, können die Wunden und die Verwundbarkeit aber auch die Resistenzkraft vergrößern, nicht gegen die anderen Schicksalsgenossen, sondern mit ihnen gemeinsam gegen solche Interpretationen und Handlungen, die im Interesse der Demonstration der eigenen Stärke Verletzbarkeit als Merkmal der anderen etikettieren.

ABSTRACT

INJURED BODIES. JUDITH BUTLER AND THE PROBLEM OF GLOBAL LIVING TOGETHER

In recent years, the public in East-Central Europe, but also in other parts of Europe, has been dominated by the problems of new living together. In this article, the author tries to evaluate the mindset of one of the most famous American philosophers Judith Butler, and offers insights into some of our regional discussions. Butler has pointed to the interdependence of the body, emphasizing how little the body can be understood in isolation. Interdependence also applies to the companies of the eastern and central European region in two respects. On the one hand, nations overlap, and state borders always produce temporary solutions of political balance, constructed from peace declarations of great hegemony. But on the other hand, not only is the region-internal exclusion or denial interdependence indicative, but also the constant demarcation and evaluation distinction between West and East. There are, of course, factors according to which Europe could be divided into sub-regions.

Keywords: Judith Butler, living together, nation, eastern and central Europe

ISLAM IN MITTEL- UND OSTEUROPA: GESCHICHTE UND GEGENWART POLEN, LITAUEN, WEISSRUSSLAND, LETTLAND, ESTLAND

Mittel- und Osteuropa ist ein äußerst spannendes Gebiet, wenn es um die Erforschung der Muslime geht – sie leben hier nämlich seit über 600 Jahren. Diese Tatsache entgeht der Aufmerksamkeit vieler Islamwissenschaftler und Spezialisten für den Islam in Europa sowie vor allem der westeuropäischen Publizisten. Sie schreiben in aller Regel über den Islam als ein Phänomen, das für die europäischen Gesellschaften neu ist¹ und betonen, dass es fremd sei und dass es für die Muslime schwierig (oder gar unmöglich) sei, sich in diese Gesellschaften zu integrieren, ja, dass sie keine loyalen Bürger der europäischen Staaten werden könnten. Indessen sind auf dem Gebiet von Mittel- und Osteuropa Muslime nicht nur in die Gesellschaften integriert, in denen sie seit Jahrhunderten leben, sprechen ihre Sprachen, empfinden sich als ihr Teil, mehr noch, im Laufe der Geschichte stellten sie immer wieder unter Beweis, dass sie sich ihren Heimatländern verpflichtet fühlen.

Es lässt sich natürlich nicht über die Rolle der Religion in einer Gesellschaft sprechen, ohne ihren gesellschaftlichen Kontext zu berücksichtigen.² Auf der elementaren Ebene ist dieser Kontext durch die Zahl und die ethnische Zusammensetzung der betroffenen Glaubensgemeinschaft³, ihre Geschichte auf dem jeweiligen

¹ Siehe z.B.: F. DASSETO, S. FERRARI, B. MARÉCHAL, *Islam in the European Union: What's at Stake in the Future*, European Parliament, Policy Department Structural and Cohesion Policies, Brussels 2007, iii-vii, 1ff. Obwohl die Autoren dieser Studie Angaben über Polen, Litauen, Bulgarien oder Rumänien machen, lassen sie in ihren Ausführungen autochthone Muslime völlig außer Acht und greifen zu solchen Formulierungen wie: „Die Muslime haben begonnen, in Europa Wurzeln zu schlagen, doch ist der Prozess noch lange nicht abgeschlossen“ (S. 5); über den Prozentsatz der Muslime heißt es, das er zwischen 6% (Frankreich) und 0,5% (Schweden) schwankt, dabei findet Bulgarien (12%) keine Berücksichtigung, ebd., S. 2; bei der Behandlung der ethnischen Zusammensetzung der Muslime bleiben Tataren und Pomaken (bulgarischsprachige Muslime slawischer Herkunft in Bulgarien und Griechenland) unberücksichtigt; ebd., 5.

Ich beziehe mich hier gerade auf diese Studie, weil sie im Auftrag des Europaparlaments erstellt wurde, sie beeinflusst also direkt politische Entscheidungen.

² J. BECKFORD, *Social Theory and Religion*, Cambridge 2009, 11-29.

Die Religion bildet nämlich einen Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit – mehr dazu siehe T. LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991, 87ff.

³ Eine religiöse Idee ohne Anhänger ist keine Religion; G. KEHRER, *Einführung in die Religionssoziologie*, Darmstadt 1988, 149.

Gebiet, aber auch die Form ihrer Institutionalisierung in diesem Gemeinwesen⁴ und den Charakter ihrer Beziehungen mit dem Staat bestimmt. Der so umrissene Rahmen lässt weitere Überlegungen über weniger elementare Fragen zu. Wie es sich nämlich herausstellt, widerspiegeln Unterschiede in den einzelnen Elementen des Kontextes auch diese weniger grundlegenden Aspekte. Zusätzlich findet – wie u.a. der bekannte Religionssoziologe P. Beyer behauptet – in Mittel- und Osteuropa nach dem Zusammenbruch des Kommunismus und dem Durchbruch zur religiösen Freiheit, die jahrzehntlang nicht gegeben war, ein gemeinsamer Prozess des Eintretens der lokalen Religionen in den globalen Fluss der Entwicklung statt, die nicht nur wirtschaftliche und politische, sondern auch religiöse Aspekte aufweist.⁵ In den Staaten dieser Region wurden Anfang der 1990er Jahre neue Regelungen im Bereich der Beziehungen zwischen Staat und Religion eingeführt; wenn auch die angewandten Lösungen in vielen Punkten voneinander abweichen, so lassen sich einige Gemeinsamkeiten auch in Bezug auf den Islam beobachten.⁶

Wie bereits erwähnt, haben Muslime in Mittel- und Osteuropa viel früher als die gegenwärtigen muslimischen Gemeinschaften in Westeuropa gelebt und sind meistens anderer ethnischen Herkunft. Aus der Tatsache, dass der Islam in Mittel- und Osteuropa eine traditionelle Religion ist, leitet sich auch ein anderer Rechtsstatus als in vielen Staaten Westeuropas ab, wo diese Religion ein neues Phänomen darstellt. In den ersteren handelt es sich um eine Religion, die offiziell vom Staat anerkannt ist und dementsprechend Privilegien genießt. Diese Anerkennung hat bestimmte Folgen, wie z.B. nicht selten das Recht auf Veranstaltung des Religionsunterrichts im Rahmen des staatlichen Schulsystems oder die Möglichkeit, mit Vertretern staatlicher Behörden über Angelegenheiten des Islams zu verhandeln. Sie prägt auch (oder vielleicht vor allem) die Beziehung der Muslime zum Staat, in dem sie wohnen, denn sie erleichtert die Identifizierung mit ihm und die Loyalität ihm gegenüber.⁷

Im Folgenden werden muslimische Gemeinschaften vorgestellt, ihre Geschichte und demographische Verhältnisse skizziert sowie ein Überblick über ihre Rechtslage auf dem Gebiet Polens und seiner östlichen Nachbarn – Litauen,

⁴ Es handelt sich hier um religiöse Organisationen, die einen unterschiedlichen Charakter auf verschiedenen Entwicklungsstufen einer Gesellschaft haben können: sie sind Ausdruck einer organisierten Religion und zeichnen sich durch Teilnahme von Laien aus; ebd., 151-152, 158ff.

⁵ P. BEYER, *Privatisation and Politicisation of Religion in Global Society. Implications for Church-State Relations in Central and Eastern Europe*, in: I. BOROWIK (Hrsg.), *Church-State Relations in Central and Eastern Europe*, Kraków 1999, 21. Nach Beyer beinhaltet diese globale Entwicklung zwei Modelle: die Privatisierung der Religion als Angelegenheit des Einzelnen einerseits und deren Politisierung als Teil des umfassenden Wettbewerbs um die Identität und den Charakter von Individuen und Völkern zusammen mit anderen Faktoren andererseits.

⁶ Vgl. z.B. M. TOMKA, *Religion, Church, State and Civil Society in East-Central Europe*, in: I. BOROWIK (Hrsg.), *Church-State Relations in Central and Eastern Europe*, Kraków 1999, 42-62.

⁷ Mehr zur Rezeption der europäischen Staaten durch die Muslime je nach dem Rechtsstatus des Islams und der Staatsangehörigkeit der Muslime selbst – vgl. z.B. A. S. NALBORCZYK, *The Perception Among Muslim Minorities of Host European Countries: Influence of Legal Status and Citizenship*, in: „Global Change, Peace & Security“ 20(1)2008, 59-69.

Weißrussland, Lettland und Estland – gegeben, in einem Raum, den die Geographie und oft eine gemeinsame Geschichte verbindet, der aber im europäischen Diskurs über den Islam wenig zur Sprache kommt.

GESCHICHTE DER PRÄSENZ DER MUSLIME IN MITTEL- UND OSTEUROPA BIS ZUM ERSTEN WELTKRIEG

Die Geschichte des muslimischen Lebens auf den Gebieten des heutigen Polens, Litauens und Weißrussland beginnt im 14. Jahrhundert⁸ und hängt mit der tatarischen Ansiedlung zusammen. Diese ging auf die Goldene Horde zurück, deren Herrscher sich seit dem 13. Jahrhundert offiziell zum Islam bekannten.⁹ Ins Großfürstentum Litauen, die an die Goldene Horde grenzte, kamen die ersten muslimischen Siedler als Kriegsgefangene, aber auch als politische Flüchtlinge und später als Söldner, die von litauischen Herrschern zum Kampf gegen ihre Feinde – u.a. gegen den Ritterorden der Brüder vom Deutschen Hospital Sankt Mariens in Jerusalem (dem sog. Deutschen Orden) – ins Land geholt wurden.¹⁰

Im 15. Jahrhundert begann der litauische Großfürst Vytautas, die tatarische Bevölkerung in der Nähe der damaligen bedeutenden politischen und wirtschaftlichen Zentren systematischer anzusiedeln¹¹, indem er sie verpflichtete, Truppen unter dem Kommando der litauischen Herrscher zu stellen und gegen ihre Feinde zu kämpfen. Im Gegenzug erhielten die Tataren vom Fürsten Landschenkungen (das sog. *Ziemia hospodarska*, russ. *hospodar* – ‚Herrscher‘, d.h. herrscheigene Land) unter Verleihung eines gesellschaftlichen Status, der sie etwa mit dem lokalen Adel (sog. *Bojaren*) gleichstellte.¹² Diese Ansiedlung ließ in den folgenden Jahrhunderten nicht nach¹³; für das 16./17. Jahrhundert wird die Zahl der Tataren auf sogar 25.000 geschätzt.¹⁴ Neben

⁸ J. TYSZKIEWICZ, *Z historii Tatarów polskich 1794-1944*, Pułtusk 2002, 15.

Die erste Erwähnung der in Litauen angesiedelten muslimischen Tataren in der polnischen Geschichtsschreibung stammt aus dem Jahr 1397 - J. DŁUGOSZ, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae (Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego)*, Übersetzung aus dem Lateinischen ins Polnische: J. MRUKÓWNA; Bearbeitung und Kommentar: Z. PERZANOWSKI, Buch X 1370-1405, Warszawa 2009, 288-289.

⁹ P. BORAWSKI, A. DUBIŃSKI, *Tatarzy polscy, Dzieje, obrzędy, tradycje*, Warszawa 1986, 5.

¹⁰ Dieser Orden führte regelmäßig Feldzüge nach Litauen durch, das im Jahre 1385 als letzter Staat Europas das Christentum annahm.

¹¹ TYSZKIEWICZ, *Z historii Tatarów polskich*, 16-17; das Großfürstentum erlebte damals, ähnlich wie ganz Mittel- und Osteuropa, eine wirtschaftliche Blütezeit; vgl. dazu: H. ŁOWMIANŃSKI, *Studia nad dziejami Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Poznań 1983, 404ff.

¹² Mehr dazu: K. GRYGAJTIS, *Osadnictwo Tatarów hospodarskich w Wielkim Księstwie Litewskim XIV-XVIII w.*, in: „Rocznik Tatarów Polskich“ VIII (2003), 137-150.

¹³ Zu der Geschichte der tatarischen Ansiedlungen in Litauen und litauisch-tatarischen Beziehungen siehe: J. TYSZKIEWICZ, *Tatarzy na Litwie i w Polsce, Studia z dziejów XIII-XVIII w.*, Warszawa 1989, 158-167.

¹⁴ Einige Quellen sprechen sogar von 100.000, aber die meisten Historiker zweifeln diese Daten an; vgl. dazu: J. SOBCZAK, *Polożenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa-Poznań 1984, 43ff.

dem Recht auf Landbesitz durften sie ihren Glauben beibehalten und Moscheen bauen¹⁵ sowie eigene Banner (poln. *chorągwie* – Truppeneinheiten) stellen.¹⁶ Diese tatarischen Banner stellten zugleich Organisationseinheiten der Tataren dar; deren Führer, die von polnisch-litauischen Herrschern ernannt wurden, vereinigten in ihrer Hand militärische, Verwaltungs- und Gerichtsämter, so dass die Tataren nicht der allgemeinen Verwaltung auf diesen Gebieten unterstellt waren.¹⁷ Außerhalb der Streitkräfte lebten die Tataren auch als Stadtbewohner (z. B. Handwerker), als direkte Untertanen der litauischen Großadeligen (z. B. Hofdiener)¹⁸ oder fungierten als Übersetzer aus orientalischen Sprachen.¹⁹

Der gesellschaftliche Status der Tataren, die Militärdienst gegen Landschenkungen leisteten, war bis zum 16. Jahrhundert mit dem Status der litauischen Adels²⁰ vergleichbar, sie standen aber in der gesellschaftlichen Hierarchie niedriger, denn sie mussten auf den Befehl des Hospodars und nicht wie der Adel erst im Zuge der allgemeinen Mobilmachung in den Krieg ziehen.²¹ Als Muslime genossen sie auch nicht volle politische Rechte²², durften keine Richterämter ausüben, lange blieb es ihnen auch verwehrt, das geschenkte Land wieder zu verkaufen.²³ Jedoch wurden sie bereits im 16. Jahrhundert allgemein als mit dem gesamten litauischen Adel gleichgestellt angesehen, was auch der Praxis entsprach²⁴, und im 17. Jahrhundert erhielten sie offiziell die Zivilrechte dieses Standes.²⁵

Auf dem Gebiet der Krone Polens begannen sich die Tataren im 17. Jahrhundert in Podlachien anzusiedeln, wo ihnen König Johannes III. Sobieski im Jahre

¹⁵ Im 17. Jh. gab es ca. 60 Moscheen in Polen und Litauen zusammen; P. BORAWSKI, *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1986, 122-123.

¹⁶ Später wurden sie in territoriale Banner umgewandelt; seit dem 18. Jh. besaßen diese Truppen eigene Imame (Militärgeistliche); mehr dazu: TYSZKIEWICZ, *Tatarzy na Litwie i w Polsce*, s. 298-299. Der Begriff „chorągiew” bezeichnet die grundlegende Reitereinheit im polnischen – sowohl im Kron-, als auch im litauischen – Heer, die im Durchschnitt 100 bis 200 Reiter zählte; an ihrer Spitze stand der *Chorąży* („der Bannerträger“); es gab vor allem Banner, die Adlige aus dem jeweiligen Verwaltungsgebiet stellten, aber auch Banner, die von einzelnen Adelsfamilien gestellt wurden, sowie königliche Hof-, Tataren- und Kosakenbanner.

¹⁷ SOBCZAK, *Położenie prawne ludności tatarskiej*, 65ff.

¹⁸ A. B. ZAKRZEWSKI, *Zamożność Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim XVI-XVIII w.*, in: M. ANTONIEWICZ, M. CETWIŃSKI (Hrsg.), *Prace Naukowe WSP w Częstochowie. Zeszyty Historyczne*, Częstochowa 1998, 5.

¹⁹ SOBCZAK, *Położenie prawne ludności tatarskiej*, 51ff.

²⁰ J. SOBCZAK, *Czy tatarska ludność Litwy należała do stanu szlacheckiego?*, in: „Przegląd Historyczny“ 77(3)1986, 470.

²¹ A. B. ZAKRZEWSKI, *Czy Tatarzy litewscy rzeczywiście nie byli szlachtą?*, in: „Przegląd Historyczny“ 79(3)1988, 573.

²² Diese erwarben sie automatisch bei der Konversion zum Christentum; siehe dazu: A. B. ZAKRZEWSKI, *Położenie prawne Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim*, in: T. BAIRAŠAUKAITĖ, H. KOBECKAITĖ (Hrsg.), *Kipčiakų tiurkų Orientas Lietuvoje: istorija ir tyrimų perspektyva*, Vilnius 1994, 118ff.

²³ SOBCZAK, *Położenie prawne ludności tatarskiej*, 85ff.

²⁴ Vgl. ZAKRZEWSKI, *Czy Tatarzy litewscy rzeczywiście*, 574ff.

²⁵ Ebd., 579.

1679 Land schenkte.²⁶ Auch sie dienten in Kronbannern und waren aufgrund königlicher Privilegien mit dem polnischen Adel gleichgestellt.²⁷

In der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde der Status aller Landgüter, welche die Tataren durch königliche und großfürstliche Schenkungen erhielten, vom Lehnbesitz zum Erbesitz umgewandelt.²⁸ Die volle rechtliche Gleichberechtigung der Tataren mit dem polnischen Adel wurde in der Verfassung vom 3. Mai 1791 festgeschrieben.²⁹

Die Tataren, die den Staat Polen-Litauen bewohnten, waren hanafitische Sunniten und genossen Religionsfreiheit; es gab keine ernsthafteren Versuche, sie zum Christentum zu bekehren.³⁰ Auf ihren Wohngebieten durften sie aufgrund königlicher Privilegien Moscheen bauen und sich dort in Gemeinden, sog. *dżemiaty* (arab. *jamīʿ*), zusammenschließen.³¹

Nach 1795 kamen die von den polnischen und litauischen Tataren bewohnten Gebiete unter die Herrschaft des Russischen Reiches, so dass diese Muslime seitdem dem Recht dieses Staates unterstanden.³² Die Muslime genossen in Russland Religionsfreiheit, das Recht auf Moscheebau und Bestattungen auf eigenen Friedhöfen; die Aufsicht über ihr religiöses Leben übten regionale geistliche Verwaltungen mit Muftis in Orenburg, Taurien und Transkaukasien an der Spitze aus. Sie wurden auf Anordnung der Zaren gegründet und von lokalen Verwaltungsbehörden beaufsichtigt, deren Strukturen sie widerspiegeln.³³ In der zweiten Häl-

²⁶ S. KRYCZYŃSKI *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Gdańsk 2000, 27. In zwei Ortschaften, die den Tataren übereignet wurden – Bohoniki und Kruszyniany – existieren bis heute religiöse muslimische Gemeinden sowie in Betrieb befindliche Moscheen und Friedhöfe (*mizar*). Bis heute leben Tataren auch in Krynki und Sokółka, anderen Orten, die dieser Schenkung angehörten.

Die Sachsenkönige August II. und August III. setzten die Politik der Ansiedlung von Tataren im Gegenzug für militärische Verdienste, auch in Podlachien; ebd., 27.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., 33.

²⁹ TYSZKIEWICZ, *Tatarzy na Litwie i w Polsce*, s. 298; A. KOŁODZIEJCZYK, *Rozprawy i studia z dziejów Tatarów litewsko-polskich i islamu w Polsce w XVII-XX w.*, Siedlce 1997, 19.

³⁰ BORAWSKI, DUBIŃSKI, *Tatarzy polscy, Dzieję, obrzędy*, 74.

³¹ SOBCZAK, *Polożenie prawne ludności tatarskiej*, 77. Es gab auch religiöse Stiftungen (arab. *waqf*, hier aus dem Türkischen *Vakuf* genannt), die meistens mit einzelnen Moscheen verbunden waren; siehe dazu: A. KONOPACKI, *Sakralne i społeczne funkcje meczetu od XV do końca XIX w. w Wielkim Księstwie Litewskim (zarys problemu)*, in: M. ZEMŁO (Hrsg.), *Małe miasta. Religie*, Lublin-Supraśl 2006, 486-487.

³² Ein Teil der Gebiete westlich des Flusses Memel blieb bis 1807 unter preußischer, in Podlachien bis 1809 unter österreichischer Herrschaft. Später wurden auch sie in den russischen Machtbereich eingegliedert; KRYCZYŃSKI, *Tatarzy litewscy*, 35.

³³ Im Zuge der Anordnungen der russischen Behörden entstand die Geistliche Verwaltung in Orenburg (später in Ufa) im Jahre 1788 und in Taurien (in Simferopol) im Jahre 1794 nach der Eroberung der Krim. Ihr Status erfuhr eine kollektive Neufassung im Jahre 1857. Nach der Besetzung der kaukasischen Gebiete wurde 1872 die Verwaltung von Transkaukasien in Tiflis gebildet. Die muslimischen Geistlichen wurden in höhere und untere untergeteilt, es gab auch lokale geistliche Verwaltungen in den einzelnen Gouvernements. Die staatlichen Behörden übten auch Aufsicht über das muslimische Schulwesen aus. Vgl. G. YEMELIANOVA, *Islamic leadership: the Russian and Soviet legacy*, in:

te des 19. Jahrhunderts wurden alle Muslime in den westlichen Gouvernements Russlands der Taurischen Muslimischen Geistlichen Verwaltung mit Sitz in Simferopol auf der Krim mit dem Krim-Mufti als geistlichem Oberhaupt unterstellt.³⁴ Von der Geistlichen Verwaltung erhielten die Gemeinden Geldbeihilfen für den Bau und die Renovierung von Moscheen und Gebetshäusern, die Imame und Muzezzins wurden von Vakufs unterhalten.³⁵

Die Vorschriften im Bereich der staatlichen Aufsicht über die Anhänger nichtchristlicher Religionen wurden durch das „Gesetz über die Festigung der Prinzipien der Religionsfreiheit“ von 1905 und den „Beschluss über die Aufhebung religiöser und nationaler Einschränkungen“ der Provisorischen Regierung von 1917 gelockert.³⁶

In der Zeit der russischen Herrschaft kamen in polnische und litauische Gebiete auch andere Muslime: die in der russischen Armee dienenden Krimtataren, Tscherkessen, Tschetschenen, Aserbajdschaner und Anhänger des Islams aus Zentralasien sowie Kaufleute, Handwerker (vor allem Bäcker und Konditoren) und Beamte, die sich zu dieser Religion bekannten.³⁷

Nach der Wiedererlangung der Unabhängigkeit durch Polen im Jahre 1918 nach 123 Jahren Teilung und nach dem polnisch-sowjetischen Krieg in den Jahren 1919–1921 wurde neben Podlachien auch ein Teil der Gebiete, die von den Tataren bewohnt waren und heute zu Litauen gehören, das sog. Wilnaer Litauen, Polen zuerkannt; Vilnius, die heutige Hauptstadt von Litauen, war damals eines der größten tatarisch-muslimischen Bevölkerungszentren. Der andere Teil Litauens, mit der Hauptstadt in Kaunas, bildete einen unabhängigen Staat.

POLEN

Der Erste Weltkrieg hatte enorme Verluste in der tatarischen Bevölkerung zur Folge. Ein großer Teil der Tataren wurde ins Innere Russlands deportiert, viele

E. RAČIUS, A. ZHELYAZKOVA (Hrsg.), *Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian Empires. Legacy, Challenges and Change*, Leiden 2018, 227-231.

³⁴ Es handelt sich um ein Element der Zwangsrussifizierung der litauisch-polnischen Tataren durch die russischen Behörden; zu den anderen gehörte die Pflicht zum Gebrauch der russischen Sprache in den Moscheen, in den Predigten und in Grabinschriften (zur Beseitigung des polnischen Patriotismus); TYSZKIEWICZ, *Z historii Tatarów polskich*, 82. Andererseits kam zu dieser Zeit in die polnischen Gebiete unter russischer Herrschaft eine viel größere Zahl der Muslime in russischen Staatsdiensten – ca. 17.000 für 6.000 polnische Tataren; L. BOHDANOWICZ, S. CHAZBIJEWICZ, J. TYSZKIEWICZ, *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Gdańsk 1997, 40.

³⁵ A. MIŚKIEWICZ, *Tatarzy polscy 1918-1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990, 17-18.

³⁶ J. SOBCZAK, *Polożenie prawne polskich wyznawców islamu*, in: R. BAECKER, Sh. KITAB (Hrsg.), *Islam a świat*, Toruń 2004, 173.

³⁷ Für sie wurden dann muslimische Friedhöfe in Warschau eröffnet, von denen einer in der Tatarska Straße („der Tatarische Friedhof“ genannt) ist bis heute benutzt – er wurde 1867 gegründet, der ältere, der sog. Kaukasische Friedhof, derzeit geschlossen, wurde 1839 gebaut.

Moscheen, Häuser und Friedhöfe wurden zerstört.³⁸ Nach der Wiedererlangung der Unabhängigkeit durch den polnischen Staat im Jahre 1918 wohnten auf seinem Gebiet etwa 5.500 polnisch-litauische Tataren und wirkten 19 muslimische Gemeinden.³⁹

Die Verfassung von 1921 garantierte Gewissens- und Religionsfreiheit, räumte aber gleichzeitig der katholischen Kirche in Art. 114 eine privilegierte Stellung ein. Es handelte sich also um einen Konfessionsstaat⁴⁰, welcher der dominierenden Kirche finanzielle Unterstützung zukommen ließ. Es wurde auch ein Ministerium für Religiöse Bekenntnisse und Öffentliche Aufklärung ins Leben gerufen; zugleich unterstützte der polnische Staat finanziell sieben landesweit offiziell anerkannte Konfessionen, zu denen auch der Islam gehörte.

Die polnischen Muslime verfügten zunächst über keine einheitliche religiöse Organisation. Vor 1918 unterstanden sie dem Mufti von Simferopol auf der Krim, dem Oberhaupt der Taurischen Muslimischen Geistlichen Verwaltung⁴¹, die nach der Eroberung der Halbinsel durch sowjetische Truppen im Jahre 1920 aufgehoben wurde. Die erste religiöse Organisation polnischer Muslime, der Muslimische Verband der Hauptstadt Warschau, deren Satzung erst 1922 vom Innenministerium genehmigt wurde, entstand in Warschau. Das größte Zentrum der polnischen Tataren blieb zu dieser Zeit aber Vilnius, wo 1922 die Muslimische Religiöse Gemeinde wiederbelebt wurde und wo zahlreiche tatarische Institutionen, wie z.B. das Zentralkomitee der Tataren Polens, Litauens, Weißrusslands und der Ukraine, wirkten.⁴² 1925 wurde auf dem in Vilnius mit Zustimmung des Innenministeriums und finanzieller Unterstützung des Ministeriums für Religiöse Bekenntnisse und Öffentliche Aufklärung einberufenen Allpolnischen Kongress Delegierter der Muslimischen Gemeinden die Muslimische Religionsvereinigung in der Republik Polen (MZR) gegründet. Es fand auch die Wahl eines Muftis (mit Sitz in Vilnius⁴³) statt, während der der Orientalist Jakub Szynekiewicz (1884–1966) gewählt wurde.⁴⁴ Erst 1936 wurde der Islam jedoch im Gesetz vom 21. April dieses Jahres über das Verhältnis zwischen dem Staat und der Muslimischen Religionsvereinigung⁴⁵ offiziell durch den polnischen Staat anerkannt. Polen war somit das vierte europäische Land – nach Österreich im Jahre 1912, Ungarn im Jahre 1914

³⁸ KRYCZYŃSKI, *Tatarzy litewscy*, 44.

³⁹ MIŚKIEWICZ, *Tatarzy polscy 1918-1939*, 61.

⁴⁰ Trotz der Religionsfreiheit musste jeder Schüler unter 18 Jahren einen konfessionellen Religionsunterricht besuchen; vgl. A.S. NALBORCZYK, P. BORECKI, *Relations between Islam and the state in Poland: the legal position of Polish Muslims*, in: „Islam and Christian Muslim Relations“ 22(3)2011, 346.

⁴¹ TYSZKIEWICZ, *Z historii Tatarów polskich 1794-1944*, 82.

⁴² SOBCZAK, *Położenie prawne polskich wyznawców islamu*, 175-176.

⁴³ MIŚKIEWICZ, *Tatarzy polscy 1918-1939*, 35ff.

⁴⁴ Mehr über Jakub Szynekiewicz siehe: TYSZKIEWICZ, *Z historii Tatarów polskich 1794-1944*, 149-151.

⁴⁵ Danach erlangte der MZR Rechtspersönlichkeit und war als Organisation von geistlichen und weltlichen Oberhäuptern im In- und Ausland unabhängig.

und Finnland im Jahre 1922 – das den Islam offiziell als Religion anerkannte. Die Regierung verpflichtete sich, dem MZR Zuschüsse zu gewähren, die Funktionsträger des Verbandes erhielten den Status von Geistlichen öffentlich-rechtlich anerkannter Konfessionen, die muslimische Religion wurde an öffentlichen Schulen unterrichtet, dazu hatte die Vereinigung Anspruch auf Steuerermäßigungen und -befreiungen, die ein Privileg von Religionsgemeinschaften darstellten, und wurden Sitze der Geistlichen und der Vereinigungsführung den Räumlichkeiten von Staatsbeamten gleichgesetzt. Das Gesetz regelte auch die Tätigkeit der Vakufs und die Grundsätze, nach denen Immobilien der Vakuf-Status verliehen wurde; die Vakufs waren von Steuern und „anderen öffentlichen Abgaben“ befreit.⁴⁶ Die Muslime erhielten darüber hinaus Anspruch auf religiöse Betreuung in der Armee und in den Krankenhäusern.

Im Zusammenhang mit den Entscheidungen der Großmächte sind 90 Prozent der von den polnisch-litauischen Tataren bewohnten Gebiete nach dem Zweiten Weltkrieg unter sowjetische Herrschaft geraten (gegenwärtig gehören sie zu Litauen und Weißrussland).⁴⁷ Innerhalb des Territoriums Polens blieben ausschließlich drei Gemeinden aus der Vorkriegszeit: die Gemeinde in Warschau, Kruszyńsk und Bohoniki. Im Jahre 1947 nahm die Muslimische Religionsvereinigung in der Republik Polen ihre Tätigkeit wieder auf. Neue muslimische Gemeinden wurden gegründet, vor allem in den westlichen so genannten „Wiedergewonnenen Gebieten“⁴⁸, einschließlich von Danzig, Gorzów Wielkopolski, aber auch in Białystok, wo sich zurzeit die größte muslimische Gemeinde befindet. Die religiöse Lage der tatarischen Muslime war in der Zeit der Volksrepublik Polen nicht einfach. Im Zusammenhang mit der Migration in der Nachkriegszeit lebten sie verstreut und ohne Kontakt zu geistlichen Begleitern, ohne islamische Gebetsstätten oder Religionslehrer.

Bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren die Tataren die einzigen Muslime auf polnischem Boden. Erst in den 1980er Jahren sind arabische Studenten und zu Beginn der 1990er Jahre Türken, Bosnier und Flüchtlinge aus Tschetschenien in Polen angekommen. Die Anzahl der Muslime ist jedoch sehr gering, wenn auch keine genauen Daten vorhanden sind.⁴⁹ Sie beträgt Schätzungen zufolge zwischen 30.000 und 40.000, was etwa 0,09% der Gesamtbevölkerung Polens ausmacht.

⁴⁶ P. Borecki ist der Ansicht, dass somit in die polnische Gesetzgebung ein Element der Scharia, des islamischen Rechts, Einzug hielt – vgl. P. BORECKI, *Położenie prawne wyznawców islamu w Polsce*, in: „Państwo i Prawo“ 63(1)2008, 81.

⁴⁷ KOŁODZIEJCZYK, *Rozprawy i studia*, 29.

⁴⁸ Die meisten Einwohner deutscher Herkunft haben diese Gebiete vor oder direkt nach der Übernahme ihrer Verwaltung durch die polnischen Behörden verlassen. Viele Tataren verließen ihre Heimatgebiete im Osten aus Angst vor der Sowjetunion und wurden als Vertriebene in den Westgebieten angesiedelt.

⁴⁹ Eine Frage nach der Religion wird bei der Volkszählung nicht gestellt, auch weichen die Schätzungen je nach Quelle voneinander ab.

Der gegenwärtige polnische Staat steht Religionen und ihren Gläubigen wohlwollend gegenüber, allerdings besteht eine gesetzliche Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften, die von öffentlicher Hand nicht finanziert werden dürfen. Gegenwärtig können in Polen Glaubensgemeinschaften frei gegründet werden, und zwar von 100 polnischen Staatsangehörigen, die sie beim Ministerium für Inneres und Verwaltung registrieren lassen müssen, um Privilegien einer offiziell anerkannten Konfession genießen zu können.⁵⁰

Derzeit sind in Polen fünf muslimische Religionsverbände registriert. Außerhalb der sunnitischen Muslimischen Religionsvereinigung in der Republik Polen sind noch drei orthodoxe muslimische Organisationen: die Muslimische Liga in der Republik Polen (poln. *Liga Muzułmańska w RP* – Sunniten, 2004 registriert), die Vereinigung für Islamische Einheit (poln. *Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej* – Schiiten, 1990), die Islamische Vereinigung Ahl-ul-Bayt (poln. *Islamskie Zgromadzenie Ahl-ul-Bayt* – Schiiten, 1990) sowie eine nicht orthodoxe Organisation: die Muslimische Vereinigung „Ahmadiyya“ (poln. *Stowarzyszenie Muzułmańskie „Ahmadiyya”* – 1990) zu nennen. Von diesen Einrichtungen ist die Muslimische Religionsvereinigung in der Republik Polen die älteste und die einzige, deren Tätigkeit in einem besonderen Gesetz verankert ist, da das vorstehend genannte Gesetz vom 21.04.1936 über das Verhältnis zwischen dem Staat und der MZR nie vom polnischen Sejm aufgehoben wurde. Seit März 2004 gibt es erstmals nach dem Zweiten Weltkrieg einen Mufti der MZR: gewählt in das Amt wurde der Tatar Tomasz Miśkiewicz. Einen Mufti, den Araber Nidal Abu Tabaq, wählte 2009 auch die Muslimische Liga.

In Polen gibt es zwei historische Holzmoscheen: die in Kruszyńiany aus dem 18. Jahrhundert und in Bohoniki aus dem 19. Jahrhundert. In Danzig wurde 1990 eine neu erbaute Ziegelmoschee eröffnet. Alle diese Sakralbauten gehören der MZR. Die Muslimische Liga hat in letzter Zeit eine neue Moschee in Warschau gebaut. Es gibt heute drei historische islamische Friedhöfe (in Warszawa, Kruszyńiany und Bohoniki) und gesonderte Grabfelder auf Kommunalfriedhöfen (u.a. in Danzig). Seit 1992 wird der Islamunterricht samstags im Rahmen schulübergreifender Gruppen an öffentlichen Schulen an Orten mit mehreren muslimischen Kindern erteilt, z.B. in Białystok von MZR sowie in Warschau im Rahmen einer schulübergreifenden Gruppe der Muslimischen Liga.

LITAUEN

Wie oben erwähnt, kam nach dem Ersten Weltkrieg ein Teil der Gebiete des alten Großfürstentums Litauen an den litauischen Staat mit der Hauptstadt in Kaunas. Jedoch angesichts der Tatsache, dass der Großteil der von den Tataren bewohnten

⁵⁰ Gemäß dem Gesetz vom 17.05.1989 über Garantien der Gewissens- und Bekenntnisfreiheit.

Gebiete im Wilnaer Litauen lag, war zu dieser Zeit die Zahl der Muslime in Litauen gering⁵¹ – laut der Volkszählung von 1923 gab es 1.107 Einwohner muslimischen Glaubens, von denen 961 Tataren waren.⁵² Innerhalb der Grenzen der Republik Litauen befanden sich drei frühere muslimische Gemeinden: in Kaunas, Raižiai und Vinkšnupiai⁵³; in den letzteren beiden Dörfern gab es Holzmoscheen aus dem 19. Jahrhundert, 1934 wurde in Kaunas eine Ziegelmoschee eröffnet. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die beiden Teile Litauens im Rahmen der Litauischen SSR und der Weißrussischen SSR der Sowjetunion angeschlossen; es folgte eine für die Muslime schwere Zeit. Ein Teil der Moscheen (z.B. in Vilnius und Vinkšnupiai) wurde unter planmäßiger Atheisierung der Bevölkerung zerstört, die Rechte der Religionsgemeinschaften wurden beschnitten und ihr Eigentum im Jahre 1948 verstaatlicht.⁵⁴ Zur Zeit der Sowjetherrschaft kamen Muslime aus Zentralasien und dem Kaukasus, die sich jedoch durch keine besondere Religiosität auszeichneten, in diese Gebiete.⁵⁵ Laut der Volkszählung von 2011 lebten in Litauen 2.727 sunnitische Muslime⁵⁶, die 0,09% der Gesamtbevölkerung des Landes (3,04 Mio.) ausmachten.⁵⁷ Innerhalb dieser Gruppe sind die Tataren die größte Gruppe (1.441 Personen – 52,8%), gefolgt von den Aseris (648), Litauern (374) und Russen.⁵⁸ Im Gegensatz zu Polen überwiegen die Tataren also in der muslimischen Gemeinschaft, die mehrheitlich in der Hauptstadt Vilnius (1.299) und der zweitgrößten Stadt Kaunas sowie in deren Umgebung lebt.⁵⁹

Der litauische Staat ist säkular⁶⁰, er kann jedoch Religionsverbände und -vereinigungen offiziell anerkennen; sie teilen sich in drei Gruppen: traditionel-

⁵¹ E. RAČIUS, *Islam in Lithuania: Changing Patterns of Religious and Social Life of Lithuanian Muslims*, in: „Journal of Muslim Minority Affairs“ 22(1)2002, 180.

⁵² E. RAČIUS, *Lithuania*, in: E. RAČIUS, A. ZHELYAZKOVA (Hrsg.), *Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian Empires. Legacy, Challenges and Change*, Leiden 2018, 276.

⁵³ E. RAČIUS, *Lithuania*, in: I. SVANBERG, D. WESTERLUND (Hrsg.), *Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region*, Leiden 2017, 44.

⁵⁴ J. KUZNECOVIENE, *State and Church in Lithuania*, in: G. ROBBERS (Hrsg.), *State and Church in the European Union*, Baden-Baden 2005, 284.

⁵⁵ E. RAČIUS, *Lithuania*, in: J. S. NIELSEN, S. AKGÖNÜL et al. (Hrsg.), *Yearbook of Muslims in Europe*. Band 1, Leiden 2009, 205.

⁵⁶ Über die Schiiten gibt es keine Daten, da der litauische Staat offiziell nur den sunnitischen Islam in seinen Rechtsdokumenten anerkennt; *Annotated Legal Documents on Islam in Europe: Lithuania*, compiled and annotated by D. VITKAUSKAITĖ-MEURICE, Leiden 2017, 56.

⁵⁷ *Gyventojai pagal tautybę, gimtąją kalbą ir tikiybą* – Department of Statistics to the Government of the Republic of Lithuania. 2013, https://osp.stat.gov.lt/documents/10180/217110/Gyv_kalba_tikyba.pdf (Zugriff: 25.03.2018).

⁵⁸ *Gyventojai pagal tautybę* E. Račius argumentiert, dass es ca. 7.000 nominelle Muslime gibt, d. h. die als solche geboren wurden, wobei nur etwa 500-700 davon praktizieren; RAČIUS, *Lithuania* (2018), 279.

⁵⁹ *Gyventojai pagal tautybę*

⁶⁰ In der Verfassung ist die Trennung von Kirche und Staat festgeschrieben; siehe dazu: *Annotated Legal Documents on Islam in Europe: Lithuania*, 6-9.

le (diejenigen, die einen Teil des litauischen historischen, geistlichen und gesellschaftlichen Erbes bilden), vom Staat anerkannte (nichttraditionelle Konfessionen können registriert werden, soweit sie 15 volljährige litauische Staatsangehörige zählen, und erlangen Rechtspersönlichkeit) und sonstige.⁶¹ Religionen, die zu den neun traditionellen Konfessionen gehören, haben Anspruch auf finanzielle Unterstützung des Staates, ihre Bildungseinrichtungen werden vom Staat unterhalten.⁶² Der sunnitische Islam, zu dem sich die Tataren bekennen, wurde im Gesetz über Religionsgemeinschaften und -vereinigungen von 1995 als eine der traditionellen Konfessionen anerkannt (Art. 5).⁶³

Im Jahre 1998 wurde der sunnitische Muftiat mit Sitz in Vilnius gegründet (lit. *Lietuvos musulmonų šunijų Dvasinis Centras – Muftijatas*), der Muslime in den Beziehungen mit Behörden vertritt; der Mufti wird von der Versammlung auf eine fünfjährige Amtszeit gewählt. Diese Organisation ist von litauischen Tataren dominiert und unterhält gute Kontakte mit der türkischen Botschaft, die Imame aus der Türkei ins Land holt und finanziert.⁶⁴ Es gibt auch eine separate Einrichtung, die vom Muftiat und dem Diyanet (dem türkischen Religionsministerium) gegründet wurde, das Zentrum für Islamische Kultur und Bildung (lit. *Islamo kultūros ir švietimo centras*), das unter der gleichen Anschrift wie der Muftiat ihren Sitz hat. 2014 gründeten Konvertiten und junge Tataren in Kaunas eine sehr aktive Organisation „Bildung und Erbe“ (lit. *Švietimas ir paveldas*).⁶⁵

Im Jahre 1990 wurde das Dekret über Nationalisierung der Gebetshäuser und Kirchenbauten aufgehoben.⁶⁶ Die drei in Betrieb befindlichen historischen Moscheen, alle aus dem 19. Jahrhundert, befinden sich in Nemėžis, Sorok Tatory und Raižiai, darüber hinaus gibt es eine gemauerte Moschee von 1934 in Kaunas⁶⁷; in Vilnius beten Muslime, größtenteils ausländischer Herkunft, vorläufig in einem Gebetssaal. Wenn auch die Stadtverwaltung 2008 ihnen ein Grundstück für die Moschee zuteilte, wurde mit dem Bau noch nicht begonnen.⁶⁸

Die Muslime verfügen über mehrere historische Friedhöfe, die immer noch genutzt werden, wie zum Beispiel in Vilnius, Sorok Tatory, Nemėžis. Der muslimische Religionsunterricht findet außerhalb der öffentlichen Schulen, an zwei sog. Sonntagsschulen – in Vilnius und in Kaunas – statt.⁶⁹ Die muslimischen Gläu-

⁶¹ KUZNECOVIENE, *State and Church in Lithuania*, 287.

⁶² *Annotated Legal Documents on Islam in Europe: Lithuania*, 88-89.

⁶³ Ebd., 56.

Aus diesem Grund muss der Name des religiösen Vereins (Muftiat) das Adjektiv „sunnitisch“ enthalten – RAČIUS, *Islam in Lithuania*, s. 182. Der schiitische Islam wurde vom Staat nicht offiziell anerkannt.

⁶⁴ RAČIUS, *Lithuania* (2009), s. 207.

⁶⁵ E. RAČIUS, *Lithuania*, in: O. SCHARBRODT, S. AKGÖNÜL et al. (Hrsg.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Band 9, Leiden 2017, 422.

⁶⁶ KUZNECOVIENE, *State and Church in Lithuania*, 295.

⁶⁷ RAČIUS, *Islam in Lithuania...*, s. 179.

⁶⁸ RAČIUS, *Lithuania* (2017), 420.

⁶⁹ Ebd., 421.

bigen haben das Recht, vor dem Imam Eheverträge zu schließen, die dann im Standesamt registriert werden.⁷⁰

WEISSRUSSLAND

Nach dem Ersten Weltkrieg wurden die von den Tataren bewohnten Gebiete auch in die Weißrussische SSR eingegliedert. Die tatarische Bevölkerung zählte 4.000 Personen, die zum Großteil in den Städten (über 85%, davon ca. 1.300 in Minsk, der Hauptstadt der Republik) wohnten.⁷¹

Die Situation aller Religionen war in dieser Zeit schwierig; die sowjetischen Behörden waren bemüht, die hiesige Bevölkerung⁷², auch Muslime, zu atheisieren. In den 1920er Jahren wurde mit der Schließung von Religionsschulen an den Moscheen begonnen, worauf die Schließung von Moscheen selbst folgte, die zum Teil zerstört wurden. Viele religiöse und nationale tatarische Aktivisten wurden in die Verbannung geschickt.⁷³

Im Zuge des Zweiten Weltkrieges wurde an Weißrussland die vormals auf dem Gebiet von Polen liegende Woiwodschaft Nowogródek/ Navahrudak mit einer beträchtlichen tatarischen Bevölkerung angeschlossen. Im Krieg starben über 1.000 Tataren aus dem Gebiet der Weißrussischen SRR, viele Überlebende nutzten die Möglichkeit zur „Repatriierung“ und reisten nach Polen oder sogar noch weiter, nach Westeuropa und in die USA, aus. In dieser Zeit blieb von den 19 Moscheen, die in der Zwischenkriegszeit in Betrieb waren, nur noch eine einzige – in Ivye.⁷⁴ Die Stadtentwicklung und schlechte gesundheitliche Bedingungen (Kontaminierung der Wohngebiete der tatarischen Bevölkerung durch radioaktive Stoffe⁷⁵) hatten zur Folge, dass die Zahl der Tataren in ihren traditionellen Zentren erheblich sank, während die Politik des Aufbaus eines homogenen „sowjetischen“ Volkes zur Entnationalisierung vieler anderer ethnischen Gruppen führte; historische Moscheen und Friedhöfe verfielen nach und nach.⁷⁶

Genauere Angaben über die Zahl der Muslime in Weißrussland sind nicht vorhanden. Bei der letzten sowjetischen Volkszählung im Jahre 1989 gaben 10.719 Menschen in den Städten und 1.833 in den Dörfern tatarische Nationalität an.⁷⁷

⁷⁰ RAČIUS, *Lithuania* (2014), 386.

⁷¹ I. KONOPACKI, *Tatarzy na Białorusi*, in: „Rocznik Tatarów Polskich“ VII (1997), 187-188.

⁷² E. BABOSOV, *Relations between the Church and State in Modern Belarus*, in: I. BOROWIK (Hrsg.), *Church-State relations in Central and Eastern Europe*, Kraków 1999, 153f.

⁷³ A.A. MIŚKIEWICZ, J. KAMOCKI, *Tatarzy Słowiańszczyzną oblaskawieni*, Kraków 2004, 77.

⁷⁴ KONOPACKI, *Tatarzy na Białorusi*, 189.

⁷⁵ Weite Gebiete von Weißrussland wurden infolge der Explosion im ukrainischen Kernkraftwerk Tschernobyl im Jahre 1986 kontaminiert.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Die Volkszählung von 1959 gab eine Zahl von 5.824 in den Städten und 2.830 in den Dörfern an. В. Мазец, *Асіміляцыя нацыянальных меншасцяў у БССР у 1945-1985 гг. як вынік дзяржаўна-*

In der Volkszählung von 2009 wurde die Zahl der Muslime auf 19.846 geschätzt, wovon 7.316 Tataren, 5.567 Aseris, 2.685 Turkmenen, 1.593 Usbeken, 1.355 Kasachen und 1.330 Araber waren⁷⁸, was einem Prozentsatz von 0,2% der Gesamtbevölkerung (9,49 Mio.⁷⁹) entspricht. Infolge der langjährigen Dominanz der kommunistischen Ideologie sind die meisten Atheisten und nehmen am religiösen Leben nicht teil.

Nach der Wiedererlangung der Unabhängigkeit durch Weißrussland im Jahre 1991 kam es zur Wiedergeburt des religiösen Lebens in der Bevölkerung, es entstanden zahlreiche Kongregationen vieler Konfessionen. Die 1994 verabschiedete Verfassung führte die Religionsfreiheit und die Gleichheit aller Religionen ein⁸⁰; bereits zuvor, im Jahre 1992, trat das Gesetz über Religionsfreiheit und religiöse Einrichtungen in Kraft (die nach der Verabschiedung der Verfassung von 1995 und dann erneut 2002 geändert wurde), das die Situation der Religionen in Weißrussland regelt.⁸¹ Religiöse Organisationen müssen über Rechtspersönlichkeit verfügen; nichtregistrierte Religionen sind nicht erlaubt.⁸² Diese Einrichtungen teilen sich in drei Gruppen: religiöse Gemeinden, Religionsgemeinschaften und nationale Religionsgemeinschaften. Die Registrierung von religiösen (lokalen) Gemeinden kann von 20 volljährigen Personen beantragt werden, die in einer Region leben. Religionsgemeinschaften, die nur von nationalen Religionsgemeinschaften gegründet werden können, müssen mindestens 10 Gemeinden vereinigen, von denen eine mindestens seit 20 Jahren in Weißrussland tätig sein muss. Nationale Religionsgemeinschaften können gegründet werden, soweit in ihnen aktive religiöse Gemeinden aus mindestens 6 Verwaltungsgebieten des Staates zusammengeschlossen sind.⁸³ Das Gesetz von 2002 verpflichtete bereits bestehende religiöse Organisationen zu einer erneuten Registrierung bis 2004.⁸⁴ Es erkannte darüber hinaus die führende Rolle der orthodoxen Kirche bei der Herausbildung

нацыянальнай палітыкі, in: „Репрессивная Политика Советской Власти в Беларуси“ 3(2007), <http://mb.s5x.org/homoliber.org/ru/rp/rp030111.html> (Zugriff: 2.03.2018).

⁷⁸ D. SLABČANKA, *Belarus*, in: O. SCHARBRODT, S. AKGÖNÜL et al. (Hrsg.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Band 9, Leiden 2017, 94. Die Schätzungen geben aber ungefähr 30.000.

⁷⁹ *Основные факты о Беларуси*, Belarus.by, <http://www.belarus.by/ru/about-belarus/key-facts> (Zugriff: 2.03.2018).

⁸⁰ Die Situation der Religionsfreiheit in Weißrussland wird in der Welt kritisiert. „A government agency, headed by the Plenipotentiary for Religious and Ethnic Affairs, oversees an extensive bureaucracy to regulate religious groups; each of the country’s six regions employs multiple religious affairs officials, as does the capital city of Minsk. Officials from local Ideology Departments and the Belarusian secret police (which retains the Soviet-era title, KGB) also are involved in religious controls“, heißt es in: *Belarus. International Religious Freedom Report 2017*, US Department of State, <http://www.uscifr.gov/sites/default/files/Belarus.2017.pdf> (Zugriff: 2.03.2018). Dieser Bericht zitiert viele Fälle von Maßnahmen der Behörden, die die Religionsfreiheit traditioneller und nichttraditioneller Religionen einschränken.

⁸¹ BABOSOV, *Relations between the Church and State in Modern*, 156.

⁸² Ebd., 158ff.

⁸³ *Belarus. International Religious Freedom Report 2017*.

⁸⁴ Viele der zuvor registrierten Organisationen hatten Probleme mit der Neuregistrierung; ebd.

der weißrussischen nationalen Identität an und hob historisch bedeutende „traditionelle Konfessionen“ (zu denen auch der Islam gehört) hervor. Jedoch führt die vom Präsidenten eingesetzte staatliche Abteilung für Konfessionen nicht nur ein Register religiöser Organisationen, sondern hat auch das Recht, diese zu kontrollieren, was gegen ihre im Gesetz von 2002 verbriefte Autonomie verstößt.⁸⁵

Die ersten tatarischen Einrichtungen entstanden zu Beginn der 1990er Jahre und waren eher auf Kultur fokussiert; 1991 gründeten sie die Weißrussische Tatarisch-Muslimische Vereinigung „Al-Kitab“ (bruss. *Беларускае згуртаванне татар-мусульман “Аль-Китаб”*).⁸⁶ Im Jahre 1994 entstand der Muslimische Religionsverband in der Republik Weißrussland (bruss. *Мусульманское религиозное объединение в Республике Беларусь*) mit einem gewählten Muftiat in neunköpfiger Zusammensetzung. Zum Mufti wurde 1994 Ismail Aleksandrovič gewählt⁸⁷, zurzeit hat dieses Amt Abu-Bekir Shabanovič inne.⁸⁸ Eine andere, kleinere Organisation ist der 2002 vom Muslimischen Religionsverband abgespaltene Geistliche Verwaltung der Muslime in der Republik Weißrussland (bruss. *Духовное управление мусульманъ в Республике Беларусь*), die auch einen Mufti in Person von Ismail Varanovič stellt.⁸⁹ Beide Organisationen sind von den Taren dominiert.

In Weißrussland gibt es acht Moscheen:⁹⁰ in Ivye, Slonim (wiederaufgebaut und geöffnet in 1994⁹¹), Navahrudak (rekonstruiert und 1997, anlässlich des 600. Jahrestages der tatarischen Ansiedlung auf diesem Gebiet, wiedereröffnet⁹²), Smilavichy (neu, an der Stelle der zerstörten Moschee gebaut, 1996 eröffnet⁹³), Klyetsk (2000 eröffnet), Vidzy (1999 eröffnet⁹⁴), Lovchicy (2002 eröffnet⁹⁵) und die neueste Moschee in Minsk (2016 eröffnet⁹⁶). In Betrieb sind sieben historische

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ KONOPACKI, *Tatarzy na Białorusi*, 189.

⁸⁷ Ebd., 191.

⁸⁸ D. SLABČANKA, *Belarus*, in: E. RAČIUS, A. ZHELYAZKOVA (Hrsg.), *Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian Empires. Legacy, Challenges and Change*, Leiden 2018, 261, 264.

⁸⁹ Ebd., 264.

⁹⁰ Die Moschee in Minsk wurde von den Behörden im Jahre 1962 abgerissen; KONOPACKI, *Tatarzy na Białorusi*, s. 192.

⁹¹ I. КАНАПАЦКІ, *Беларускія Татary. Гістарычны лёс народу і культуры*, in: Belhistory.com *Гісторыя Беларусі*, http://www.belhistory.com/bel_tatars.html (Zugriff: 2.03.2018).

⁹² KONOPACKI, *Tatarzy na Białorusi*, 192.

⁹³ Ebd., 192.

⁹⁴ КАНАПАЦКІ, *Беларускія Татary*.

⁹⁵ Auf den Fundamenten der alten Moschee aus dem 17. Jh. wiederaufgebaut; *Мечети и моленные дома*, Глобус Беларусі, http://globus.tut.by/type_tn_mecheti.htm (Zugriff: 2.03.2018).

⁹⁶ *В Мінске достроили Соборную мечеть*, in: Tut.by, <https://news.tut.by/society/495468.html> (Zugriff: 2.03.2018). Der Bau wurde aus ausländischen Quellen finanziert: eine Million russische Rubel wurden im Jahre 2004 von der Islamischen Weltliga gespendet, ebenso wie vom Rat der Muftis Russlands (russ. *Совет муфтиев России*); im selben Jahr wurde der begonnene Bau wieder eingestellt; *Возобновлено финансирование строительства минской мечети*,

muslimische Friedhöfe, nicht jedoch in der Hauptstadt Minsk.⁹⁷ Wie auch andere Religionen in Weißrussland wird der Islam nicht im Rahmen des Schulunterrichts gelehrt, doch als registrierte Religionsgemeinschaft haben Muslime das Recht auf Betrieb von Sonntagsschulen.⁹⁸

LETTLAND

Die Muslime begannen sich im heutigen Lettland im Vergleich zu Litauen relativ spät, erst im 19. Jahrhundert, im Zusammenhang mit der russischen Herrschaft niederzulassen. Bis zum Ende dieses Jahrhunderts waren sie meist Soldaten der zaristischen Armee; es handelt sich insbesondere um Tataren, die in den Städten, zum Beispiel in Daugavpils (560 Personen laut der Volkszählung von 1892) und Liepāja (552 Personen laut der gleichen Volkszählung), lebten.⁹⁹ Nach Ende des Militärdienstes kehrten diese Soldaten in ihre Heimat zurück. Die erste lettische muslimische Gemeinde, die hauptsächlich aus Tataren bestand (der Imam war auch ein Tatar), wurde 1902 in Riga gegründet¹⁰⁰, wohin auch bald die ersten muslimischen Zivilisten kamen und wo laut der Volkszählung von 1913 510 Muslime lebten.¹⁰¹ Während des Ersten Weltkrieges soll sie tausend Mitglieder gehabt haben, aber kurz danach sank diese Zahl auf 150 Personen im unabhängigen Lettland und auf nur noch 60 Personen im Jahre 1935.¹⁰² Bei der gegenwärtigen muslimischen Bevölkerung handelt sich um Nachfahren der Siedler aus der Sowjetzeit¹⁰³ – laut der letzten sowjetischen Volkszählung von 1989 gab es 12.000 Muslime (Tataren, Aseris, Kasachen und Usbeken)¹⁰⁴; die meisten davon verließen das Land Anfang der 1990er Jahre, nachdem Lettland seine Unabhängigkeit wiedererlangt hatte.¹⁰⁵

Беларуский информационный ресурс о Церкви и Христианстве, 26.02.<http://churchby.info/rus/news/2008/02/26-1>; (Zugriff: 26.03.2018).

⁹⁷ Der alte tatarische Friedhof in Minsk wurde 1960 von den sowjetischen Behörden zerstört; SLABČANKA, *Belarus* (2017), 95.

⁹⁸ BABOSOV, *Relations between the Church and State in Modern*, 162.

⁹⁹ V. ŠČERBINSKIS, *Latvia*, in: I. SVANBERG, D. WESTERLUND (Hrsg.), *Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region*, Leiden 2017, 128-129.

¹⁰⁰ S. GURBO, *Latvia*, in: O. SCHARBRODT, S. AKGÖNÜL et al. (Hrsg.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Band 9, Leiden 2017, 408.

¹⁰¹ ŠČERBINSKIS, *Latvia*, 129.

¹⁰² GURBO, *Latvia*, 408.

¹⁰³ Während der Sowjetzeit erlebte Lettland einen großen demografischen Wandel – siehe: D. GALBREATH, *The Politics of European Integration and Minority Rights in Estonia and Latvia*, in: „Perspectives on European Politics and Society“ 4(1)2003, 37.

¹⁰⁴ V. ŠČERBINSKIS, *Latvia*, in: J. S. NIELSEN, S. AKGÖNÜL et al. (Hrsg.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Band 6, Leiden 2014, 364.

¹⁰⁵ GURBO, *Latvia*, 408.

Präzise Angaben über die Zahl der Muslime in Lettland liegen nicht vor, da bei der Volkszählung keine Frage nach der Konfession gestellt wird. Die Schätzungen schwanken zwischen 5.000 und 6.000 (was einem Prozentsatz von 0,26–0,31% der Gesamtbevölkerung, d.h. 1,95 Mio. im Jahre 2017, entspricht¹⁰⁶), die Angaben der muslimischen Gemeinschaft sprechen von ca. 1.000 Praktizierenden.¹⁰⁷ Zu den größten ethnischen Gruppen mit muslimischen Wurzeln gehören die Tataren (1.996), Aseris (1317), Usbeken (521) und Kasachen (227).¹⁰⁸ Sie leben vor allem in Riga (600 Personen) und in Daugavpils (200 Personen).¹⁰⁹

In Lettland ist der Staat von der Kirche getrennt¹¹⁰, und religiöse Vereine können beim Ministerium für Justiz eine offizielle Registrierung beantragen, die ihnen Rechtspersönlichkeit und gewisse Privilegien verleiht, die nichtregistrierte Einrichtungen nicht genießen.¹¹¹ Gemäß dem Gesetz über religiöse Organisationen von 1995 können 20 volljährige lettische Staatsangehörige bzw. Personen mit Daueraufenthaltsrecht eine religiöse Organisation (Kongregation) gründen und ihre Registrierung beantragen.¹¹² Zehn solche Organisationen können hingegen eine Religionsgemeinschaft (Kirche) gründen, die das Recht auf Gestaltung des klösterlichen Lebens, Betrieb von Bildungseinrichtungen usw. hat.¹¹³ Die Konfessionen teilen sich in Lettland in traditionell anerkannte (es gibt acht davon) – mit Recht auf Erteilung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen¹¹⁴, Durchführung von Eheschließungen mit zivilrechtlichen Folgen usw. – und neue¹¹⁵; der Islam gehört zu den letzteren, so dass die Muslime die Privilegien nicht in Anspruch nehmen können, die den traditionell anerkannten Konfessionen zustehen.

2015 gab es in Lettland 16 offiziell registrierte muslimische Kongregationen (Gemeinden)¹¹⁶, von denen der 1993 gegründete Verein Lettische Muslimische Gemeinschaft (lett. *Latvijas islama kopienas*) mit Sitz in Riga, mit dem Lettischen Islamischen Kulturzentrum (lett. *Latvijas islāma kultūras centrs*) mit einem Gebetsaal, die größte ist. Die zahlenmäßig überwiegende Gruppe bilden russischsprachige Muslime (Tataren und Nachkommen von Zuwanderern aus Zentralasi-

¹⁰⁶ Demogrāfija 2017/Demography 2017, http://www.csb.gov.lv/sites/default/files/nr_11_demografija_2017_17_00_lv_en_0.pdf (Zugriff: 25.03.2018).

¹⁰⁷ GURBO, *Latvia*, 409.

¹⁰⁸ Demogrāfija 2017/Demography 2017.

¹⁰⁹ GURBO, *Latvia*, 410.

¹¹⁰ R. BALODIS, *State and Church in Latvia*, in: G. ROBBERS (Hrsg.), *State and Church in the European Union*, Baden-Baden 2005, 256.

¹¹¹ R. BALODIS, *Religious Organisations in the Latvian State: Their Rights and Obligations*, in: „Religion, State & Society“ 27(2)1999, 234f.

¹¹² *Annotated Legal Documents on Islam in Europe: Latvia*, compiled and annotated by E. DANOVSĀKIS, Leiden 2016, 6.

¹¹³ Ebd., 5.

¹¹⁴ Wenn die Anzahl der Kinder einer bestimmten Religion in einer Schule 10 erreicht; R. BALODIS, *State and Church*, 262.

¹¹⁵ Ebd., 256-257.

¹¹⁶ GURBO, *Latvia*, 408.

en), an der Spitze steht der Konvertit Hamza Jānis Luciņš. Es handelt sich um eine Organisation, in der sich andere beim Ministerium für Justiz registrierte Kongregationen zusammengeschlossen haben, um die erforderliche Anzahl (10) zu erreichen, die benötigt wird, um eine Religionsgemeinschaft zu gründen.¹¹⁷

Die zweitgrößte Kongregation ist das 1994 ins Leben gerufene Islamische Zentrum mit einem Gebetsaal in Daugavpils (lett. *Daugavpils islāma centrs*), das auch von russischsprachigen Muslimen geprägt ist.¹¹⁸

1890 entstand der erste muslimische Friedhof in Riga, der gemeinsam mit den Karäern genutzt wurde; Muslime besitzen auch separate Abteilungen auf anderen Friedhöfen der Hauptstadt und der größeren Städte.¹¹⁹ Als neue Religion kann der Islam nicht an öffentlichen Schulen im Rahmen der konfessionellen Schulkatechese unterrichtet werden, in Riga und Daugavpils findet der Unterricht an den sog. Sonntagsschulen statt.¹²⁰

ESTLAND

Muslime kamen erstmals im 16. Jahrhundert während des Krieges von 1558–1583 mit der russischen Armee nach Estland; es waren Tataren aus den gerade von Moskau annektierten Khanate Kasan und Astrachan, die in der zaristischen Armee dienten; ein Teil davon verließ die Truppen der Eroberer und ließ sich im heutigen Tallinn nieder.¹²¹ Weitere Gruppen von Islamgläubigen siedelten in Estland ab dem 18. Jahrhundert, nachdem dieses Land Teil des Russischen Reiches geworden war. Es handelte sich dabei erneut um Wolga-Tataren, meist pensionierte Soldaten und Wanderkaufleute; ein Stadtteil von Tallinn, wo sich ihr Zentrum befand, wurde „Tatarska Sloboda“ genannt, deren Hauptstraße bis heute „Tatarenstraße“ heißt.¹²² Laut Quellenberichten besaßen die muslimischen Einwohner ab dem 19. Jahrhundert eine Moschee mit dem Imam. In der Zeit des Ersten Weltkrieges flohen viele Tataren nach Finnland, wo sie sich ihren Volksgenossen anschlossen, die sich dort seit 1870 niedergelassen hatten.¹²³ Im unabhängigen Estland, in den Jahren 1920–1940, verfügte die tatarische Gemeinschaft über zwei Gebetshäu-

¹¹⁷ ŠČERBINSKIS, *Latvia* (2014), 365-366.

¹¹⁸ Ebd., 366.

¹¹⁹ GURBO, *Latvia*, 410.

¹²⁰ ŠČERBINSKIS, *Latvia* (2014), 366.

¹²¹ T. ABILINE, R. RINGVEE, *Estonia*, in: I. SVANBERG, D. WESTERLUND (Hrsg.), *Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region*, Leiden 2017, 105.

¹²² Ebd., 106-107.

¹²³ A.S. NALBORCZYK, *Relations between the State and Islam in Finland and Poland*, in: R. MASON (Hrsg.), *Muslim Minority-State Relations. Violence, Integration, and Policy*, Basingstoke-New York 2016, 85-86.

ser und eröffnete einen neuen Friedhof¹²⁴, 1937 wurde die erste muslimische Gemeinde in Narwa (est. *Narva Muhamedi Usuihing*, 1928 entstanden) registriert, der 1940 eine weitere in Tallinn folgte – die beiden wurden nach der Annexion Estlands durch die UdSSR im Jahre 1940 aufgelöst.¹²⁵ Nach der Annexion begann allerdings die Anzahl der muslimischen Bevölkerung wegen der Zuwanderung aus anderen Teilen der Sowjetunion zu wachsen¹²⁶ – zugezogen waren vor allem Tataren (erstmalig bereits 1947 anlässlich des Baus einer Chemiefabrik in Maardu¹²⁷), Aseris, Usbeken und Kasachen; Tataren spielten jedoch nach wie vor die bedeutendste Rolle. 1989 reaktivierte der Tatarische Kulturelle Verband im Zuge der Unabhängigkeitsbewegung die Estnische Muslimische Gemeinde (est. *Eesti Islami Kogudus*), die noch von den sowjetischen Behörden registriert wurde. Die Gemeinde definierte sich nicht als sunnitisch, obwohl die Tataren Sunniten sind (ihre Zahl lag 1989 in Estland bei 4.058 Personen¹²⁸), da die nächstgrößte ethnische Gruppe, die Aseris, Schiiten sind, der Verband alle Muslime vereinigte und alle Völker in ihrem Vorstand vertreten waren.¹²⁹

Die Volkszählung in Estland von 2011 erfasste 1.508 Personen, die sich zum Islam bekannten (0,1% der Gesamtbevölkerung), von denen sich 604 als Tataren (40% aller Muslime), 229 als Aseris (162 waren estnische Staatsangehörige) und 148 als Esten (vermutlich Konvertiten) bezeichneten.¹³⁰ Der Zensus erfasste zugleich z.B. insgesamt 1.883 Tataren (die in der Zeit der UdSSR zugezogenen sprechen im Alltag Russisch, diejenigen, die vor 1940 kamen – Estnisch¹³¹) und 940 Aseris¹³², es handelt sich also bei den meisten um „nominelle“ Muslime, von denen wahrscheinlich nur einige hundert praktizieren.¹³³ Fast 91% Islamgläubige wohnen in den Städten.¹³⁴

Die 1992 verabschiedete Verfassung Estlands garantiert Religionsfreiheit und betont, dass es keine Staatskirche gibt, alle Religionen gleich sind und eine Trennung von Religion und Staat besteht.¹³⁵ Die Beziehungen zwischen dem Staat und

¹²⁴ R. RINGVEE, *Islam in Estonia*, in: M. MORAVČÍKOVÁ, M. LOJDA (Hrsg.), *Islam in Europe. Religious Freedom and Its Aspects*, Bratislava 2005, 242.

¹²⁵ E. RAČIUS, *Estonia*, in: J. S. NIELSEN, S. AKGÖNÜL et al. (Hrsg.), *Yearbook of Muslims in Europe*. Band 1, Leiden 2009, 113.

¹²⁶ Der Anteil der nichtestnischen Bevölkerung stieg infolge dieses Prozesses von 8% auf über 30%; GALBREATH, *The Politics*, 37.

¹²⁷ ABILINE, RINGVEE, *Estonia*, 118.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ RINGVEE, *Islam in Estonia*, 243.

¹³⁰ *Statistical database: Population Census 2011*, http://pub.stat.ee/px-web.2001/I_Databas/Population_Census/databasetree.asp; (Zugriff: 25.03.2018).

¹³¹ ABILINE, RINGVEE, *Estonia*, 122.

¹³² *Statistical database: Population Census 2011*.

¹³³ R. RINGVEE, *Estonia*, in: O. SCHARBRODT, S. AKGÖNÜL et al. (Hrsg.), *Yearbook of Muslims in Europe*. Band 9, Leiden 2017, 226-227.

¹³⁴ *Statistical database: Population Census 2011*.

¹³⁵ M. KIVIORG, *State and Church in Estonia*, in: G. ROBBERS (Hrsg.), *State and Church in the European Union*, Baden-Baden 2005, 97.

der Religion sind durch das Gesetz von 1993 über Kirchen und Religionsgemeinschaften geregelt, das 2002 geändert wurde. Registrierte Religionsgemeinschaften haben demnach das Recht auf Steuerbefreiungen, Durchführung von Eheschließungen mit zivilrechtlichen Folgen usw.¹³⁶ Nach der Verabschiedung des Gesetzes ließ sich die Estnische Muslimische Gemeinde im Jahre 1994 registrieren.¹³⁷ 1995 wurde die Estnische Muslimische Sunnitische Gemeinde (est. *Eesti Muhameedlaste Sunniitide Kogudus*) in Tallinn in das staatliche Register aufgenommen¹³⁸, was der Einheit der estnischen Muslime ein Ende setzte, wenn auch die beiden Einrichtungen von den Tataren geprägt sind.¹³⁹ Immerhin erkennen die beiden die Autorität des in der islamischen Welt ausgebildeten Tataren Ildar Muhamedshin (geb. 1971) an, der 2002 zum Mufti gewählt wurde.¹⁴⁰

In Estland hat es nie eine Moschee gegeben, die als solche gebaut wurde: vor dem Zweiten Weltkrieg war in Narwa ein im Jahre 1935 zur Moschee umgewandeltes Wohnhaus, und in Tallinn ein Gebetsaal in Betrieb.¹⁴¹ Zurzeit beten die Muslime Tallinns in dem 2009 eröffneten Estnischen Islamischen Zentrum (est. *Eesti Islami Keskus*), wo das Amt des Imams ein vom Diyanet bezahlter Türke bekleidet.¹⁴² Vor 1940 existierten in Estland – in Narwa, Rakvere und Tallinn – drei muslimische Friedhöfe, die jedoch von den sowjetischen Behörden geschlossen und zerstört wurden. Die Muslime nutzen zurzeit gesonderte Teile von Kommunalfriedhöfen.¹⁴³ Der Islam wird nicht an Schulen im Rahmen des Unterrichts gelehrt; die Bildung von Kindern findet samstags in Tallinn und Maardu statt.¹⁴⁴

ZUSAMMENFASSUNG

Wie aus dem vorhergehenden Überblick ersichtlich ist, hat der Islam in Mittel- und Osteuropa einen ausgesprochen anderen Charakter als der Islam in Westeuropa. Er zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass seine Anhänger keine in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zugewanderten Gastarbeiter sind – ihre ethnische Zusammensetzung bildete sich unter ganz anderen Bedingungen und in einer ganz anderen Zeit heraus.

¹³⁶ Ebd., 104n.

¹³⁷ R. RINGVEE, *Estonia*, in: J. S. NIELSEN, S. AKGÖNÜL et al. (Hrsg.), *Yearbook of Muslims in Europe*. Band 6, Leiden 2014, 212.

¹³⁸ ABILINE, RINGVEE, *Estonia*, 124.

¹³⁹ RINGVEE, *Estonia* (2014), 212-213.

¹⁴⁰ ABILINE, RINGVEE, *Estonia*, 124.

¹⁴¹ Ebd., 113-114.

¹⁴² RINGVEE, *Estonia* (2014), 213.

¹⁴³ RINGVEE, *Estonia* (2017), 228.

¹⁴⁴ Es muss 15 Schüler einer Religion an einer Schule geben, damit die Veranstaltung des Religionsunterrichts beantragt werden kann, hier liegt ein solcher Fall nicht vor: RINGVEE, *Estonia* (2014), 213.

Die älteste Gruppe autochthoner Muslime Mittel- und Osteuropas stellen polnisch-litauische Tataren dar, die gegenwärtig auf dem Gebiet Polens, Litauens und Weißrussland leben. Sie sind Nachkommen der Tataren der Goldenen Horde, die ab dem 14. Jahrhundert ins Großfürstentum Litauen kamen. Die Präsenz der tatarischen Minderheiten ist überhaupt für die behandelten Länder charakteristisch und wenn sie auch auf dem Gebiet Lettlands und Estlands erst seit viel kürzerer Zeit ansässig sind – ihre Ankunft hing mit der russisch-zaristischen bzw. der sowjetischen Herrschaft zusammen – so spielen sie auch dort die Hauptrolle innerhalb der muslimischen religiösen Organisationen. Die Zuwanderung einiger muslimischer ethnischer Minderheiten wie z.B. die Aseris, Usbeken und Kasachen stellt eine Folge der Zugehörigkeit dieser Gebiete zum Staatsgebilde der UdSSR dar, daher sind sie in Polen nicht vorhanden. Andererseits führte die Dominanz der kommunistischen Ideologie und die Verfolgungen der Religion auf den Gebieten unter sowjetischer Herrschaft zur Zerstörung vieler historischen muslimischen Sakralbauten und zur Säkularisierung der Islamanhänger, die nur zu einem geringen Teil an religiösen Praktiken teilnehmen; auch dieses Phänomen trifft nicht auf Polen zu, wo keine Moschee zerstört wurde und eine erheblich größere Anzahl von Tataren als z.B. in Litauen praktiziert. In allen behandelten Staaten gibt es auch Migranten arabischer Herkunft; ihre Zahl ist jedoch nicht groß, sie kamen hauptsächlich in der Zeit des Sozialismus als Studenten aus befreundeten arabischen Ländern.

Ein anderes interessantes Charakteristikum des religiösen Lebens der mittel- und osteuropäischen Muslime ist das Vorhandensein von Muftis als religiöser Führer; dieses Phänomen ist offenbar ein Teil des Erbes aus der Zeit des Zarenreiches, unter dessen Herrschaft die Gebiete dieser Staaten im 19. Jahrhundert standen, als sich unter dem Druck der Herrscher eine muslimische Hierarchie mit Muftis an der Spitze herausbildete.

Autochthone Muslime wie polnisch-litauische Tataren sind in die jeweilige Gesellschaft gut integriert, besitzen die jeweilige Staatsangehörigkeit und sprechen die jeweilige Nationalsprache (wenn ihre Erstsprache eine Fremdsprache ist, dann handelt es sich meistens um das Russische); dies trifft auch in großem Maße auf muslimische Zuwanderer zu. Aufgrund der jahrhundertelangen Präsenz in Mittel- und Osteuropa besitzen Muslime Moscheen und Gebetssäle, sind in offiziell registrierten Einrichtungen zusammengeschlossen, verfügen über eigene Friedhöfe, können oft Religionsunterricht an öffentlichen Schulen veranstalten, wobei der Islam nicht selten als traditionelle Religion auf dem Gebiet des jeweiligen Staates (z.B. in Litauen und Weißrussland) angesehen wird. Es ist eine wesentlich günstigere Lage als z.B. in Deutschland, Großbritannien oder Frankreich, wo der Islam aus verschiedenen Gründen vor dem Hintergrund der bestehenden Rechtsvorschriften nicht als offizielle Religion gilt und die Muslime kein Recht auf Erteilung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, Gründung eigener Friedhöfe usw. haben.

ABSTRACT

ISLAM IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE: HISTORY AND PRESENT: POLAND, LITHUANIA, BELARUS, LATVIA, ESTONIA

In Central and Eastern Europe, Muslims have been living for over 600 years and they are not only integrated within the local communities, but they also speak the languages of the countries they live in and feel part of. This issue escapes many scholars and experts in Islam, including those doing research on Islam in Europe, and above all, journalists from Western Europe. The oldest group of indigenous Muslims in Central and Eastern Europe are Polish-Lithuanian Tatars, currently living in Poland, Lithuania and Belarus, whose ancestors originating from the state of the Golden Horde started to settle down in the Grand Duchy of Lithuania in the 14th century. The presence of Tatar minorities is characteristic of the countries discussed, and although their presence in Latvia and Estonia has been much shorter, because their arrival was connected with the rule of Tsarist Russia, and then the USSR, they play a similar major role in local Islamic religious communities. In Central and Eastern Europe, after the fall of communism and the emergence of religious freedom, absent for many decades, new regulations concerning the state-religion relations were introduced in the early 1990s, and although the solutions applied often differ in many points, some regularities can be noticed, including those regarding Islam. Due to the long tradition of presence, Muslims in Central and Eastern Europe have purpose-built mosques, prayer rooms and cemeteries, operate under officially registered organizations, etc. The article describes the history of the presence and ethnic composition of Muslims in Poland, Lithuania, Belarus, Latvia and Estonia, as well as their legal status, organization of their religious life and religious leadership.

Keywords: Islam in Europe, Muslim minorities, state-church relations, Islamic organizations, Islamic religious leadership, Central Europe, Eastern Europe

Martin Klapetek

Südböhmische Universität Budweis / Tschechische Republik

MIGRANTEN UND FLÜCHTLINGE ALS KULTURELLE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE GESELLSCHAFT

Das Bewusstsein von der Existenz der Unterschiedlichkeit ist für die natürliche Entwicklung des Individuums wichtig. Es geht jedoch nicht nur um individuelle Entfaltung, da es auch ähnlich für die kleinere Gruppe ist, zu der es gehört. Diese grundlegende Einheit ist die Familie, die sich schrittweise mit Rücksicht auf die Stärkung der gegenseitigen Beziehungen ausdehnt. Es handelt sich um eine primäre Ebene, jedoch funktioniert dieses Prinzip auch im umfassenderen Kontext. Die Unterschiedlichkeit ist auch für die Bestimmung und Stärkung größerer Ganzen auf nationaler Grundlage wichtig. Es werden nicht nur Übereinstimmungen gesucht, sondern auch Elemente bestimmt, in denen die ethnische Gruppe innerhalb eines multinationalen Staats abweicht. Es geht um eine natürliche Angelegenheit, die allgemein mit dem Bewertungsvergleich zusammenhängt. In diesem Fall wird im Interesse der Verstärkung eigener Positionen und Werte ein Abstand vom Träger der Anderweitigkeit festgelegt. Mit anderen Worten, zur Festlegung von „wir“ ist es nötig, die Kategorie „sie“ festzusetzen. Wenn die Abgrenzung gegenüber der Umgebung auf diesem Niveau bleibt, hat dies positive Auswirkungen auf das Individuum, die Familie, die Nationalität oder auch auf die ganze Nation.

In früheren Jahrhunderten verlief ein ähnliches Verfahren auch auf der Ebene Europas, das sich unter anderem dem Orient gegenüber abgrenzte. Er wurde nicht nur zum Gegner und Partner, sondern auch zur Projektionsleinwand eigener Wünsche und Phantasien. Postkoloniale Studien öffneten viele Themen, die das Verhältnis Europas zur Repräsentation der Anderweitigkeit betreffen.¹ Es handelt sich nicht nur um die Abgrenzung gegenüber der unterschiedlich definierten Welt des Islams im Allgemeinen. Ähnlich ist es nicht möglich, die Aufmerksamkeit ausschließlich auf die komplizierten Beziehungen im Rahmen des Nahen Ostens zu richten. Der Repräsentant der Anderweitigkeit erhielt häufig zuerst die allgemeinen Züge und die individuellen Ausdrücke verschwanden. Dieses Verfahren wurde durch die Entfaltung der Informationen, die Europa im letzten Quartal des 19. Jahrhunderts dank seinem militärischen, geschäftlichen und kulturellen Kontakten erwarb, nur verlangsamt. Neben dieser Präzisierung des Bildes über den

¹ E. SAID, *Orientalism*, London 1978.

konkreten Trägern der Anderweitigkeit war noch immer das Bild des allgemeinen Anderen funktionsfähig. Die derzeitige Situation auf globaler Ebene allgemein, konkret in Europa und im Nahen Osten zeigt, dass viele dieser historischen Vorstellungen schnell wiederbelebt werden. Ein Beispiel können die Fachdiskussionen sein, die die gegenwärtige Islamophobie und die geschichtlichen Zusammenhänge vom europäischen Antisemitismus vergleichen.² Der erklärende Kontext und die individuellen Züge der wahren Moslems, die als Träger der Anderweitigkeit definiert sind, geht verloren. Demgegenüber wird die allgemeine Ebene verstärkt, in die sich die Vorstellungen über den imaginären Moslem einreihen lassen. Ein Beispiel kann die Schweiz sein, wo bis zum Ende der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts die Islamfrage nicht besonders diskutiert wurde. Dieser Stand änderte sich in Verbindung mit Ereignissen am 11. September 2001. Im Rahmen der Diskussionen über die Integration von Ausländern trat Meinungswechsel ein, der bis dahin in der schweizerischen Gesellschaft in der latenten Form anwesend war. „Die Immigranten aus dem Balkan, aus der Türkei und anderer Herkunft hörten damit auf, als Ausländer zwischen anderen der hier lebenden angesehen zu sein und sie wurden in der ersten Reihe als Moslems angesehen“.³ In die Diskussion traten jene Medien ein, für die der Islam das Thema Nummer Eins wurde. Eines der Ergebnisse dieses Zeitraums ist eine allgemeine Skepsis gewöhnlicher Schweizer gegen den Islam.

Folgender Text bemüht sich darauf hinzuweisen, dass es erforderlich ist, die Begriffe das Europa und der Islam zu präzisieren. Die Begriffe werden in der letzten Zeit in vielen Debatten wieder auf relativ vager Art angewandt. Trotz ihrer vagen Abgrenzung stellen sie verschiedene Redner in dieselbe Reihe und in die Opposition. Ein wichtiges Thema ist die Auffassung der vorstehend genannten Spannung zwischen der allgemeinen Vorstellung und der konkreten Realität. Die Vorstellung ist ein Bild des allgemeinen/imaginären Moslems und die Realität ist ein realer Moslem, der zur konkreten kulturellen Islaminterpretation gehört. Der imaginäre und der reale Moslem werden in vielen Texten, Debatten und Polemiken beliebig verwechselt. Hier öffnet sich ein interessantes Thema für die Religion. Für seine Forschung ist ein geeignetes Instrument die Replikation oder die Umwandlung der traditionellen Beziehungen zwischen den moslemischen Minderheiten und Mehrheiten in der neuen Umgebung der westeuropäischen Länder. Ein wichtiges Motiv ist hier die Fixierung (oder das neue Definieren) und die Übergabe eigener Identität, die aus der konkreten kulturellen Interpretation des Islams herausgeht. Zu diesem Verfahren wurden die Themen der Institutionalisierung der religiösen Organisationen, der Entfaltung der Ausbildung, des Errichtens der Moscheen und der Entwürfe der Grabsteine ausgewählt.

² K. ČERNÝ, *Muslimové imaginární a muslimové skuteční – pohled sociologa*, in: B. OSTŘANSKÝ, O. BERÁNEK (Hrsg.), *Stíny minaretů. Islám a muslimové jak o předmět českých veřejných polemik*, Prag 2016, 60-72.

³ R. HAIN, *Islám ve Švýcarsku*, in: „Revue Prostor“ (69/70)2006, 87-90.

WAS BEDEUTEN EUROPA UND ISLAM?

Bei der Analyse eines gewissen Problems ist ein korrektes Maß der Verallgemeinerung der Begriffe erforderlich, mit denen gearbeitet wird. In diesem Fall geht es nicht nur um die Beschreibung der gegenwärtigen Situation und letztendlich ist es möglich, auch allgemeinere Schlussfolgerungen zu erreichen. Auch bei der Religionsforschung des Islams in Europa ist es notwendig zu berücksichtigen, dass die gegenwärtige Situation ein Ergebnis der geschichtlicher Zusammenhänge ist. Es handelt sich nicht nur um ein statisches Bild, das vor allem die Medien wiedergeben. Es geht um ein ständig laufendes Verfahren, in das viele gesellschaftliche Akteure eintreten. In diesem Zeitpunkt tritt ein Problem mit der korrekten Verallgemeinerung der Begriffe auf. Die Beschreibung des aktuellen Geschehens lässt darauf schließen, dass die allgemeinen Begriffe wie das Europa und der Islam als eine Kürzung angewandt werden.⁴ Sowohl der Autor als auch der Leser nehmen häufig irrtümlich eine Homogenität dieser Begriffe an. Auf dieser Voraussetzung sollte dann auch ihre Verständlichkeit stehen. Es handelt sich nicht nur um grundlegende Gegensätze und die zwischen ihnen laufende Beziehungen. Ähnliche Festlegung von zwei gegenüberliegenden Einheiten kann in der imaginären Ebene des Bewertungsvergleichs fungieren. Die Realität ist wesentlich komplizierter und für die Kennzeichnung der Substanz der gegenseitigen Beziehungen ist es erforderlich, eher den Begriff das Netz anzuwenden.

Der Begriff Europa verteilt sich nicht nur auf die Mehrheitsgesellschaften einzelner europäischen Staaten. Bei der Beschreibung und der Analyse der konkreten gesellschaftlichen Kontakte muss man mit der Position der staatlichen Verwaltung, der Selbstverwaltungen, der bürgerlichen Initiativen, religiösen Anstalten und politischen Gruppierungen arbeiten. Dies alles sind Akteure, die miteinander zusammenarbeiten können, die jedoch auch unter Berücksichtigung eigener Interessen selbständig handeln können. Der Begriff Europa verteilt sich nicht nur in die Partikularinteressen einzelner Staaten. Einige von ihnen haben gemeinsame Geschichte der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verlaufenden wirtschaftlichen Integration. Ebenso ist die geschichtliche Erfahrung mit der wirtschaftlichen Migration für die westeuropäischen Länder meistens gemeinsam, auch wenn sie auf Basis unterschiedlicher Ausgangspunkte verlief. Sowohl Großbritannien als auch Frankreich nutzten historische Kontakte zu ihren ehemaligen Kolonien. Deutschland oder Österreich öffneten Arbeitsämter. Sie stellten manuell beordnete Arbeitnehmer ohne höhere Qualifikation zuerst aus Spanien, Portugal und dem ehemaligen Jugoslawien ein. Erst später richteten sie ihre Aufmerksamkeit auch auf die Länder mit der mehrheitlich moslemischen Bevölkerung. Es handelte sich vor allem um die Türkei, Tunesien und Marokko.⁵

⁴ N. GÖLE, *Muzułmanie w Europie. Dzisiejsze kontrowersje wokół islamu*, Krakow 2016, 20.

⁵ M. KLAPETEK, *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku. Význam náboženství jako identifikačního prvku pro integraci do západních společností*, Brunn 2011, 37.

Wenn man den allgemeinen Begriff Europa so zerlegt, ist es erforderlich, die Aufmerksamkeit dem zweiten Pol zu widmen. Imaginärer Islam ist in jüngster Zeit wieder zur Medienkürzung des Unterschiedlichen geworden. Dadurch wird vor allem das Motiv der Gefahr und Unergründlichkeit gestärkt. Es handelt sich um ein Element, das mit dem Bewertungsvergleich zusammenhängt, wenn gleichzeitig mit der Stärkung des positiven Bildes über die eigene Kultur die negative Bewertung des Unterschiedlichen verstärkt wird.⁶ Bei der Beschreibung der gegenwärtigen Realität und bei der Andeutung der zukünftigen gesellschaftlichen Entwicklung ist es nicht möglich, nur mit dem allgemeinen Bild zu arbeiten. Es ist erforderlich, diese Realität in Kenntnis zu nehmen und die Aufmerksamkeit von der imaginären Welt zum Wahren zu richten. In einem solchem Fall steigen wir von bloßen Repräsentationen der Anderweitigkeit ab und können die alltägliche Praxis der vor allem in westeuropäischen Metropolen lebenden Moslems beobachten.⁷

Aus der Stellung des äußeren Beobachters sind wir dann auf der neuen Ebene mit der ausgeprägten Differenzierung des Islams konfrontiert. Bei der traditionellen Aufteilung einzelner Strömungen in den sunnitischen und schiitischen Islam und die marginalen Gruppen wiederholt sich auch im europäischen Kontext die Frage, wer eigentlich ein Moslem ist.⁸ Diese Frage ist auch für die Moslems selbst wichtig und sagt viel über ihre komplizierten Beziehungen aus. Aus den ursprünglichen Ländern bringen sie eine Reihe der traditionellen gegenseitigen Antagonismen mit, die vor allem Spezifika einzelner kulturellen Interpretationen Islams betreffen. Es wiederholen sich also die bewährten Muster des beiderseitigen Verhaltens, die sich jedoch in der neuen Umgebung ändern können. Neben der inneren Differenzierung des Islams sind es auch die Beziehungen zu anderen religiösen Systemen und Menschen ohne Religionszugehörigkeit.

Die Frage nach der allgemeinen Charakteristik eines Moslems ist dann auch wichtig für die einzelnen Segmente der mehrheitlichen Gesellschaften Europas. Dies zeigt sich in vielen Bereichen des Alltags. Ein Beispiel ist die Schaffung Friedhofsfelder auf kommunalen Friedhöfen in Deutschland und Österreich, die allgemein für Moslems bestimmt sind.⁹ Die Schaffung eines Feldes für einen allgemeinen Friedhof ohne Rücksicht auf die Differenzierung des Islams kann für die lokale Selbstverwaltung eine einfachere Lösung der auf den ersten Blick komplizierten Frage sein.¹⁰ Es lässt sich aus einer allgemein gesetzlichen Regelung

⁶ J. WAARDENBURG, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin 1986, 109-111.

⁷ M. ROHE, *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*, München 2016, 243-318.

⁸ J. KOLB, B. MATTAUSCH-YILDIZ, *Muslimische Alltagpraxis in Österreich. Ein Kompass zur Religiösen Diversität*, Wien 2014, 8-11.

⁹ M. KLAPETEK, *Hroby na muslimských odděleních německých komunálních hřbitovů*, in: „Nový Orient“ 71(3)2016, 2-10.

¹⁰ T. LEMMEN, *Muslimische Grabfelder in Deutschland*, in: P. SCHRODE, U. SIMON (Hrsg.), *Die Sunna leben. Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland*, Würzburg 2012, 89-93.

und ihrer konkreten Anwendung in lokalen Friedhofsordnungen ausgegangen werden. Eine weitere Möglichkeit bietet die gegenwärtige schweizerische Diskussion über die Neubewertung der geschichtlichen Vereinheitlichung der Verwaltung der kommunalen Friedhöfe an. Hier wird das nur allgemeine Feld für Moslems als die Erwartung einer weiteren Vertiefung der problemlosen Integration der Bekenner des Islams verstanden.¹¹ In diesem Fall lässt sich über beinahe Assimilationsdrücken auf Moslems als die Träger der Anderweitigkeit sprechen. Trotz all dieser Komplikationen bei der Schaffung der Friedhofsfelder auf kommunalen Friedhöfen bleibt in der ersten und zweiten Generation der Moslems der Bedarf, zwischen den Gleichgesinnten begraben zu sein. Die gegenseitigen Unterschiede und Beziehungen bleiben auch im neuen Kontext nicht nur im Fall dieser existenziellen Fragen wichtig.

DER ORIENT IST NICHT MEHR FERN

Die Dichotomie des Bewertungsvergleichs wirkt unkompliziert, wenn der Träger der Anderweitigkeit in der sicheren Entfernung des Orients verweilt. Trotz dem zunehmenden Bewusstseins über Realien der außerhalb Europas liegenden Länder ist dieses Verfahren funktionell. Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts lässt sich unter anderem als den postkolonialen Zeitraum charakterisieren, der allmählich und in unterschiedlichem Ausmaß die bisherigen Beziehungen verändert hat. Es geht nicht nur um die wirtschaftliche Zusammenarbeit und die Ankunft der Studierenden an Universitäten. Dies sind gewöhnlich vorübergehende Belange und reichen die mittleren und höheren Gesellschaftskreise europäischer wie auch außereuropäischer Gesellschaft. Trotz ihrer Bedeutung für die Erhöhung des Bildungsniveaus wirken sie sich nur geringfügig auf die ganzen Gesellschaften aus.

Mit der wirtschaftlichen Migration zeigt sich das Interesse europäischer Länder daran, wer kommt und lässt sich vorübergehend oder dauerhaft in ihren Gebieten nieder. Es ist aber keine intellektuelle oder wirtschaftliche Elite der außereuropäischen Länder. Die wird mit Rücksicht auf eine Vielzahl von Variablen aus der inländischen Entwicklung festgelegt. Während der Wirtschaftskonjunktur brauchten die europäischen Staaten manuell geschickte Männer mit niedriger Qualifikation. Wenn sie sich in Europa kurzfristig mit minimalem Kontakt mit der Umgebung enthielten, erschien dies ohne Probleme. Der Kontakt mit der mehrheitlichen Gesellschaft ging vor allem am Arbeitsplatz vor. Die Durchdringung in den öffentlichen Raum traf in Einzelfällen ein. Die erste Generation der Moslems, die auf der Suche nach Arbeit nach Europa kamen, war für die lokalen Gesellschaften unsichtbar. Die Situation ändert sich mit Rücksicht auf die globale wirtschaftliche Krise, die im Jahr 1973 begann. Aus humanitären Gründen kommen

¹¹ R. SÖRRIES, *Von Mekka bis Berlin. Archäologie und Kulturgeschichte des islamischen Friedhofs*, Wiesbaden 2015, 158-159.

zu Männern ihre Familien für immer.¹² Von nun an ändern die Beziehung zwischen der mehrheitlichen Gesellschaft und den Ankömmlingen. Die Akzeptanz der Anwesenheit der Moslems in westlichen Gesellschaften wird lange Zeit dauern. Erst an sie knüpft sich ein Grundverständnis der inneren Differenzierung der Ankömmlinge an. Diesem hilft das Verfahren der Institutionalisierung der Moslems, das mehrere Jahrzehnte dauert. Es wurden Vereine mit dem Angebot der Religions-, Sozial-, Bildungs- und Freizeitaktivitäten gegründet. Das Angebot war vor allem auf die Mitglieder des Vereins und ihre Familien gerichtet. Obwohl die organisierten Moslems in Westeuropa nur eine Minderheit bilden, haben ihre Aktivitäten bedeutenden Einfluss auf den Aufbau des Bildes des lokalen Islams.¹³

Der Prozentsatz einiger Islamströmungen der neu entstehenden moslemischen Population in Westeuropa entspricht der ursprünglichen Umgebung. In diesem Fall übertragen sich die traditionellen Muster der gegenseitigen Beziehungen einfacher zwischen den religiösen Mehrheiten und Minderheiten. Ein Beispiel kann der starke Anteil der türkischen sunnitischen Strömung in Deutschland und in Österreich sein. Der Prozentsatz einiger Gruppen ist wesentlich größer als in der ursprüngliche Heimat. In diesem Fall verletzt dann die europäische Umgebung, die Religionsfreiheit garantiert, die traditionellen Beziehungen zwischen den religiösen Mehrheiten und Minderheiten. Ein Beispiel der organisierten Entfaltung in der neuen Umgebung können die türkischen Alewiten sein.¹⁴ In der Türkei sind sie gegenüber dem sunnitischen Islam eine religiöse Minderheit. Ihr Anteil in Deutschland und in Österreich ist weit höher dank den Zusammenhängen der Auswahl der manuell geschickten unqualifizierten Arbeitnehmer in gewissen geographischen Regionen, wo sie lebten.¹⁵

Es handelt sich um Gruppen, die im ursprünglichen Land eine Minderheit mit ausgeprägtem Maß an Spannung gegenüber ihrer Umgebung sind. Ein Beispiel kann die Ahmadiyya-Bewegung mit starken pakistanischen Wurzeln sein.¹⁶ Dank der Zwangsverschiebung des Bewegungszentrums nach London und der Betonung der Missionstätigkeit wurde die Bewegung zum aktiven Spieler in einem wettbewerbsorientierten Umfeld der moslemischen Strömungen in Europa. Der Bewegung ist es meistens gelungen, den anfänglichen Antagonismus der nicht-moslemischen Umgebung gegenüber ihrer Bemühung um die Erbauung

¹² K. ROSENOW-WILLIAMS, *Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany*, Leiden 2012, 14-15.

¹³ KOLB, MATTAUSCH-YILDIZ, *Muslimische Alltagpraxis in Österreich*, 43.

¹⁴ K. ÖKTEM, *Austria*, in: O. SCHARBRODT, S. AKGÖNÜL, A. ALIBAŠIĆ, J. S. NIELSEN, E. RAČIUS (Hrsg.), *Yearbook of Muslims in Europe. Vol. 7.*, Leiden 2015, 47-49. M. ROHE, *Germany*, in: SCHARBRODT... (Hrsg.), *Yearbook of Muslims*, 272-288.

¹⁵ A. RENZ, S. LEIMGRUBER, *Christen und Muslime: Was sie verbindet - was sie unterscheidet*, München 2005, 14-23.

¹⁶ S. HEINE, R. LOHLKER, R. POTZ, *Muslimen in Österreich. Geschichte, Lebenswelt, Religion. Grundlagen für den Dialog*, Innsbruck 2012, 94.

neuer Moscheen erfolgreich zu überwinden.¹⁷ Die Aufgeschlossenheit gegenüber der Umgebung und die Beibehaltung kultureller Besonderheiten zugleich ist ein Beispiel des komplizierten Integrationsverfahrens in Deutschland, Österreich und in der Schweiz. Allgemein ist diese Frage für die Problematik der Institutionalisierung und Entfaltung der neuen religiösen Bewegungen erarbeitet.¹⁸ Die Strategie des Überlebens ist nicht ausschließlich mit der Umgebung der neuen religiösen Bewegungen verbunden, sondern entspricht auch den gegenseitigen Beziehungen in einem wettbewerbsorientierten religiösen Umfeld der moslemischen Diaspora in Westeuropa.

Eine spezifische Angelegenheit ist die Minoritätsstellung der Schiiten nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern.¹⁹ Die Geschichte der Gestaltung der schiitischen Gemeinschaften in Westeuropa vor dem Zweiten Weltkrieg weist im Allgemeinen zahlreiche Gemeinsamkeiten mit ihren sunnitischen Gegenübern auf. In den letzten Jahrzehnten vertiefen sich jedoch die bestehenden und es erscheinen neue Unterschiede. Eine der wichtigen Charakteristiken ist der höhere Sozialstatus der Familien einiger Generationen erfolgreicher Kaufleute, die zum Beispiel in Hamburg leben. Dieses Motiv wurde später noch verstärkt. Die moderne Geschichte Irans brachte mit sich eine Welle der Abgänge der Opponenten neuer politischen Änderungen ins Exil. Häufig handelte es sich um die Mitglieder der mittleren und höheren Klasse, die zu den rein religiösen Fragen ambivalenten Zutritt hatten. Der Sozialstatus äußert sich auch im höheren Anteil jener Personen mit höherem Bildungsabschluss im Vergleich mit der türkischen und arabischen Population.²⁰ Neben diesen gesellschaftlichen Gruppen bildeten sich allmählich Gemeinschaften mit primär religiösen Aktivitäten, die die Verknüpfung mit dem bestehenden iranischen Regime beibehielten.²¹

Die einzelnen kulturellen Interpretationen des Islams waren nun im europäischen öffentlichen Raum sichtbarer. Das Verfahren der Institutionalisierung führte zu ihrer Anpassung an die neue Situation. Es wurden Gebetsräume, Buchhandlungen mit religiöser Literatur oder Restaurants, die spezialisierte Halal-Kost anbieten, erbaut. Es kommen Fälle rund um das Verschleiern der Frauen in den öffentlichen Gebäuden oder des gemischten Schulunterrichts der Leibesübungen vor.²² Der persönliche Kontakt mit Moslems im öffentlichen Raum führte also gleich-

¹⁷ A. EIMEN, *Mosque, Dome, Minaret: Ahmadiyya Architecture in Germany since 2000*, in: „International Journal of Islamic Architecture“ 4(1)2015, 109-136. S. BEYELER, *Der Inkorporationsprozess der Ahmadiyya-Gemeinschaft in der Schweiz im Kontext Ihrer Bauprojekte und Öffentlichkeitsarbeit*, in: B. ALLENBACH, M. SÖKEFELD (Hrsg.), *Muslime in der Schweiz*, Zürich 2010, 85-87.

¹⁸ R. STARK, *How New Religions Succeed: A Theoretical Model*, in: D. G. BROMLEY, P.E. HAMMOND (Hrsg.), *The Future of New Religious Movements*, Macon 1987, 11-27.

¹⁹ ROHE, *Germany*, 286. ÖKTEM, *Austria*, 81-82. M. SCHNEUWLY PURDIE, A. TUNGER-ZANETTI, *Switzerland*, in: SCHARBRODT... (Hrsg.), *Yearbook of Muslims*, 575.

²⁰ S. HAAG, S. MÜSSIG, A. STICHS, *Muslimisches Leben in Deutschland*, Nürnberg 2009, 211.

²¹ KLAPETEK, *Muslimské organizace*, 84-88. ROHE, *Der Islam in Deutschland*, 143.

²² HEINE, LOHLKER, POTZ, *Muslime in Österreich*, 109-110, 163-168.

zeitig zum Verlassen einiger allgemeineren Vorurteile, aber auch zu Fällen der Konflikte, die aus den üblichen Lebenssituationen stammten. In diesem Zeitraum können wir also bei der Mehrheitspopulation die anhaltende Spannung zwischen dem Bild des allgemeinen und konkreten Moslems betrachten. Einerseits bleiben beide Moslems auch weiterhin in unterschiedlichem Ausmaß die Träger der Anderweitigkeit. Andererseits zeigt sich die Forderung an die Assimilation der Moslems in die europäischen Gesellschaften als problematisch. Ein assimilierter Moslem behält trotz aller Bemühungen für die Umgebung seine Anderweitigkeit. Eine ähnliche Sprache oder Lebensweise, die den Eindruck der Mimikry hervorrufen, die einige Mitglieder der mehrheitlichen Gesellschaft verunsichern können.²³

Die Verhältnisse zwischen den einzelnen Segmenten der moslemischen Population in westeuropäischen Ländern wurden in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingestellt. Es handelt sich um keine statische Situation, da wir zur Zeit wieder eine wesentliche Änderung beobachten. Die ist mit der sog. Einwanderungskrise aus dem Jahre 2015 verbunden, als zum Beispiel die letzten Forschungen in Deutschland die Änderung der nationalen Struktur zeigen. Mit Rücksicht auf die Herkunftsländer der Ankömmlinge wird im Rahmen des moslemischen Spektrums das arabische Element verstärkt. Es passiert auf Kosten der traditionell starken moslemischen Population mit türkischen kulturellen Wurzeln. Moslems bilden neuerlich 5,4-5,7% aus 82,2 Millionen Einwohner Deutschlands. Der Anteil der Ankömmlinge zwischen den in Deutschland lebenden Moslems ist 27,3%. Damit verminderte sich der Anteil der Moslems mit türkischen Wurzeln, die 68% bildeten im Jahre 2008 auf derzeit nur 51 %. Die zweitgrößte Gruppe sind die Bekenner des Islams aus dem Nahen Osten, die 17 Prozent der in Deutschland lebenden Moslems bilden.²⁴ Mittel- und langfristige Auswirkungen der Migrationskrise werden den bisherigen Erfolg der Institutionalisierung des Islams in Westeuropa erweisen. In der Vergangenheit wurde ein Netz an Moscheen, Kulturzentren und weiterer Organisationen aufgebaut. Diese Einrichtungen arbeiten nun zusammen an der Integration der Ankömmlinge. Eines der Probleme ist die Ausrichtung der Arbeit der Einrichtung auf nur eine Nationalität und eine kulturelle Interpretation des Islams.²⁵ Die bisherigen Einrichtungen mit arabischem Profil können so eine hohe Zahl der Ankömmlinge aus Syrien, Irak und weiterer Länder nicht bewältigen. Die Migrationskrise ist eine Möglichkeit für den weiteren Schritt zur übernationalen Zusammenarbeit der moslemischen Einrichtungen in Westeuropa.

²³ H. K. BHABHA, *The Location of Culture*, London/New York City 2004, 127.

²⁴ A. STICHS, *Wie viele Muslime leben in Deutschland?*, Nürnberg 2016, 5.

²⁵ ROHE, *Germany*, 277.

STÄRKUNG DER IDENTITÄT DANK DER ORGANISATION, DER BILDUNG, DEM BAU VON MOSCHEEN UND GRABSTEINENTWÜRFEN

Über mehrere Jahrzehnte kam es zur Entfaltung der Gemeinschaften auf nationaler, religiöser und kultureller Grundlage. In Europa ändern sich einige Elemente der kulturellen Interpretation des Islams, die die Migranten aus ihrer ursprünglichen Heimat mitbrachten. Millionen von Menschen suchten ihre eigene Antwort auf die Frage, wie ein Moslem in der nicht-moslemischen Umgebung leben soll. Diese Veränderung zeigt sich im Rahmen der Beziehungen zwischen den Generationen auf der Ebene der Familie wie auch der Institution. In den folgenden Absätzen konzentrieren wir uns auf einige Motive, die der Bestätigung der eigenen Identität nachhelfen sollten.

Wir haben bereits auf die Wichtigkeit der Gründung der Organisationen auf unterschiedlichen Ebenen hingewiesen. Das grundlegende Niveau bilden die eigenständigen Vereine, die die Moschee verwalten. Daneben befinden sich Organisationen, die auf Ebene der Landesverwaltungseinheiten tätig sind. Die höchste Ebene stellen die nationalen Dachorganisationen dar, die enge Verbindungen zu Regierungen in den Herkunftsländern ihrer Mitglieder haben können.²⁶ Mit ihren Religions-, Sozial-, Bildungs- und Freizeitaktivitäten unterstützen die Vereine den Transfer der konkreten kulturellen Interpretation des Islams zwischen den Generationen. Es geht ein wichtiges Element für die Beibehaltung und Stärkung der Identität der Vereinsmitglieder, ihrer Familien und eines breiteren Kreises von Sympathisanten. In diesem Punkt kommt es häufig zu Konflikten der Meinungen mit Vertretern des Salafismus in Westeuropa.²⁷ Die Salafisten bemühen sich eigene normative Interpretation des Islams durchzusetzen, die sie persönlich als frei von partikulären kulturellen Besonderheiten betrachten. In letzter Zeit widmen die Medien den Salafisten in Europa erhöhte Aufmerksamkeit mit Rücksicht auf ihre kontroversen Aktivitäten, die im öffentlichen Raum verlaufen. Trotzdem ist es erforderlich, sie als eine marginale Sache des Wettbewerbsumfeldes der moslemischen Organisationen zu sehen.

Der Einfluss der Organisationen auf die Stärkung eigener Identität äußert sich auf drei Grundebenen. Die erste Ebene ist die langfristige Unterstützung eigener Mitglieder und ihrer Familienangehörigen. Neben der Unterstützung gibt es aber auch noch eine zweite Ebene, die in der systematischen Kontrolle des Verhaltens der Mitglieder der Organisation und ihrer Nächsten besteht. Diese zwei Ebenen fungieren gemeinsam als ein Ersatz der Beziehungen mit der breit definierten Familie und mit dem von Moslems beeinflussten öffentlichen Raum. Ein Beispiel einer so definierten Unterstützung und Kontrolle ist der Druck auf das richtige Verhalten und die traditionelle Bekleidung der Mädchen. Die dritte Ebene, die die Identität der Organisation verstärkt, ist die Rolle des Kommunikationspartners in

²⁶ K LAPETEK, *Muslimské organizace*, 51-58, 148-149.

²⁷ ROHE, *Der Islam in Deutschland*, 161-173.

Richtung zur staatlichen Verwaltung nach außen, Selbstverwaltung und Bürgergesellschaft. Für eine Reihe der Akteure sind die moslemischen Organisationen ein ausgesuchter und verständlicher Partner bei der Problemlösung auf Lokal- wie auch auf Landesebene. Damit wird die Bedeutung des organisierten Islams künstlich erhöht. Es wird nämlich ein hohes Maß des Einflusses auf jenen Teil der Population der Moslems vorausgesetzt, die aus unterschiedlichen Gründen den Abstand vor allem zu religiösen Anstalten einhalten.

Ein weiteres Gebiet für die Stärkung der Identität ist die Ausbildung. In Deutschland verläuft der Unterricht des Islams für Kinder und Jugendlichen vor allem außerhalb der öffentlichen Schulen. Verschiedene moslemische Organisationen veranstalten Lehrgänge in den Räumlichkeiten der Moscheen. In Österreich verläuft der staatlich finanzierte Unterricht des Islams in deutscher Sprache schon seit den frühen achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts.²⁸ Derzeit wächst die dritte Generation der Moslems heran, die schon in Westeuropa geboren wurden. Bildungsinhalte sind wichtig für die Beibehaltung eigener Identität, zum Beispiel als einen sunnitischen Moslem mit türkischen Wurzeln. Gleichzeitig äußert sich die Erwartung des Staats und der mehrheitlichen Gesellschaft, dass die Ausbildung eines der Instrumente der tieferen kulturellen Integration sein wird. Dieses Ziel sollte die durch den Staat bevorzugte Form und den Inhalt der Universitätsbildung religiöser Pädagoginnen und Imame unterstützen. Ähnlich wie an der Wiener Universität ist es auch an einigen deutschen Universitäten gelungen, die Institutionalisierung des Unterrichts der islamischen religiösen Pädagogik zu starten. Hand in Hand mit diesem Verfahren geht auch die zunehmende Betonung der lokalen theologischen Bildung der Imame selbst. Dies sollte allmählich die bisherige Praxis ersetzen, dass die in Deutschland und Österreich tätigen Geistlichen ihre theologische Bildung in den arabischen Ländern, in der Türkei oder in Bosnien erwerben.²⁹

Ein weiterer Bereich der Stärkung der Identität ist der Bau von Moscheen, Gebetsräume und Kulturzentren. Diese Sache betrifft die traditionellen wie auch die modernen Bestandteile, die in ihrer Architektur angewandt sind. Vor allem geht es um das Interesse, in den Entwurf eine Kuppel, ein Minarett einzuordnen und beziehungsweise auch die Mihrab-Nische in irgendeiner Weise zu betonen, und somit jene Bestandteile, die in den öffentlichen Raum hineintreten. Sie weisen deutlich auf die wesentliche religiöse Eigenschaften des Baus hin. Der Bau ist dank diesen architektonischen Bestandteilen automatisch mit dem Islam in Verbindung gebracht. Deshalb sind sie ein Teil der Kommunikation der Gemeinschaft in Richtung nach außen zu einzelnen Segmenten der Mehrheitsgesellschaft. Es ist nicht nur eine an die Nicht-Moslems gerichtete Botschaft. Die Anwendung einer bestimmten Kulturform der architektonischen Bestandteile ist eine wichtige Botschaft auch in Richtung der im Wettbewerb stehenden Strömungen des Islams in

²⁸ RENZ, LEIMGRUBER, *Christen und Muslime*, 18.

²⁹ ÖKTEM, *Austria*, 53-55.

Europa. Die Analyse von Konflikten um den Bau neuer Moscheen ist ein wichtiger Teil der religiösen Forschung über die Institutionalisierung des Islams in Europa. Die langfristige Forschung zeigt, dass die Zusammenstöße mit der Selbstverwaltung, die politische und bürgerliche Initiativen betreffen und damit auch die Bauten ohne sichtbare architektonische Bestandteile.³⁰ Ein Projekt des Baus einer modernen Moschee ohne ein Minarett greifen dann die Opponenten als ein Substitutionssymbol der Anwesenheit der Moslems ein. Der Gebäudeinnenraum ist für die Stärkung der Identität auch wichtig. Es handelt sich um das Ausschmücken, das aus der kulturellen Interpretation des Islams herausgeht, zu die sich die Gemeinschaft bekennt. Das Ausschmücken lässt sich als ein Kommunikationsmittel der Gemeinschaft nach innen verstehen. Der Innenraum der Moschee wird zum Umfeld der Bestätigung der Kulturwerte und der Übertragung an die nächste Generation.

Die Moschee als ein Ganzes entspricht nicht nur den lokalen Bedürfnissen der Gemeinschaft, sondern auch den häufig fortdauernden Kontakten mit der ursprünglichen Heimat. Transnationale Linien sind ein wichtiges Element für die Aufrechterhaltung der Identität.³¹ Am Beispiel der Beziehungen der Türkei zur europäischen Umgebung werden wir uns zeigen, dass sich die derzeitige Situation in dieser Sache ändert. Der türkische Staat unterstützt aktiv die Aktivitäten der Moscheen, die in der deutschen DITIB und ihrem österreichischen Äquivalent ATIB verbunden sind. Gleichzeitig verfolgte er über einen langen Zeitraum widerwillig die Aktivitäten der im Wettbewerb stehenden Organisation IGMG. Mit dem Eintritt und der Verstärkung der Positionen der vom ehemaligen Premierminister und dem derzeitigen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan geführten Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung ändern sich die Beziehungen der türkischen Regierung zu im Ausland lebenden organisierten Türken in einigen Gebieten des politischen Lebens. Auch mit diesen außerhalb der Türkei lebenden Türken wurde bei den türkischen Präsidentschaftswahlen neu gezählt. Neue innenpolitische Konflikte in der gegenwärtigen Türkei übergießen sich wieder in die im Ausland lebende Bevölkerung. Am deutlichsten belegen es die Konfrontationen zwischen den DITIB-Mitgliedern und Anhängern und Sympathisanten der konkreten Organisationen, die mit Fethullah Gülen³² in der Zeit nach der versuchten Machtübernahme durch das Militär im Jahr 2016 in Zusammenhang gebracht wurden.

Die Erhaltung der transnationalen Verbindungen mit einem klaren politischen Unterton ruft allerdings widerspruchsvolle Reaktionen seitens des deutschen und österreichischen Staates hervor. Es handelt sich um einen spezifischen

³⁰ E. FÜRLINGER, *Moscheebau und Moscheebaukonflikte in Österreich*, in: R. BERNHARDT, E. FÜRLINGER (Hrsg.), *Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Zürich 2015, 59-60.

³¹ ROHE, *Germany*, 277-278; ÖKTEM, *Austria*, 44-45; SCHNEUWLY PURDIE, TUNGER-ZANETTI, *Switzerland*, 567-568.

³² ROHE, *Der Islam in Deutschland*, 147-49.

Zug der langandauernden Diskussion über Erfolge und Misserfolge der breit gefassten kulturellen Integration der Moslems. Die offene Unterstützung seitens der in Deutschland und in Österreich lebenden Türken durch öffentliche Demonstrationen wirft in den Medien und auf der politischen Bühne Fragen nach der Loyalität dieser Personen zu demokratischen Systemen europäischer Staaten auf. Österreich verstand bereits früher eine enge Anbindung einer konkreten Organisation an einen fremden Staat als ein Problem. Die langen Diskussionen haben in den letzten Jahren zur konkreten rechtlichen Regelung geführt. Hinsichtlich des so genannten Islamgesetzes, das in 2015 angenommen wurde, wird es neu verpflichtend sein, den Bau von Moscheen und den laufenden religiösen Betrieb der Organisationen nur aus lokalen Quellen zu finanzieren.³³ Das Ziel dieses Beschlusses sollte die Stärkung der Bindungen der moslemischen Organisationen an die örtliche Umgebung sein. Die Betonung der Nutzung der deutschen Sprache und die bereits erwähnte theologische Ausbildung der Geistlichen gehören hierher.

Das letzte Gebiet, das die Bewahrung der Identität der Gläubigen aus verschiedenen kulturellen Interpretationen des Islams betrifft, umfasst die Entwürfe der Grabsteine auf den Kommunalfriedhöfen. Die Forschung der deutschen, österreichischen und schweizerischen Beispiele in der letzten Zeit zeigt die Bedeutung dieser Problematik für die Erhaltung der Identität eines Teils der europäischen Moslems. Eine Beerdigung direkt in Europa interpretieren die Vertreter der Moslems wie auch die Experten als einen Integrationsbeitrag. Ein Grabstein kann dank diesen Bestandteilen (Texte, Symbole, Abbildungen) seiner Ausschmückung zum Ort der Erinnerung an den Gestorbenen werden. Es wird hierbei die nationale, nationalistische, religiöse und weltanschauliche Zugehörigkeit des Verstorbenen betont.³⁴ Dank seiner Gestaltung ist das Grab allerdings nicht nur ein Spiegelbild jener Werte, die der Verstorbene vertrat. Der Grabstein wurde durch die Hinterbliebenen entworfen, die gelegentlich vorbeikommen oder auf den Friedhof regelmäßig zurückkehren. Sekundäre Ausschmückung, die in Form verschiedener ans Grab und dessen unmittelbarer Umgebung niedergelegten Gegenstände sind einer der äußeren Belege der Beibehaltung der Beziehung zum Verstorbenen. Die systematische Grabpflege ist eine Gelegenheit die Familienidentität und Integrationsverfahren verstärken. Damit wird das Grab ein Kommunikationsmittel auf der grundlegenden Ebene im Rahmen der breiten Familie und der Mieter um-

³³ A. SKOWRON-NALBORCZYK, *A Century of the Official Legal Status of Islam in Austria: Between the Law on Islam of 1912 and the Law on Islam of 2015*, in: R. MASON (Hrsg.), *Muslim Minority-States Relation: Violence, Integration, and Policy*, New York City 2016, 72-73.

³⁴ R. BENNINGHAUS, *Einige Aspekte islamischer Gräber und Gräberfeld in Deutschland – Ein Fotobericht*, in: R. SÖRRIES (Hrsg.), *Muslime in deutscher Erde. Sterben, Jenseitserwartung und Bestattung*, Kassel 2009, 38–51. R. BENNINGHAUS, *Friedhöfe als Quellen für Fragen des Kulturwandels: Grabkultur von Yeziden und Aleviten in Deutschland mit Seitenblick auf die Türkei*, in: R. LANGER, R. MOTIKA, M. URSINUS (Hrsg.), *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Frankfurt am Main 2005, 265-275, 288.

liegender Gräber in der Abteilung für Moslems. Trotz verschiedener technischer Lösungen sind diese Abteilungen visuell noch immer ein Bestandteil der kommunalen Friedhöfe und dank diesem Umstand kommt es zur Interaktion mit örtlichen nicht-moslemisch Mietern.

FAZIT

Das Thema der Minderheiten und Mehrheiten ist wichtig für die Forschung gegenwärtiger Präsenz des Islams in Europa. Nach 2001 wurde Islam ein Schlüsselthema, nicht nur in den Medien. Auch Dank der Aufmerksamkeit auf die Gewaltsamkeiten der Extremisten in öffentlichen Bereichen wurde der Islam zur Charakteristik des Begriffs „sie“. Im Rahmen des Bewertungsvergleichs ist es ein wichtiges Element für die Festlegung des Begriffs „wir“. Ursprünglich war der Moslem imaginär und im entfernten Orient anwesend. Später war diese Homogenität Dank dem tieferen Bewusstsein von den außereuropäischen Kulturen und nichtchristlichen Religionen zerstört. Derzeit kehrt das Instrument des imaginären Moslems zurück und ersetzt den wahren Moslem, der in die gewisse Strömung, kulturelle Interpretation usw. gehört. Er wird zur Maske, hinter der die individuellen Züge der antretenden Generationen, die in Europa geboren sind und auch der Ankömmlinge im Rahmen der Migrationskrise versteckt sind. Mit Hilfe traditioneller Interpretationen setzt sich Europa mit der Anwesenheit des Unterschiedlichen in seiner Mitte auseinander.

Das Interesse um einzelne Strömungen des Islams in Europa ist deshalb wichtig, um in der Forschung nicht nur auf der normativen Ebene der Religion zu bleiben. Dann würden wir uns nur um einen allgemeinen Moslem interessieren. Es ist notwendig, die Aufmerksamkeit den Formen gelebter Religion zu widmen. Die Äußerungen konkreten Kulturinterpretationen des Islams sind weitaus abwechslungsreicher. Manchmal erfüllen sie nicht die Kriterien normativer Gestalt. Ein Beispiel können die Grabsteinentwürfe und die Anwendung der sekundären Ausschmückungen an den Gräbern sein. Die Medien und die einzelnen Segmente der mehrheitlichen Gesellschaften haben jedoch kein Interesse, den Alltag der integrierten Moslems zu folgen. Nur ein Teil der integrierten in Europa lebenden Moslems hat Interesse um ein intensiveres religiöses Leben. Eher nehmen sie die ganze Sache kulturell oder individuell im Rahmen einer nächsten Familie.³⁵ Ihre Aktivitäten mit einem religiösen Inhalt und religiöser Form bleiben dann im privaten Raum. In diesem Fall sind sie in einer anderen Weise „unsichtbar“, als dies es im Fall der ersten Generation der Moslems war, die nach Europa nach dem Zweiten Weltkrieg kamen. Allerdings werden diese Leute nach einigen Jahren der Arbeit nicht in die Urheimat zurückkehren. Sie nahmen das Modell des Fun-

³⁵ GÖLE, *Muzulmanie w Europie*, 22-23.

gierens des säkularisieren öffentlichen Raums und die Ausrichtung der religiösen Äußerungen in die private Sphäre an.

Wenn wir die mittel- und langfristigen Änderungen in Betracht ziehen, die die sog. Migrationskrise mit sich brachte und wenn wir annehmen, dass die meisten Ankömmlinge im neuen Land bleiben werden, dann kann sich im bedeutenden Teil der moslemischen Population eine nostalgische Ausrichtung auf die ursprüngliche Heimat erneuern und sich die ganze Situation der siebziger und neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts wiederholen. Ähnlich wie in dieser Zeit auch gegenwärtig ahnen die Kriegsflüchtlinge und politische Asylbewerber nicht, ob und in welchem Zeithorizont sie zurückkehren können. Im Unterschied zur vergangenen Situation sind bestimmte Integrationsverfahren weit besser eingestellt, in denen eine der wichtigen Rollen auch die moslemischen Organisationen spielen. Die religiöse und soziologische Forschung wird in den nächsten Jahren zeigen, wie die Institutionalisierung des Islams in Deutschland und in Österreich mit Rücksicht auf die Religions-, Bildungs- und Freizeitfunktionen verschiedenartigen Organisationen erfolgreich war. Gerade die Zusammenarbeit der kommunalen Selbstverwaltungen, der Vertretern der Landesregierungen, der moslemischen Einrichtungen und der weiteren Organisationen, die die bunte Meinungsvielfalt der Bürgergesellschaft reflektieren, kann der Integration der Ankömmlinge helfen.

Für die Religion ist es interessant, wie auf die Umgebung mit der deklarierten Religionsfreiheit verschiedener Gruppen reagiert wird, die im Nahem Osten in Spannung vor allem mit der sunnitischen Mehrheit sind. Ein weiteres interessantes Forschungsgebiet sind die Aktivitäten, die die Identität der schiitischen Gemeinschaften stärken. Sie sind in einer Reihe der europäischen Länder nur eine Minderheit im Spektrum des Islams. Die Beispiele der Minderheiten können in eine breiter gefasste Forschung der Rolle institutionalisierter Religion in einer pluralistischen Gesellschaft eingeordnet werden. Die Problematik der Erhaltung und der Weitergabe lebender kulturellen Identität geht Hand in Hand mit dieser Rolle. Es bleibt also die Frage, was alles ein funktionierendes Instrument innerer Differenzierung ist. In welcher Art und Weise kommt es zur Festlegung, Einhaltung und Durchsetzung der Besonderheiten in einem wettbewerbsorientierten Umfeld innerhalb des Spektrums des Islams, gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften und zuletzt in der Gesellschaft allgemein. In Zukunft öffnet sich der Raum für die sachkundige Forschung darüber, auf welcher Weise die bisherige Institutionalisierung bei der Integration der Ankömmlinge nachhelfen wird.

Im Allgemeinen ist für die Religion auch die Überlebensstrategie interessant, die auf Grund der Forschung neuer Religionsgruppen für die institutionalisierte moslemische Bühne Westeuropas ausgearbeitet wurde. Seit den siebziger Jahren bis zum Ende des 20. Jahrhunderts waren die neuen religiösen Bewegungen ein traditioneller Repräsentant der Anderweitigkeit in der europäischen Umgebung. Sie wurden als eine Alternative der traditionellen Formen der Religion erforscht, wohin sich vor allem das institutionalisierte Christentum einordnen lässt. Mit dem

Aufkommen des neuen Jahrtausends trat dieses Motiv in den Hintergrund. Die Rolle des „anderen“ nahm wieder der Bekenner des Islams über. Es handelt sich um ein weiteres Motiv, das die vergleichende Forschung neuer religiöser Bewegungen und der Institutionalisierung der moslemischen Gemeinschaften in Europa unterstützt. Mit anderen Worten: Worin und inwieweit ist der Islam für verschiedene Segmente der europäischen Gesellschaften derzeit jenes, was die neuen religiösen Bewegungen am Ende des Jahrhunderts waren?

ABSTRACT

MIGRANTS AND REFUGEES AS A CULTURAL CHALLENGE FOR SOCIETY

The text attempts to draw attention to the need of refining the terms Europe and Islam, since they have been used in a very vague manner in many debates and despite their uncertain definition are presented as linear opposites by many speakers. An important issue is the description of the aforementioned tension between generalized ideas and an exact reality. The first one is the image of an average / imaginary Muslim and the second one a real Muslim belonging to a specific cultural interpretation of Islam. The “imaginary Muslim” and the real one are in many texts, debates and polemics freely interchanged, which creates an interesting topic for religious studies. Suitable tools of research include replications or changes of traditional relations among Muslim minorities and majorities in the new environment of the countries of Western Europe. An important motive is the fixation (or redefinition) and the relegation of one’s own identity rooted within a certain cultural interpretation of Islam. This process is applied within the contexts of institutionalization of religious organizations, the development of education, the construction of mosques and the designing of gravestones.

Keywords: society, Islam, migrants, refugees, cultural challenge

Regina Polak

Universität Wien / Österreich

MIGRATION: HEIMKEHR ZU GOTT UND SEINER SOZIALORDNUNG¹

MIGRATION: „ZEICHEN DER ZEIT“ UND LOCUS THEOLOGICUS

„Wir können also das gegenwärtige Migrationsphänomen als ein sehr bedeutendes 'Zeichen der Zeit' betrachten, als eine Herausforderung, die es beim Aufbau einer erneuerten Menschheit und in der Verkündigung des Evangeliums des Friedens zu entdecken und zu schätzen gilt.“²

Für die Katholische Kirche ist – so *Erga migrantes caritas Christi* – Migration ein „Zeichen der Zeit“. Dies jedoch bedeutet, dass Migration aus der Sicht des Glaubens als ein geschichtliches Ereignis verstanden wird, in dem Gottes Gnade offenbar und wirksam werden kann. In dem Freiheitsraum, der sich in jedem „Zeichen der Zeit“ eröffnet, wird der Mensch freilich vor eine Entscheidung gestellt: Denn das gläubige Gewährwerden eines „Zeichens der Zeit“ ist immer auch konstitutiv mit einer tätigen Antwort verbunden. Es ist nicht „objektiv“ und von selbst „Zeichen der Zeit“, es bedarf der gläubigen Wahrnehmung und praktischen Antwort darauf. Ein „Zeichen der Zeit“ ist geistlicher Zuspruch und ein praktischer Anspruch, Indikativ und Appellativ zugleich. Es zeigt es etwas an und fordert zu etwas auf.

So kann *Erga migrantes* fordern: „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.“³

Notwendig dafür ist in der Pastoral und in der Katechese daher „eine Erziehung zu einer 'mondialen Sicht', das heißt zu einer Sicht der Weltgemeinschaft, die als eine Familie von Völkern angesehen wird, der schließlich im Blick auf das universale Gemeinwohl die Güter der Erde zustehen.“⁴

Wie kommt die Kirche zu einer solch verwegenen Sichtweise? Ist das mit Blick auf das millionenfache Leid flüchtender Menschen, auf die Ursachen von Flucht und Migration, auf die politische Radikalisierung in Europa, den USA und im arabischen Raum, mit Blick auf den politischen Islamismus und Terror nicht nachgerade zynisch oder naiv?

¹ Teil dieses Beitrages ist erstmals erschienen in: R. POLAK, *Migration: Heimkehr zu Gott und seiner Sozialordnung*, in: „Dialog-DuSiach“ Nr. 104, Wien 2016, 21-38.

² PÄPSTLICHER RAT DER SEELSORGE FÜR MIGRANTEN UND MENSCHEN UNTERWEGS, *Erga migrantes caritas Christi*, Vatikan 2004 (EM 14).

³ EM 8.

⁴ Ebd.

Ich werde im Folgenden zeigen, dass die Kirche mit ihrer Sichtweise in biblischer Tradition steht. Sie greift *den* Zentralnarrativ der Heiligen Schrift im Alten wie im Neuen Testament auf und reinterpretiert diesen im Kontext der Gegenwart. Migration ist *der* zentrale Ort und Kontext, an und in dem die Väter und Mütter von Juden und Christen glauben und theologisieren gelernt haben. Migration ist *der locus theologicus par excellence*: der glaubens- und theologiegenerative Ort.

DIE THEO-POLITISCHE QUELLE: DAS ALTE TESTAMENT

MIGRATION ALS „ROTER FADEN“ UND DEUTUNGS-MATRIX

Das Alte Testament lässt sich als Sammlung von Erzählungen, Gebeten und Geboten erkennen, die inmitten von Migrationsphänomenen entstanden sind: Aufbruch und Auswanderung, Flucht und Vertreibung, Exil und Diaspora waren für die Verfasser dieser Texte glaubens- und theologiegenerative Orte. Die katastrophischen Erlebnisse, die Flucht und Migration mit sich bringen, wurden theologisch als Geschichte der Befreiung durch Gott gedeutet. Das ist ein geschichtliches Novum: Religion dient nicht mehr wie in Ägypten und Babylon zur Stabilisation und Legitimation der herrschenden Ordnung, sondern der „Menschenausschuss“ des ägyptischen Imperiums (Sklaven und Fremdarbeiter); die Fremden in Babylon ringen ihrem Leid eine religiöse Befreiungsgeschichte ab, die für die ganze Menschheit fruchtbar werden soll. Flucht aus politischen und religiösen Herrschaftsverhältnissen wird zur Gründungserzählung über die Erfahrung der Treue Gottes.

Migrationstheologische Motive ziehen sich wie ein „roter Faden“ durch das gesamte Alte Testament. Migrationserfahrungen werden zur Matrix der Deutung menschlicher Existenz.

So beschreibt bereits die Anthropologie der Genesis Mann und Frau als von Gott aus dem Paradies Vertriebene (Gen 3). Die Erfahrung, in der Welt fremd zu sein, ist mit dem selbstreflexiven Bewusstsein des Mensch-seins zuinnerst verbunden. Der Schritt von einem „paradiesischen“, ungebrochenen Einheitsbewusstsein mit der Welt hin zu einem der Welt gegenüber differenzierten, distanzierten Bewusstsein führt zu Erfahrungen von Fremdheit. In der christlichen Tradition als Sündenfall interpretiert, kennt die jüdische Tradition auch Sichtweisen auf diese erste Vertreibung, die diesen Schritt aus dem Paradies als Befreiung hin zu jenem freien und selbst-bewussten Partner verstehen, den Gott geschaffen hat. Gehört die Erfahrung von Fremdheit, die Vertreibung aus der Idylle notwendig zur Befreiungsgeschichte des Menschen? Warum fühlen sich Menschen auf Erden, als wären sie aus einem Paradies Vertriebene? Woher aber kommt dann dieses Wissen um „paradiesische Zustände“?

Mit Kain entfernt sich die Menschheit von Generation zu Generation weiter von Gott (Gen 4,14.16). Nicht nur räumlich, sondern auch geistig und sozial:

Denn diese Entfernung führt zu Entfremdung und Gewalt – sogar die Tiere werden gewalttätig. Gott entschließt sich, so die Erzähler der Schrift, diese Gewaltgeschichte mit der Sintflut zu beenden und das „Projekt Menschheit“ nochmals neu zu beginnen. Auch der „Neubeginn“ mit Noah, der zum Gründervater aller Völker und damit der ganzen Menschheit wird, erzählt von seiner Flucht vor der Katastrophe in der Arche und endet mit der „Neuansiedlung“ Noahs.

Die Biographien der Patriarchen und ihrer Familien werden ebenfalls als von Migration durchzogene Lebenswege beschrieben. Für die damalige Zeit sind Wanderungen und Aufbrüche – aufgrund von Kriegen, Dürren, Hungersnöten oder der Suche nach neuen Weidegebieten – zwar keine Besonderheit, aber die Migrationserzählungen der Patriarchen werden theologisch gedeutet. So verlässt Abram mit seiner Frau Sara nicht nur einen geographischen Ort, sondern auch seine soziale, ökonomische und vor allem religiöse Heimat (Gen 12). Er lässt die Götter seiner Familie zurück und wird so zum Befreier von jeglicher Idolatrie. Dabei verlässt er sich ausschließlich auf die Verheißung eines unbekanntes Gottes, dem er sich bedingungslos anvertraut und in die Ungewissheit einer offenen Zukunft aufbricht, mit nichts als einem abstrusen Versprechen, ein Segen für die Völker zu werden (Gen 12, 2).

Als Migrant verliert Abraham mit seinem Ortswechsel auch die ihm vertrauten Kulte und Gottesvorstellungen. Er ist gezwungen, Gott neu verstehen zu lernen. Der Aufbruch Abrams erzählt vom Aufbruch mit einem Gott, der für Wandel, Veränderung und der Notwendigkeit des Loslassens und Vertrauens steht. Diese Gotteserfahrung macht später dann Moses, wenn sich Gott als JHWH vorstellt, ein Name, der ein Zeitwort ist und einen Prozess beschreibt. Michel de Certeau übersetzt das Tetragramm denn auch mit: „Ich habe keinen Namen, als das was Dich immer wieder aufbrechen lässt.“⁵

Weiter im Geschehen: Jakob flieht vor Esau nach Haran (Gen 28). Joseph wird nach Ägypten verschleppt (Gen 37) und wird zum Paradigma des sozialen Aufstiegs eines Migranten, mit all den Schwierigkeiten in einer Mehrheitsgesellschaft, die ihn seine Abhängigkeit von der übergeordneten politischen Macht immer wieder spüren lässt (Frau von Potiphar). Zugleich wird er dadurch zum Retter seiner Sippe, die nach Ägypten übersiedelt und dort zu jenem großen Volk wird, das später einmal durch sein Vorbild die Menschheit zu Gott „heimholen“ soll. Denn der Aufbruch aus religiöser Fremdherrschaft zielt von Anfang an auf die Heimkehr zu Gott und seiner Sozialordnung, die diese offenbart.

MIGRATION ALS BEFREIUNG VON UNRECHT UND UNGERECHTIGKEIT

Nährboden spiritueller Erfahrung und theologischer Reflexion des Alten Testaments ist der Exodus: die Flucht sozial diskriminierter und ökonomisch ausgebeuteter Sklavengruppen aus Ägypten und mesopotamischen Stadtstaaten.⁶ Denn

⁵ M. DE CERTEAU, *Mystische Fabel. 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin 2010, 289.

⁶ Der Ägyptologe Jan Assmann listet in seiner jüngsten Publikation zum Exodus die dieser Erzählung mit gewisser Wahrscheinlichkeit zugrundeliegenden historischen Ereignisse und Erinne-

die Hebräer waren in Ägypten zu einem so großen Volk herangewachsen, dass – wie man heute vielleicht sagen würde – die Ägypter Angst vor „Überfremdung“ bekamen (vgl. Manethos-Texte: Israeliten als Schädlinge, die die Reinheit des Volkes bedrohen⁷). Sie reagierten mit Unterdrückung und Ausbeutung. Aus dieser Situation werden Abrahams Nachkommen unter der Leitung des Moses befreit: ein hebräischer Fremdling am Hof, mit Fluchterfahrung und verheiratet mit einer Heidin. Die biblischen Autoren⁸ deuten diese Ereignisse als Befreiungshandeln Gottes.

In den danach folgenden vierzig Jahren des Durchzugs durch die Wüste – einer Epoche von Leid, Gefahr, Rückkehrsehnsüchten – formt sich Gott aus dieser Gruppe von Israeliten und „einem Haufen anderer Leute“ (Ex 12,38) ein auserwähltes Volk: auserwählt zum Dienst an der Menschheit. Israel soll als „Licht der Völker“ treu den einen Gott verehren und untrennbar damit verbunden, sich für den Aufbau einer gerechten Gesellschaft einsetzen. Denn die Verehrung fremder Götter steht immer auch für andere, inhumane Gesellschaftssysteme (wie der Pharao für den Sklavenstaat).

Auch das Exil in Babylon wird zum Ort der Gottserkenntnis. Die Zerstörung des Nordreiches im 8. und des Südreiches im 6. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung enden in der sich über Jahrzehnte erstreckenden Auswanderung aus den südlich von Samaria gelegenen Gebieten⁹ sowie der Vertreibung bzw. Deportation der Israeliten aus ihrer Heimat.¹⁰ Zwar keine Sklaven, waren die Israeliten Menschen zweiter und dritter Klasse und von politischem Zusammenleben im Babylonischen Reich ausgeschlossen.

rungen auf. Er zeigt, dass aber weniger diese als vielmehr deren Sinngeschichte im Gedächtnis Israels von entscheidender Bedeutung ist. Die Wahrheit der Exodus-Erzählung erweist sich „im Akt der Erinnerung und jeder sich erinnernden Gegenwart“. Vgl. J. ASSMANN, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015, 105.

⁷ D. NIRENBERG, *Antijudaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, München 2015, 33-44: Manethos Geschichte der mosaischen Misanthropie zeigt eindrücklich, wie das jüdische Volk zu jenen (kranken, unreinen) Fremden konstruiert wurde, die die ägyptische Herrschaft bedrohen. Ordnung, Gesundheit und Wohlstand müssen durch deren Vertreibung wiederhergestellt werden.

⁸ Auch in der ägyptischen Geschichtsschreibung gibt es Erinnerungen an diese Ereignisse, sie werden jedoch anders gedeutet: Die Hebräer sind – so z.B. Manethos – nicht geflohen, sondern wurden aus Ägypten vertrieben, weil die Fremden Unglück über das Land brachten: vgl. NIRENBERG, *Antijudaismus*, 38-44. Dazu auch Ex 12, 31-33, wo der Pharao nach der Katastrophe des Todes der Erstgeborenen selbst den Aufbruch der Israeliten befiehlt.

⁹ Vgl. I. FINKELSTEIN, *Das vergessene Königreich. Israel und die verborgenen Ursprünge der Bibel*, München 2015.

¹⁰ Vgl. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „... 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(2)1990, 112. So gab es z.B. nach der assyrischen Invasion 722 v. Chr. einen – mittlerweile auch archäologisch nachweisbaren – massenhaften Ansturm von Flüchtlingen in das Südreich, v.a. nach Jerusalem. Diese Flüchtlinge brachten die Erzähltraditionen Israels nach Jerusalem und so fanden sie später unter jüdischer Redaktion Aufnahme in die entstehende Bibel.

In seiner theologischen Reflexion dieser Ereignisse kommt das deuteronomistische Geschichtswerk (i.e. die Bücher Deuteronomium bis 2 Könige) zu dem Schluss, dass die Verbannung maßgeblich Folge des eigenen schuldhaften Verhaltens ist. Das Volk hat Gottes Gesetze nicht gehalten und dadurch den Bund gebrochen: Götzendienst, Armut und Ungerechtigkeit in Israel waren Anzeichen dieses Bundesbruches. Das Exil ist Konsequenz („Strafe“) und Prüfung Gottes angesichts dieser Untreue. Migration wird zum Lernort: zuerst durch Umkehr (Metanoia, teshuva), Erinnerung an die eigene Tradition und erneutes Lernen derselben.

Auch die Migrationserfahrungen dieser Zeit werden, in Erinnerung an die Tradition, theologisch verbunden mit Befreiung: spirituell als Befreiung zur rechten Gottesverehrung und politisch als Befreiung zu einer egalitär-gerechten Gesellschaftsordnung. Diese Befreiung verläuft alles andere als problemlos und idyllisch. Denn das Deuteronomium betrachtet die Katastrophe des Exils als bitteren Lernort, der zur religiösen und sozialen Umkehr zwingt. Nur so kann die Freiheit wiedergewonnen werden. Als Reaktion auf die Erfahrung des Exils entsteht sodann ein Gesetzeswerk, in dessen Mitte die Vision einer gerechten Gesellschaft ohne Arme steht, die diese Freiheit gewährleisten soll.¹¹

Flucht, Vertreibung, Migration werden also keinesfalls ideologisch überhöht oder idealisiert. Die inhumanen Ursachen und Begleiterscheinungen von Migration werden nüchtern beschrieben: Armut, Unrecht, Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Leid und Gewalt (vgl. Dtn 28). Sie sollen fortan beseitigt bzw. verhindert werden, damit erzwungene Migration nicht mehr nötig wird.¹² Auch an Selbstkritik mangelt es nicht, denn die Opfer haben ihren Anteil an der Katastrophe. Flüchtlinge und Migranten werden nicht idealisiert, sondern (selbst)kritisch betrachtet, wie die Erzählungen vom ständigen Scheitern des Volkes Israel zeigen. Das theologische Zentrum bildet die Erfahrung der unverbrüchlichen Treue Gottes zu seinem so ganz und gar nicht vollkommenen „Migrantenvolk“.

MIGRATION ALS RINGEN UM DIE BEZIEHUNG ZU „FREMDEN“

Die biblischen Verfasser ziehen aus ihrer Migrationserfahrung spirituelle, ethische und politische Konsequenzen: Die üblen Erfahrungen werden für eine bessere Zukunft fruchtbar gemacht. „Migrations-Ethik“ und „Migrations-Politik“ sollen dafür sorgen, dass sich die negativen Erfahrungen nicht wiederholen müssen – nicht für Israel, aber auch nicht für andere Menschen, die als Fremde in Israel leben, ohne Familienanschluss und Eigentum weitgehend schutzlos und ausgeliefert. So verdichtet sich die migrantische Leidenserfahrung zu einer „em-

¹¹ G. BRAULIK, *Eine Gesellschaft ohne Arme. Das altorientalische Armenethos und die biblische Vision*, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 44(2015), 563-576.

¹² Fluchtgründe sind auch zu biblischen Zeiten Hungersnot und Krieg, aber auch unerträglich gewordene Schuldknechtschaft, politische Verfolgung oder Suche nach Arbeit, vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Fremde“, 108.

pathischen Xenologie“¹³, die sich im Gebot der Gastfreundschaft und einer differenzierten Gesetzgebung für Fremde konkretisiert.

In den Büchern des Alten Testaments zeigt sich eine intensive Auseinandersetzung und Lerngeschichte mit der Frage nach dem Umgang mit Fremden,¹⁴ die zwischen Fremdenhass und einem bis heute uneingeholten Ethos der Verantwortung für Fremde oszilliert. Die Anerkennung von Fremden muss gelernt werden. Das AT zeigt, wie das gehen könnte.

Das Hebräische kennt verschiedene Begriffe für den „Fremden“: *ger*, *tosaw*, *nokri* und *zar*.¹⁵ Die Bedeutung dieser Begriffe lässt sich nicht unmittelbar auf die Gegenwart übertragen, da die politischen und sozialen Strukturen damals anders waren. So gab es weder Staaten oder Staatsbürgerschaften in unserem heutigen Sinn. Aber die Debatten verdeutlichen, dass „Fremdsein“ keine Wesenseigenschaft ist, sondern Relationen beschreibt: zwischen „Eigenem“ und „Anderem“ - ganz konkret den Kampf um Teilhaberechte an Macht und Ressourcen.

So bezeichnet der *ger* einen Beisassen bzw. Fremden, der sich in Israel aufhält. Wie überall im Alten Orient gehört dieser Fremde - gemeinsam mit den Witwen und Waisen - zu jenen sozialen Randgruppen, die mangels Bodenbesitz keine ökonomische Existenzgrundlage haben. Ein *ger* zu sein, sagt also wenig über kulturelle Andersartigkeit aus, sondern ist ein *sozialer* Typus. In der Regel wird dieser Fremde zum eigenen Volk gerechnet, weil er sich den (religiösen) Gesetzen Israels bereits angenähert hat. Die soziale und rechtliche Stellung dieses *ger* hat sich im Lauf der Geschichte Israels gewandelt: Während in den ältesten Texten des Bundesbuches vor allem der Schutz des *ger* vor wirtschaftlicher Ausbeutung im Zentrum steht, entwickelt sich im 8. und 7. Jahrhundert - der Zeit des Deuteronomiums - ein umfassendes Reformprogramm zur sozialen und ökonomischen Integration des *ger*, das schließlich in der exilisch-nachexilischen Gemeinde in dessen völliger Gleichberechtigung mündet.¹⁶ Die Frage nach dem Umgang mit Fremden ist also untrennbar verwoben mit Fragen nach Armut und Gerechtigkeit. Modern ausgedrückt: Die soziale Not des Fremden deckt die soziopolitische Unrechtsordnung der Mehrheitsgesellschaft auf und stimuliert zu einer Suche nach rechtlichen und politischen Lösungen für die *gerim*.

Demgegenüber ist der *nokri* jener in Israel lebende „Ausländer“, der - wirtschaftlich und sozial unabhängig - fremden Gesetzen gehorcht und in der Regel

¹³ U. DEHN/K. HOCK, „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer.“ *Religionswissenschaftliche und theologische Anmerkungen zum Thema Migration*, in: „Zeitschrift für Missionswissenschaft“ 1-2(2005), 111.

¹⁴ Für das Dtn z.B. R. EBACH, *Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen*, BZAW 471, Berlin/Boston 2014.

¹⁵ Ich gehe hier nur auf *ger* und *nokri* ein, die beiden wichtigsten Bezeichnungen. Dabei beziehe ich mich maßgeblich auf Schwienhorst-Schönberger, „Fremde“. *Tosaw* und *zar* sind tendenziell negative Beschreibungen für den Fremden, der als Gefahr, als Verräter wahrgenommen wird. Auch diese Erfahrungen sind den Verfassern der Texte nicht fremd.

¹⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Fremde“, 114.

ein kapitalkräftiger Händler ist, der keiner sozialen Schutzbestimmungen bedarf. Diesem *nokri* gegenüber lässt sich im Laufe der Geschichte Israels eine zunehmend distanzierte bis feindliche Haltung erkennen.¹⁷ Im Hintergrund steht die Erfahrung der assyrischen und babylonischen Invasions- und Deportationspolitiken. Diese bedrohten mit ihren polytheistischen Anschauungen die Identität Israels. Der *nokri* steht für ungerechten Reichtum, Götzendienst und soziale wie kulturell-religiöse Okkupation. Diese „Fremden“ werden nachgerade gehasst.

Die Abgrenzung gegenüber diesen *nokrim* führt aber keinesfalls zum Verlust des universalen Anspruchs Israels zur Veränderung der Welt. Dies bezeugt die nachexilische Erzählung des Jona, der das assyrische Ninive zur Umkehr zu Gott bewegte. Diese Umkehr ist wichtiger als die Zugehörigkeit zum Volk Israel. Dies belegt auch die Erzählung von Ruth, die sich selbst als *nokrija*, als Angehörige einer fremden politischen Macht, bezeichnet (2,10). Entscheidend für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes sind Treue zu Gott und ethisches Verhalten. So kann Ruth zur Stamm-Mutter des Jesus von Nazareth werden (Mt 1).

MIGRATION ALS ORT PRAKTISCHER THEOPHANIE

Einen Höhepunkt der Fremdengesetzgebung bildet die Sozialordnung des Deuteronomium. Diese holt den Fremden aus seiner Armenrolle. Migrationspolitik ist demnach Sozialpolitik. So muss der Zehnte, üblicherweise an den Tempel abzuliefern, jedes dritte Jahr vor Ort zur Ernährung der Fremden, Witwen und Waisen eingesetzt werden – und zwar nicht als Almosen, sondern als Rechtsanspruch auf Lebensunterhalt.¹⁸ Auch Flüchtlinge müssen in Israel aufgenommen werden: Wenn ein fremder Sklave, aus welchen Gründen auch immer, seinem Herrn entflieht, darf er nicht nur nicht ausgebeutet werden, sondern darf sich selbst den Ort aussuchen, an dem er wohnen will (Dtn 23, 16-17). Zahlreiche solcher Gesetze sollen eine Gesellschaft ohne Arme entstehen lassen, in der auch Fremde und Flüchtlinge gleichberechtigt behandelt werden. Fremde haben auch – wie Witwen und Waisen – von Rechts wegen teil am den Festen im Jerusalemer Heiligtum (Dtn 16,11.14; Ex 20,10; Dtn 5,14). Erst in diesem gemeinsamen Feiern, dessen Zentrum das freudige Mahl ist, ist die geschwisterliche Gemeinschaft vor Gott vollständig. Soziale Barrieren sind beseitigt und es muss keine Fremden und Bedürftigen mehr geben.

Diese Verantwortung gegenüber dem Fremden wird „Liebe“ genannt und beschreibt konkretes Handeln. Das Gebot der Nächstenliebe findet sich im Alten Testament in zwei Gestalten. In Lev 19,18 bezieht es 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

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. N. LOHFINK, *Armut in den Gesetzen des Alten Orients und der Bibel*, in: „Studien zur biblischen Theologie“ (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 16), Stuttgart 1993, 239-244; BRAULIK, *Eine Gesellschaft ohne Arme*.

Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen.“

Fremdenliebe wird im AT auch als Nachahmung Gottes verstanden. Sie zeigt sich praktisch in der Verantwortung für das Wohl und die Würde jedes Menschen und in Recht und Gerechtigkeit. Im Vollzug dieser Praxis lässt sich Gott erkennen. So kann diese Art der Liebe zum Fremden zum Ort der Theophanie werden. Im Fremden begegnet dem Einheimischen Gott. Und umgekehrt kann der Fremde erfahren, wie Gott handelt.

MIGRATIONSTHEOLOGIE ALS HERMENEUTIK DES NEUEN TESTAMENTS

Die Schriften des Neuen Testaments sind nicht im Kontext von Flucht, Vertreibung und Exil entstanden. Aber wie die Verfasser des Alten, sind auch die des Neuen Testaments mit Katastrophen und Erfahrungen des Ausschlusses, der Diaspora und der Fremdheit konfrontiert. So lassen sich die Evangelien nicht verstehen ohne die Zerstörung des Tempels, die auch für die Judenchristen eine religiöse Tragödie darstellte.¹⁹ Hinzu kamen Bedrohung, Verfolgung und Massen-Kreuzigungen durch die römische Imperialmacht. Der Krieg war verloren, tausende junge Männer verschleppt, Frauen vergewaltigt. Auch die Evangelien entstehen im Kontext von Katastrophen. Die späteren Texte entstanden in Kontexten der Diaspora, in der sich die ersten jüden- wie heidenchristlichen Gemeinden vorfanden. Beim Deuten dieser Erfahrungen von Not, Leid, Fremdheit und Ausschluss wird wie immer zurückgegriffen auf die migrationstheologischen Deutetraditionen der Vorfahren. Erneut ermöglichen die Erfahrungen des Volkes Israel Orientierung und Hoffnung für die schwierige politische Gegenwart. Jesus von Nazareth bringt in bezug auf Migration demnach nichts Neues, setzt aber zur Auslegung der Tradition in der Gegenwart eine Deutetradition des AT normativ: Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und die Verantwortung für die Armen und Fremden sowie eine gerechte Gesellschaft – und dies im Kontext des Zentrums seiner Theologie, der Reich Gottes Theologie (vgl. Mk 1,14).

So lässt Lukas das Leben des Jesus von Nazareth an der sozialen Peripherie einer fremden Stadt beginnen. Die religiöse und soziale Veränderung beginnt nicht im politisch und religiösen Zentrum der Macht, sondern an dessen Rand. Das Motiv von Jesu Geburt in Bethlehem, sein Leben in Galiläa – also am Land bei den einfachen, armen Leuten – bestätigt die Erfahrungen Israels und führt sie konsequent weiter. Er verkündet seine Botschaft als Wanderprediger in Galiläa und wird als Heimatloser beschrieben (Lk 9,58).

¹⁹ Darauf macht der Theologe Ton Veerkamp immer wieder aufmerksam, T. VEERKAMP, *Autonomie und Egalität: Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift*, Berlin 1993; DERS., *Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung*, Hamburg 2012.

Matthäus wiederum greift auf das Motiv der Flucht nach Ägypten zurück, aus dem auch Jesus geholt werden muss (Mt 2, 13-15). Damit wird nicht nur bestätigt, dass Jesus zuinnerst mit Israel verbunden ist, auch die Parellele mit Moses ist offenkundig. Zugleich kann damit auch Ägypten so zum Ort möglicher Befreiung werden. Denn Jesus überschreitet die Grenzen Israels und kann zum Messias der Völker werden, die auf diese Weise ihren Weg zum Gott Israels finden. Nicht zuletzt wird erneut an einem Flüchtling Gottes Wirken erkennbar.²⁰

Die Heimatlosigkeit des Jesus von Nazareth wird auch für seine Jünger zur Verpflichtung und Voraussetzung, um das Reich Gottes verkünden können. Das Selbstverständnis als „Fremde“ und „Gäste“ auf Erden (Hebr 11,13; 1 Petr 2,11) gehört zum Selbstverständnis der ersten Christen ebenso wie die Erfahrung der Diaspora. Durch Christus aber sind nun auch Heiden im Reich Gottes nicht mehr „Fremde ohne Bürgerrecht“, sondern „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (Eph 2,19).

Auch die Weltgerichtsrede in Matthäus 25 steht in der Tradition der theologisch begründeten Verantwortung für den Fremden (z.B. Jes 58,7). Die Treue zu den Sozialgesetzen Gottes wird zum entscheidenden Maßstab der Treue zu Gott und darin zum spirituellen Begegnungsort mit Christus selbst.

Durch Jesus von Nazareth sind auch die Heiden zu Schülern (= Jüngern²¹) der Sozialordnung Gottes geworden. Nach Ostern und mit Paulus sowie der Apostelgeschichte haben die „Heidenvölker“ Anteil am Gott Israels. Paulus, der erste „international“ wandernde Apostel, erinnert sich „in Christus“ (d.h. indem er dessen Praxis folgt) der Einheit der Menschheit in aller Verschiedenheit (Gal 3,28; Kol 3,10-11). Die Apostelgeschichte bezeugt, dass es ohne Migration keine Mission gegeben hätte und das Christentum eine kleine judenchristliche Gruppe geblieben wäre.

MIGRATION ALS AUFBRUCH DER MENSCHHEIT ZU GOTT

Bedeutet nun die hohe Relevanz, die Migrationserfahrung für den biblisch begründeten Glauben hat, dass Sesshafte keinen Zugang zu Gott finden können?

Ich denke nicht. Katastrophenerfahrungen, Verletzbarkeit, Opfer-sein, Not, Erfahrungen von Ohnmacht und Auslieferung, von Fremdheit und Ausschluß kennen auch Sesshafte. Migrationstheologie macht diese urmenschlichen Erfahrungen deutlicher sichtbar und hilft besser zu verstehen, welche Chancen dies birgt: am Leid zu lernen und zu wachsen in Gottestreue und in der Praxis von Liebe und Gerechtigkeit.

²⁰ Vgl. T. SÖDING, *Das Refugium des Messias. Die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten*, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 44(2015), 343-354.

²¹ Die *Mathetes* sind die Lernenden.

Dennoch stehen Sesshafte – vor allem in Europa – vor einem anderen hermeneutischen und damit auch praktischen Problem im Umgang mit den biblischen Texten. Als technokratisch-ökonomischer Machtblock ist Europa eher auf der Seite Ägyptens und Babylons zu finden als auf der Seite der Migrant*innen. Dabei ist zudem noch zu unterscheiden zwischen den reichen Ländern Europas im Westen und den wirtschaftlich zwar aufholenden, aber im Vergleich immer noch ärmeren Ländern Osteuropas und deren spezifisch historischem, d.h. kommunistischem Erbe.

Generell lässt sich sagen: Wohlhabende, sesshafte Europäer, insbesondere im Westen, können sich die Migrationstheologien der Bibel nicht unmittelbar aneignen und sich über individuelles Leid trösten lassen. Sie sind aufgefordert, „ägyptische“ und „babylonische“ Strukturen im Imperium Europa - die auch den Armen in diesem Reich schaden - zu verändern, ehe es zusammenbricht. Sie sind aufgefordert zu teilen. Die Migrant*innen, die an die Tore Europas klopfen, erinnern daran in bedrängender Weise – denn sie sind die Erben jener europäischen Epoche des Kolonialismus, die nun ihren Teil des Wohlstandes einfordern und von dessen Folgen Europa immer noch profitiert. Für den Osten und Süden Europas wird hier noch eine eigene Migrationstheologie zu entwickeln sein, da auch viele dieser Regionen in gewissem Sinne Opfer imperialistischer, kolonialistischer und totalitärer Geschichte sind und bis heute den Preis zahlen für diese Geschichte. Bibeltheologisch gesehen würde dies aber keinesfalls die migrationsfeindliche Politik, wie sie sich aktuell in Ländern wie Ungarn, Tschechien oder Polen hohe Zustimmung findet, rechtfertigen, sondern vielmehr wären gerade die osteuropäischen Staaten mit ihren Leidens- und Opfergeschichten für ein vertieftes Verständnis der Lage der Migranten prädestiniert und zur Solidarität mit ihnen fähig. Denn die biblische Erinnerung fordert dazu auf, aus erfahrenem Leid religiös und politisch zu lernen – und nicht dazu, sich in Habitus und Verhalten mit den Aggressoren zu identifizieren.

Selbstverständlich lassen sich die biblischen Erfahrungen nicht 1:1 in die Gegenwart übersetzen. Die konkreten globalen Probleme der Gegenwart können und werden sie nicht lösen. Flucht und Migration, Exil und Diaspora folgen 2016 veränderten Gesetzmäßigkeiten als zu biblischen Zeiten. Eine in Bezug auf Krieg und Waffenhandel globalisierte Welt, transnationale Mobilitäts- und Kommunikationsstrukturen, vernetzte und oligarchische ökonomische und politische Strukturen verlangen heute nach anderen Antworten. Aber die Fülle der theologischen, ethischen und politischen Motive und Kriterien eröffnet Wahrnehmungs-, Denk- und Deutungsmöglichkeiten, die auch heute noch hilfreich sein können.

In gewissem Sinn bieten die biblischen Erinnerungen eine Art „Seh-Hilfe“, aber auch ein „Frühwarnsystem“ für die Gegenwart an. Sie helfen dabei, die sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen von Flucht und Migration zu erkennen; sie warnen vor Katastrophen, die eintreten, wenn man bestimmte Parameter sozialer Ordnung anhaltend vernachlässigt und verletzt. Nicht zuletzt

können sie aber auch Hoffnung stiften, in den größten Schwierigkeiten den Mut nicht aufzugeben und auf einen inneren Sinn der Ereignisse und den Beistand Gottes zu vertrauen.

In der Erinnerung an biblische Erfahrungen könnte Migration ermöglichen, die Zusammengehörigkeit und Einheit der Menschheit zu erkennen und sich auf einen gemeinsamen Lernprozess einzulassen. Migration lädt zur Erkenntnis ein, dass jeder Mensch – unabhängig von Ethnie, Geschlecht, Religion, Kultur – das Ebenbild Gottes ist und daher alle Menschen von gleicher Würde sind. Migration offenbart dabei zugleich die sozialen, rechtlichen und politischen Ungleichheiten und Unrechtsverhältnisse, die dieser Erfahrung zuwiderlaufen: Diese sind heute global zu erkennen. Migration ist damit eine Chance, Zusammenleben in Verschiedenheit, Einheit und Gerechtigkeit neu zu lernen und dafür entsprechende Gesellschaftsstrukturen, eben eine gerechte globale Sozialordnung, zu schaffen. Darin besteht der soteriologische Charakter von Migration.

Flüchtlinge, Migrantinnen und Migranten könnten dann als jene in den Blick kommen, die der Menschheit wie „Botschafter“ dabei helfen, zu Gott aufzubrechen und in das Haus seiner Sozialordnung zurückzukehren.

ABSTRACT

MIGRATION: HOMECOMING TO GOD AND HIS SOCIAL ORDER

According to the teaching of the document *Erga migrantes caritas Christi* “we can therefore consider the present-day phenomenon of migration a significant ‘sign of the times’, a challenge to be discovered and utilised in our work to renew humanity and proclaim the gospel of peace”. The author of the article points to the biblical basis of the ecclesial vision of the phenomenon of migration. It takes up the central narrative of Scripture in both the Old and the New Testament and reinterprets it in the context of the present. Migration is the central place and context in which the fathers and mothers of Jews and Christians have learned faith and theology. Migration is the locus theologicus par excellence: faith-generating and theology-generating place.

Keywords: migration, old testament, new testament, sign of the times

Maciej Ostrowski

Päpstliche Universität Johannes Paul II. in Krakau / Polen

EINE PASTORALTHEOLOGISCHE REFLEXION ÜBER DAS DOKUMENT DES APOSTOLISCHEN STUHLES „IN FLÜCHTLINGEN UND GEWALTSAM VERTRIEBENEN CHRISTUS AUFNEHMEN“

In den letzten Monaten, im Zusammenhang mit der Migrationskrise, die sich in ganz Europa verbreitete, entwickelte sich eine weite Diskussion über die Migrantenfrage. Dieses Problem ist sehr kompliziert und vielseitig. Der Verfasser dieses Referates möchte sich dieser Diskussion als katholischer Pastoraltheologe anschließen. Er ist sich dessen bewusst, dass es nur eine bescheidene Stimme unter vielen Aussagen von Politikern, Journalisten, Vertretern verschiedener staatlicher Institutionen, sowie Wissenschaftlern unterschiedlicher Fachgebiete bedeuten wird. Er möchte auch die Aufmerksamkeit der Diskutanten auf Hinweise der katholischen Kirche lenken, die vielleicht etwas Licht auf die Lösung der äußerst komplizierten Migrantenfrage werfen werden. In der Zeit nach dem 2. Weltkrieg, der höchstwahrscheinlich zu den größten Migrationsbewegungen führte, die die moderne Geschichte vermerkte, äußerte sich die katholische Kirche mehrmals zum Thema der Migration und Migranten. Sie bemühte sich mit der Frage zu beschäftigen, aus dem Standpunkt der katholischen Kirchenlehre, als „Zeichen der Zeit“, zu bewerten und praktische Hinweise anzuführen, nicht nur für die Seelsorge, aber auch für alle Menschen guten Willens, um sie zu lösen. Es begann schon bei der apostolischen Konstitution *Exsul familia* (1952), u.a. durch die Instruktion *De pastoralis migratorum cura* (1969), alljährliche Botschaften des Papstes zum Welttag des Migranten und Flüchtlings und die Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* (2004).¹

Der Verfasser konzentriert sich hier auf ein nicht allgemein bekanntes Dokument der beiden päpstlichen Dikasterien: des päpstlichen Rates für die Migranten und Menschen unterwegs und des Rates *Cor Unum*² unter dem Titel: *In Flüchtlingen und gewaltsam Vertriebenen Christus aufnehmen. Richtlinien für eine Seelsorge*³, das im Jahre 2013 veröffentlicht wurde. Selbst die Tatsache, dass dieses

¹ Die Texte dieser Urkunden sind in einigen Sprachen auf den Internetseiten des Apostolischen Stuhles zugänglich.

² Diese beiden Räte gibt es seit Januar 2017 nicht mehr, und ihre Kompetenzen hat das neue Dikasterium für den Dienst zugunsten der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen übernommen.

³ Deutsche Übersetzung http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/corunum_ge/pubblicazioni_ge/Rifugiati-2013-TED.pdf (Zugriff: 12.03.2017).

Dokument von zwei Institutionen des Apostolischen Stuhles herausgegeben wurde, betont die Bedeutung dieser Frage und erhebt ihren Wert. Auch der Titel selbst deutet die Begrenzung dieser weiten Migrantenfrage nur auf diese Personen, die ihr Land als Vertriebene oder Flüchtlinge verlassen haben. Es scheint, dass der Apostolische Stuhl auch betonen möchte, dass heutzutage gerade diese Gruppe, besondere Aufmerksamkeit unter allen anderen Migrationsbewegungen verdient. Sie ist nämlich größerer Gefahr ausgesetzt und demnach benötigt sie größere Fürsorge.

Die aktuelle heftige sozial – politische Diskussion und die Verwirrung in der Migrantenfrage kommt unter anderen von einer fehlenden, klaren Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Migration. Es sollte eingestanden werden, dass eine solche Unterscheidung nicht immer einfach sei. Selbst das zitierte Dokument über die Flüchtlinge bemerkt, dass dieses Phänomen sehr kompliziert sei, was auch erschwert, erfolgreiche Lösungen zu finden.⁴ Indem wir das Problem sehr allgemein charakterisieren, unter den Menschen, die heutzutage in Europa unterwegs sind, unterscheiden wir die ökonomischen Flüchtlinge. Manche von ihnen suchen nach besseren Lebensbedingungen, im Sinne eines höheren Lebensstandards, Ausbildung und Gewinnen von seiner Arbeit. Die anderen wandern aus, weil in ihrer eigenen Heimat die minimalen Daseinsmittel fehlen. Andere haben wiederum aufgrund der Militärkonflikte eigene Häuser, Werkstätten und Felder verloren. Es gibt auch Menschen, die mit ihren Familien zusammen sein möchten und deren Verwandte sich schon in einem anderen Land angesiedelt haben. Letztendlich gibt es Migranten, die mit Gewalt aus dem eigenen Land vertrieben worden sind oder vor Gewalt fliehen. Ihnen allen droht eine ernste Gefahr, auch der Tod, falls sie nach Hause zurückkehren möchten. Es gibt auch welche, die von den Naturkatastrophen, wie z.B. Erdbeben, Überschwemmungen oder Dürren, zur Flucht gezwungen wurden. Auch sie haben keine Chance auf das Weiterleben in der eigenen Heimat. Aufgrund dessen ist es einfach festzustellen, dass manche Migrantengruppen sich in einer Zwangssituation befinden, die anderen jedoch entscheiden sich selbst, das Haus zu verlassen. Um dieses Bild zu vervollständigen, müssen hier noch die Aktivitäten der Menschenschmuggler hinzugefügt werden, die zur Ausreise ermuntern oder direkt den Menschenhandel betreiben. Unter diesen Menschenmengen findet man – gewiss einen kleinen Anteil – Vertreter der terroristischen Gruppen. Gerade sie beunruhigen am meisten die Menschen, die dieses Phänomen in den Zielländern beobachten.

Nach dieser notwendigen Einführung, wird sich der Verfasser jetzt mit dem Wesen der ihn interessierenden Frage befassen. Er wird sich mit den gewählten, nach ihm wesentlichsten theologischen Zusammenhängen der Kirchenlehre beschäftigen, die das oben erwähnte Dokument beinhaltet. Wir finden sie vor allem in der Einführung und in ihrem ersten Teil. Andere Teile des Dokuments beziehen sich im geringen Maße auf die theologischen Voraussetzungen. Sie enthalten

⁴ Nr. 1.

eher eine Beschreibung der gegenwärtigen Flüchtlingsschicksale oder der Lage der gewaltsam Vertriebenen, sie beziehen sich auf zivile, rechtliche Entscheidungen, und zum Schluss präsentieren sie auch die Verpflichtungen, die der Staat und die Gesellschaft tragen. Sie skizzieren zwar die Aufgaben der Kirche in der Seelsorge und hier übergreifen sie die theologischen Fachgebiete. Der Verfasser beabsichtigt nicht, den ganzen Text zu kommentieren, denn es würde die Rahmen dieser Vorlesung überschreiten.

Die theologische Voraussetzung, die im Text präsentiert wurde, beruht auf den biblischen Quellen, auf der Tradition und der kirchlichen Soziallehre.⁵ Außerdem sollte betont werden, dass der analysierte Text eine Aktualisierung eines früheren Dokuments ist, nämlich aus dem Jahr 1992, unter dem Titel „Das Problem der Flüchtlinge, eine Herausforderung der Solidarität“.⁶ Zwar beschäftigt sich der von uns analysierte Text mit einer engen Gruppe – der Flüchtlinge und gewaltsam Vertriebenen – jedoch kann man seine Lehre, mit bestimmten Vorbehalten, auf alle Kategorien der Migranten beziehen.

DEFINITION VON FLÜCHTLINGEN UND GEWALTSAM VERTRIEBENEN

Wie wir schon vorher bemerkt haben, ist es von Bedeutung, die Migrantengruppe, auf der wir unsere Aufmerksamkeit konzentrieren möchten, klar zu bezeichnen. Der Titel dieses Dokuments spricht von Flüchtlingen und gewaltsam Vertriebenen. An dieser Stelle führen wir sein Fragment an: „[...] Doch da sind jene, die aufgrund von Verfolgung, Naturkatastrophen, Umweltkatastrophen und anderen Faktoren, die zu extremen Schwierigkeiten, auch zu Gefahr für das eigene Leben führen können, gezwungen sind fortzugehen. Andere beschließen, ihr Heimatland zu verlassen, weil sie es sich nicht länger erlauben können, in Würde dort zu leben. Daneben existieren jene, die im Ausland ganz einfach bessere Chancen für ihr Leben finden wollen“.⁷

Hier lässt es sich bemerken, dass die Autoren ziemlich allgemein die Gruppe definieren, die im Mittelpunkt ihrer Betrachtungen steht. Andererseits geben sie zu, dass eine Unterscheidung verschiedener Migrantengruppen schwierig sei und es „Misch-Strömungen“ von Migranten gäbe. Das ist ein gewisser Nachteil dieses Textes, der doch durchaus präziser sein sollte. Aus den Zusammenhängen der anderen Punkte darf man jedoch schließen, dass es sich um Migranten handelt, die unter einem bestimmten Druck stehen, demnach gezwungen sind, durch objektive oder subjektive Faktoren, auszuwandern oder aus der Heimat zu fliehen.

⁵ Nr. 5.

⁶ Vgl. Präsentation des Dokuments und Nr. 35. Das Dokument: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19920625_refugees_it.html (Zugriff: 12.03.2017).

⁷ Nr. 1.

Manche von ihnen wurden geradezu übersiedelt oder vertrieben, von verschiedenen menschlichen Kräften oder Naturkatastrophen. In diesem Sinne stimmt diese Formulierung mit der Definition der Genfer Konvention aus dem Jahre 1951 überein: als Flüchtling wird der anerkannt, der „[...] aus der begründeten Furcht vor Verfolgung aus Gründen der Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen seiner politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit er besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will; oder der sich als staatenlos infolge solcher Ereignisse außerhalb des Landes befindet, in welchem er seinen gewöhnlichen Aufenthalt hatte, und nicht dorthin zurückkehren kann oder wegen der erwähnten Befürchtungen nicht dorthin zurückkehren will“.⁸

Der Verfasser dieses Referates hat auch eine interessante Definition der Flüchtlinge mitbekommen, die in offiziellen Dokumenten nicht veröffentlicht wird und die in den Kommentaren der Spezialisten auch nicht vorkommt. Sie stammt von einem langjährigem Beobachter des Migrationsphänomens, und demnach sollte sie auch erwähnt werden. Seiner Meinung nach, die charakteristische Eigenschaft eines Flüchtlings bestehe darin, dass er nicht allzu weit von seinem Land entfernt sei. Er möchte nämlich, wenn die Bedingungen es nur erlauben, in seine Heimat zurückzukehren. Jene praktisch bezogene Definition kann ein nützlicher Hinweis beim Beschreiben der uns interessierenden Frage werden. Es entsteht demnach eine begründete Frage, ob man als Flüchtlinge solche Personen bezeichnen können, die sich von ihrem Land hundert oder tausend Kilometer entfernen und nicht vorhaben, in ihr Land zurückzukehren? Man sollte sie eher als Migranten nennen, die nach besseren Lebensbedingungen suchen, oder direkt als ökonomische Migranten bezeichnen. Nebenbei sollte an dieser Stelle bemerkt werden, was auch diese These begründen könnte, dass viele europäische Regierungen (auch die polnische) eher dazu nicht neigen, Flüchtlinge aufzunehmen, die aus Konfliktgebieten kommen. Er meint, es sollte den Bewohnern dieser Ländern vor Ort geholfen werden, damit sie in ihren Häusern bleiben können. Man sollte sich eher auf politischen Lösungsmöglichkeiten der Konflikte konzentrieren, um die Gründe der Migration zu beseitigen.

DAS BIBLISCHE GEBOT, AUSLÄNDER AUFZUNEHMEN

Das analysierte Dokument macht darauf aufmerksam, dass schon im Alten Testament in Israel ein Gebot bestand, die Ausländer aufzunehmen, und sie wie die eigenen Mitbürger zu behandeln.⁹ Es wurde in den Fünf Büchern Moses niedergeschrieben, d.h. unter den Texten, die die Grundlage des jüdischen Rechts

⁸ Von den Vereinte Nationen in Genf angenommen, 28. Juli 1951.

⁹ Nr. 19. Man bezieht sich hier auf Lev 19, 34; Dtn 24, 17-22.

bilden. Als ein Argument führt der Verfasser des beseelten Buches die Tatsache an, dass die Israelis auch mal selbst in Ägypten Ankömmlinge waren, die nach entsprechenden Lebensbedingungen zum Überleben suchten. Anfangs kamen sie nach Ägypten, um nach den Lebensmitteln zu suchen. Später wurden sie ins neue Land von ihrem Bruder Joseph geholt, der dort zwar als Sklave verkauft wurde, aber im neuen Land eine hohe Stelle in der Gesellschaft genoss und seine Brüder einladen konnte, damit sie zusammen mit ihm wohnen. Die Lage änderte sich in den weiteren Jahrzehnten. Aus der Familie von Joseph entstand eine zahlreiche Nation, die unterdrückt wurde.¹⁰

Wenn wir heutzutage die Geschichte interpretieren – indem wir die biblischen Ereignisse auf die erwähnten Kategorien von Migranten beziehen – würden wir feststellen, dass die Israelis auch Flüchtlinge waren, die aus ihrem Land durch eine Naturkatastrophe der Missernte und des mit ihr verbundenen Hungers vertrieben worden. Weiter könnte man es als einen Akt der Familienverbindung ansehen.¹¹ In dieser Geschichte findet man auch die Tatsache der Ablehnung der Fremden, der Ankömmlinge, um aus ihnen eine niedrigere Kategorie der Sklaven zu bilden, und das alles aufgrund der wirklichen oder angeblichen Bedrohungen ihrerseits.

Angesichts dieser schwierigen Erfahrungen, die in der Erinnerung des Ausgewählten Volkes eingepägt sind, wie das analysierte Dokument bemerkt, fordert der offenbarte Text, die Ausländer nicht nur aufzunehmen und wie eigene Mitbürger zu behandeln, aber auch ihre Rechte zu respektieren, die Rechte der Fremden, der Ankömmlinge, die dieses Land bewohnt haben. In diesem Dokument wird auch auf die übernatürliche Ursache dieses Handelns aufmerksam gemacht. Dieses Gebot stammt von der Gerechtigkeit, die im biblischen Sinne verstanden wird, als Gehorsam dem göttlichen Recht.¹² Die Gerechtigkeit wird demnach nicht nur als rein menschlicher Akt, häufiger wird sie als entsprechendes Verteilen aller Güter, als Unvoreingenommenheit, Ehrlichkeit, Respektieren der Rechte und gleiches Behandeln aller Menschen verstanden. Zusammenfassend kann folgendes festgestellt werden: obwohl aus der menschlichen Perspektive manche Situationen, in denen man die Fremden nicht aufnimmt, gerechtfertigt sind, verpflichtet uns dagegen das göttliche Recht, sie doch aufzunehmen. Wesentlich ist dabei die übernatürliche Perspektive, die nicht immer mit den menschlichen Bewertungen übereinstimmt.

Es sollte in dem analysierten Dokument auf die Tatsache aufmerksam gemacht werden, dass diese Aufnahme auch angesichts der Bedrohung vom Verlust

¹⁰ Vgl. Ex 1, 8-10.

¹¹ Diese Frage wird sehr deutlich im analysierten Dokument im P.1 artikuliert. Es wird darauf aufmerksam gemacht, dass der Mensch für seine vollständige und harmonische Entwicklung die Familie braucht. Außerdem betont es eine Notwendigkeit, die Grundrechte und Würde jeder Familie, auch einer Flüchtlingsfamilie zu garantieren.

¹² Nr. 19. Man bezieht sich auf Lev 19, 34; Dtn 1, 16; 24, 17; 27, 19.

der Religionsreinheit und Identität der Nation stattfinden muss. Auf diese Weise wurde es von den biblischen Geboten des Rechts verstanden.¹³ Anderswoher weiß man, wie wichtig in der Geschichte des Auserwählten Volkes die Sorge um das Einhalten des Glaubens an den einen Gott Jahwe war. Da Israel von heidnischen Völkern umgeben lebte, bestand immer die Gefahr eines schlechten Einflusses von den heidnischen Religionen, eine Versuchung ihren Glauben nachzuahmen, seinen eigenen Glauben und Kultur zu verschieben und sie durch fremde Vorbilder zu ersetzen. Auf diese Weise würde dieses Volk seine Auserwählung und das Versprechen verlieren, all das, woraus seine Identität bestand.

Die Bedrohung von fremden Einflüssen sollte man nicht durch eine kategorische Ablehnung der Ankömmlinge, sondern dank anderen Mitteln überwinden. Das analysierte Dokument beschäftigt sich nicht weiter mit dieser Frage. An dieser Stelle sollte hinzugefügt werden, dass es sich hier um einen ehrlichen interkulturellen und interreligiösen Dialog handelt. Um einen Dialog, der zu keiner falschen Irenik, zur Verwischung der Unterschiede führen würde, eher zum gegenseitigen Kennenlernen und zur Bereicherung durch die eigenen Werte. Dieser Dialog erfordert eine Offenheit von beiden Seiten – der Gastgeber und der Ankömmlinge. Andererseits indem wir die Frage des Zusammentreffens des Christentums mit anderen Religionen berühren, sollte man danach streben, den Glauben unter den Christen zu stärken, damit ihr Glauben sich bei der Konfrontation mit fremden, sogar feindlichen Einflüssen bewahren kann.

DIE WÜRDE DER MENSCHLICHEN PERSON

Ein Argument, das die Kirche verpflichtet, sich um die Flüchtlinge und gewaltsam Vertriebene zu kümmern, ist die Überzeugung von der Würde jeder menschlicher Person. Es entspringt von der Lehre, die schon im ersten offenbarten Buch enthalten ist, wo geschrieben steht, dass alle Menschen als Abbild Gottes geschaffen wurden und seine Kinder sind.¹⁴ Demnach besitzt jede menschliche Person einen unschätzbaren Wert, sie ist kostbarer als alle materiellen Gegenstände. Diese Norm bildet eine Grundlage für andere Regeln und Inhalte der kirchlichen Soziallehre. Deswegen auch fühlt sich die Kirche verpflichtet, die Würde jeder Person zu verteidigen. Das Dokument führt die Worte von Benedikt XVI. an: „Jeder Migrant ist eine menschliche Person, die als solche unveräußerliche Grundrechte besitzt, die von allen und in jeder Situation respektiert werden müssen“.¹⁵ Das Verletzen den Menschenwürde, wie es stark in dem von uns analysierten Dokument betont wird, verursacht das Leiden aller Mitglieder der Kirche –

¹³ Nr. 19. Das Dokument bezieht sich auf Lev 7, 3; 13, 6-9.

¹⁴ Gen 1, 26-27.

¹⁵ Nr. 26 zitiert die Enzyklika *Caritas in veritate*, Nr. 62.

des Leibes Christi.¹⁶ Demnach entsteht eine Aufforderung, das alles zu beseitigen, was dieses Leiden verursacht.

Jeder Mensch besitzt das Recht auf würdige Lebensbedingungen, d.h. Unterkunft, Kleidung, Nahrung, Erholung, medizinische Fürsorge, und andere unentbehrlichen Sozialleistungen des Staates gegenüber der einzelnen Person. Daraus kann abgeleitet werden, dass ein Mensch, der in seinem Land kein menschenwürdiges Leben führen kann, unter gewissen Umständen das Recht hat, sich an einen anderen Ort zu begeben.¹⁷ An dieser Stelle erscheint das Problem, wie dieser würdige Lebensstandard bewertet sein sollte. Man darf hier nicht vergessen, dass diese Entwicklung nicht ausschließlich im materiellen Sinne verstanden wird, als „Gleichsetzung des Lebensniveaus aller Völker mit dem Lebensniveau, das heute die reichsten Länder erreicht haben“, sondern auch integral. z.B. als Entwicklung „künstlerischer Begabungen jeder einzelnen Person“. Als den Höhepunkt sehen wir „die Möglichkeit das Recht – die Pflicht zu genießen, nach Gott zu suchen, ihn zu erkennen und in Übereinstimmung mit dieser Erkenntnis zu leben“.¹⁸ Gleichzeitig sollten wir in Erinnerung behalten, dass noch eine bestimmte Form der Armut besteht, d.h. „der Entzug der Grundrechte, besonders des Rechts auf Religionsfreiheit und des Rechts auf wirtschaftliche Initiativen“.¹⁹ Demnach entsteht die nächste Frage, ob das Streben der Migranten nach der Verbesserung der ökonomischen Bedingungen, oder der Wunsch danach, die materiellen Profite der reichsten Länder zu nutzen, in jedem Fall gerechtfertigt ist. Gerechtfertigt ist, mit Sicherheit eine Suche nach solchem Platz in der Welt, wo sie die Grundrechte jeder menschlichen Person nutzen, nach Entwicklung ihrer Begabungen streben und das religiöse Leben, in ihrem Glauben pflegen können.

DIE EINHEIT DER MENSCHLICHEN FAMILIE

Ein weiteres Argument, das für die Sorge um Flüchtlinge spricht, ist die Überzeugung von der Einheit der menschlichen Familie. Es entspringt der analogen Quellen. Die ganze Menschheit stammt vom Vater, dem Schöpfer und diese Tatsache deutet darauf, dass sie als eine große Gemeinschaft betrachtet werden sollte. Das analysierte Dokument bezieht sich auf die Lehre des Katechismus, die eindeutig feststellt: „Das Menschengeschlecht bildet aufgrund des gemeinsamen Ursprungs eine Einheit“.²⁰ Diese Wahrheit erklärte schon der Heilige Paulus bei seinem Dialog mit den Heiden, als er die Worte auf dem athenischen Areopag aus-

¹⁶ Nr. 5 und 25.

¹⁷ Nr. 26. Das Dokument bezieht sich hier u.a. auf die Lehre von der Enzyklika JOHANNES XXIII. *Pacem in terris* (I, 2) und auf die konziliare Konstitution *Gaudium et spes* (Nr. 63, 65-66, 84, 87).

¹⁸ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Centesimus annus*, Nr. 29.

¹⁹ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 42.

²⁰ *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 360.

sprach: „Wir sind von seiner Art“ (Apg 17, 28). Demnach darf keine Person, keine Kultur oder kein Volk aus der großen menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden.²¹

Nicht alle Flüchtlinge sind Christen, demnach Mitglieder des Leibes Christi. Wenn es sich um Migranten handelt, die der gleichen katholischen Kirche (man könnte diese Feststellung auf alle christlichen Bekenntnisse ausdehnen) angehören, muss eindeutig betont werden, obwohl sie von verschiedenen Nationen, Generationen und Sprachen kommen²², bilden sie jedoch eine Einheit und sollten sich gegenüber nicht fremd fühlen. Die Verfasser des Dokuments machen, nach Johannes Paul II., darauf aufmerksam, dass „Die Einheit der Kirche nicht daher rührt, dass ihre Mitglieder einen gemeinsamen nationalen oder ethnischen Ursprung haben, sondern aus dem Pfingstgeist, der aus allen Nationen ein neues Volk macht“.²³ Gerade Pfingsten geschah das Wunder des gegenseitigen Verständnisses und Vereinigung von Bewohnern verschiedener Gebieten der Welt, die nach Jerusalem kamen.²⁴ Die Mitglieder der Kirche werden durch stärkere, als nur die natürlichen Bindungen einer menschlichen Familie verbunden. Sie werden auf diese übernatürliche Weise von dem Heiligen Geist verbunden, der ständig in der Kirche und durch die Kirche wirkt. Diese Einheit erfolgt von der Zugehörigkeit zu einem „mystischen Leib“, wobei Jesus Christus²⁵ das Haupt bedeutet, das den ganzen Organismus verbindet, und der sich durch die sakramentale Kommunion²⁶ vertieft. Demnach wird die Kirche – laut einer theologischen Definition – zu „einem Werkzeug, das Menschen verbindet“. In dem analysierten Dokument sollten die Faktoren, die eine horizontale Gemeinschaft der Kirche bilden, eine Grundlage für ihre Berufung werden, die auf Verbreitung der Einheit in der ganzen Welt beruht. Diese Berufung findet heutzutage Anwendung angesichts der sich verbreitenden Migrationsbewegungen, die dazu führen, dass verschiedene Völker sich vermischen, was oft zwischenmenschliche Spannungen verursacht. Diese Berufung verwirklicht sich besonders durch „die Verkündung des Evangeliums der Liebe und des Friedens.“²⁷ Die Kirche darf sich nicht von Situationen, die mit den Migrationsbewegungen verbunden sind, distanzieren, obwohl von ihnen in der gegenwärtigen Welt viele Widersprüche und Spannungen hervorgerufen werden. Die Kirche besitzt die Kraft, die Teilungen zu überwinden und die zwischenmenschlichen Bindungen aufzubauen.

²¹ Nr. 9-10.

²² Vgl. Offb 7, 9.

²³ Nr. 15.

²⁴ Vgl. Apg 2, 5-12.

²⁵ Vgl. 1 Kor 12, 27.

²⁶ Nr. 11-12.

²⁷ Nr. 15 Hier bezieht man sich auf die Botschaft von Johannes Paul II. zum Welttag des Migranten 31. Juli 1992 https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_19920731_world-migration-day-1992.html (Zugriff: 22.12.2017).

Die Verfasser des Dokuments deuten weiter auf die schon seit den Anfängen der Kirche praktizierte Tugend, nämlich die Tugend der Gastfreundschaft, die der Überzeugung entspringt, dass die ganze Menschheit eine Familie darstellt. Sie führen hier einige Texte aus dem Neuen Testament an.²⁸ Sie machen darauf aufmerksam, dass die Aufnahme und Gastfreundschaft gegenüber den Reisenden eine obligatorische Praktik in den christlichen Gemeinden war, die direkt dem Evangelium entspringt und einen wesentlichen Bestandteil in der Haltung jedes Christen bildete. Sie betonen, dass eine wahre Gastfreundschaft nicht nur auf der Aufnahme von Personen beruht, die freundlich für den Gastgeber sind, aber auch solcher, die Schwierigkeiten bereiten, arm oder behindert seien. Die Aufnahme sollte von dem Mitleid gegenüber den Ankömmlingen und von einer würdevollen Behandlung begleitet werden. Sie bemerken auch, dass die von den Christen praktizierte Gastfreundschaft zu positiver Wandlung ganzer Gesellschaften beitrug. Sie führte sowohl zum Entstehen institutioneller Werke, wie z.B. Herbergen für Reisende, Krankenhäuser für Kranke und Pilger, Pflegeheime, als auch zum Wandel der sozialen Beziehungen, indem sie die Verantwortung für die Nächsten erweckte. Nach den Autoren dieses Dokuments sollte auch betont werden, dass selbst die Christen während ihrer Reisen von der Gastfreundschaft abhängig waren und zugleich lernten, wie man sie richtig nutzen kann.

Die Tugend der Gastfreundschaft verlor auch heute nicht an ihrem Wert. Man kann feststellen, dass die reichen Gesellschaften, wohin die Flüchtlinge sich oft begeben, sich in sich selbst verschließen und an Selbstsucht leiden. Deswegen fällt es ihnen vielleicht schwer, die Aufnahme von Migranten zu akzeptieren. Die Aufnahme der Migranten bedeutet mit Sicherheit eine finanzielle und soziale Belastung. Jedoch andererseits bedeutet sie eine Probe, ob wir authentische Christen sind. Auch heute sind die Christen dazu verpflichtet, die sozialen Haltungen im Geist des Evangeliums zu verwandeln. Im Hinblick auf die früheren Feststellungen lässt sich bemerken, dass die Gastfreundschaft einen zweiseitigen Prozess bedeutet. Man muss aber auch den Flüchtlingen, die in ein fremdes Land kommen, die Akzeptanz der lokalen Werte, Gesellschaftsordnung und der dort herrschender Rechte beibringen. Dieser Prozess ist nicht einfach, er erfordert Zeit und Offenheit von beiden Seiten. Die voreiligen Handlungen und fehlende klare Regeln bei der Aufnahme können leider einen großen sozialen Schaden ausrichten.

DIE NACHAHMUNG DER LIEBE GOTTES ZU DEN MENSCHEN

Ein wesentliches Argument für die Aufnahme von Flüchtlingen, das auch von dem analysierten Dokument betont wird, sei die Nachahmung der Liebe Christi. Seine Autoren knüpfen sehr deutlich an die Instruktion des Päpstlichen Rates für

²⁸ Nr. 23-24; Lk 14, 12-14; Apg 16, 15 und 18, 27; Phlm 16-17 und 22.

Migranten und Menschen unterwegs, die schon im Titel selbst diese Wahrheit enthält: „Die Liebe Christi zu den Migranten“.²⁹ Den Ausgangspunkt dieser Argumentation bildet demnach der Bezug zur Liebe Gottes, die Gott allen Menschen, ohne Unterschiede, erweist. Diese Liebe wurde in der Person von Jesus Christus verwirklicht. Sie bildet die Grundlage des Evangeliums und der kirchlichen Soziallehre. Sie wird besonders an die Hilfsbedürftigen gerichtet³⁰, an Ausländer, die sich in einer schwierigen Lage befinden, oder sogar ausgebeutet werden. Die Verfasser erinnern sowohl an die Tätigkeit von Christus selbst, der sich besonders für die Schwachen einsetzte, aber auch an die Lehre, die im Alten Testament enthalten sei, dass Gott eine besondere Sorge den Schwachen widmet und sie nicht ausbeuten und unterdrücken lässt.³¹ In der Einführung in das analysierte Dokument gibt es einen besonderen Punkt unter dem Titel: „Die Liebe der Kirche für Flüchtlinge und andere gewaltsam Vertriebene“.³² Die Kirche ahmt demnach die Liebe Christi nach. Jedes einzelne Mitglied der Kirche, jeder Anhänger Christi, ist zu der gleichen Tat verpflichtet. Die Verfasser betonen, diese Liebe sei an erster Stelle ein Geschenk von Gott für den Menschen, demnach kommt sie von Gott.³³ Sie befähigt den Menschen in ihrem Geiste zu handeln, auch in diesen Momenten, wann es menschlich sehr schwierig zu verwirklichen wäre.

Von den Armen und Leidenden sind die Flüchtlinge und gewaltsam Vertriebene am meisten gefährdet. Gerade sie befinden sich im Zentrum der Aufmerksamkeit von Christus. Von den Leiden der Flüchtlinge, die eine Herausforderung für eine intensive Liebe der Kirche sind, sprachen mehrmals die Päpste.³⁴ Papst Franziskus greift oft dieses Thema auf, es bildet einen Hauptzug seines Pontifikats. Er gab mehrmals praktische Beispiele für sein Interesse am Schicksal der Flüchtlinge.

Im Hinblick auf den Widerstand von den Gesellschaften und Regierungen die Flüchtlinge aufzunehmen, die verschiedene Hindernisse häufen, die nicht zu überschreiten scheinen, ist es wichtig, die theologische Wahrheit zu betonen, dass Gott imstande ist, die entstehenden Barrieren zu überwinden und zu Großmut zu befähigen. Die Großmut ist eine wahre und besondere Kraft, die uns in schwierigen Momenten ermutigt, die von uns besondere Opferbereitschaft verlangen.³⁵ Sie regt uns zum Praktizieren der aktiven Liebe an. Wie wir schon oben betonten, ist es eine selbstlose Liebe, die in erster Reihe nach dem Wohl des Menschen

²⁹ *Erga migrantes caritas Christi*, vom 3. Mai 2004, deutsche Übersetzung: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html (Zugriff: 22.12.2017).

³⁰ Nr. 6; Man bezieht sich hier auf die Enzyklika von BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, Nr. 2.

³¹ Nr. 20; Ex 22, 20-22; Dtn 10, 17-19; 24, 14; Jer 7, 6.

³² Nn. 8-14.

³³ Nr. 6 und 28.

³⁴ Das Dokument bezieht sich u.a. auf die Enzyklika vom JOHANNES XXIII., *Pacem in terris* (1963, Nr. 104-108), Apostolisches Schreiben vom PAUL VI., *Amoris Officio* (1971, Nr. 669).

³⁵ Vgl. BENEDIKT XVI., Enzyklika *Caritas in veritate*, Nr. 1.

sucht, an den sie sich auch richtet. Es könnte manchen Gesellschaften vorgeworfen werden, dass sie zwar Migranten aufnehmen, aber mit einem bestimmten Nutzen rechnen, z.B. billige Arbeitskraft, die es erlaubt, manche Wirtschaftszweige zu erhalten.

An dieser Stelle sollte man endlich betonen, auch im Geiste der Autoren des Dokuments, das sich auf die Lehre von Benedikt XVI. bezieht, dass das Praktizieren der Nächstenliebe den Weg auf das Treffen des Menschen mit Gott öffnet. Und umgekehrt, „wenn wir die Augen auf den Nächsten schließen, blieben wir auch blind auf Gott“.³⁶ Mit Sicherheit fällt es schwieriger, in einer ent-christianisierten Gesellschaft, sich auf Flüchtlinge zu öffnen. Ein Mensch, der in tiefem Verhältnis der Liebe zu Gott lebt, neigt eher dazu, den Migranten zu helfen, auch wenn es seinerseits Opfer erfordert.

DIE ERKENNTNIS UND AUFNAHME CHRISTI

Die Autoren formulieren geradezu das stärkste Argument, indem sie den Gedanken von der Nachahmung der Liebe Gottes und von dem Ausdruck der Liebe zu Christus, durch die Aufnahme von Flüchtlingen weiterführen. Wie schon betont wurde, finden wir es im Titel dieses Dokuments, der gewissermaßen eine Zusammenfassung des ganzen Textes bildet. In den Flüchtlingen und gewaltsam Vertriebenen muss zuerst Christus selbst erkannt werden. Eine klare Erkenntnis bildet eine Grundlage für seine Aufnahme. Es erfordert eine aufmerksame Lektüre des evangelischen Gleichnisses vom Jüngsten Gericht (Mt 25,31-46). Nach den Worten von Christus selbst, identifiziert er sich mit jedem Fremden und Ankömmling. Das analysierte Dokument präsentiert die mehrmals betonte Kirchlehre über Christus, der durch seine Menschwerdung, in bestimmter Weise sich mit jedem Menschen vereinigte. Er nahm die menschliche Gestalt an, um dem Menschen näher zu stehen, sein Schicksal, besonders die schwierigen Momente, zu teilen. Das Dokument führt den Prolog des Evangeliums des Heiligen Johannes an, in dem wir über das Wort lesen, das Fleisch geworden ist und unter Menschen gewohnt hat (N.14). Er knüpft auch an einen ausdrucksvollen Text der Offenbarung des Johannes, der über Christus spricht, „der an die Tür klopft“. Wer die Tür seines Herzens öffnet, wird die tiefste Gemeinschaft mit ihm genießen (vgl. Offb 3,20). Die Aufnahme eines Migranten, sei es ein Flüchtling oder gewaltsam Vertriebener, bedeutet die Aufnahme des Gottes Sohnes, der in ihm präsent ist.³⁷ Diese Tat ist nur für einen tief glaubenden Menschen möglich. Wie wir uns schon in den bisherigen Analysen überzeugen konnten, für einen Christen stehen, beim Lösen der schwierigen Frage der Aufnahme von Flüchtlingen, an erster Stelle Argumente, die nicht so sehr humanitärer Art sind, sondern eher vom Glauben entspringen. Demnach

³⁶ Nr. 8 bezieht sich auf die Enzyklika vom BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Nr. 16.

³⁷ Nr. 13 und 22.

besitzen sie feste Grundlagen und sind den menschlichen Konjunkturen nicht gemäß. Viele anderen angeführten Argumente können auch von Personen akzeptiert werden, die außerhalb des Christentums stehen, oder auch ungläubig sind. Jedoch das Wesentlichste dieser Argumentation enthält sich im evangelischen Denken. Hier finden wir eine Grundlage, die erlaubt, einen Weg in der komplizierten gegenwärtigen Diskussion zum Thema Migranten zu finden.

EINIGE PASTORALE SCHLUSSFOLGERUNGEN

Wie wir schon am Anfang bemerkt haben, möchten wir uns nicht genau mit dem Thema der pastoralen Implikationen beschäftigen. Es würde einige weitere Artikel benötigen. Man darf jedoch nicht die theologischen Analysen unterbrechen, ohne die wesentlichen praktischen Hinweise für die Kirche anzugeben. Darin besteht eben auch die Rolle der Pastoraltheologie. Das analysierte Dokument entwickelt in den folgenden Teilen eine ganze Palette an Hinweisen, sowohl für die Kirche, als auch für die weltlichen Institutionen.

Die Kirche spielt eine erzieherische Rolle gegenüber ihren Anhängern, und indirekt gegenüber der ganzen Welt. Es gehört zum Wesen ihrer Mission, dank dieser Tätigkeit kann die Kirche zur Verbeugung vieler Situationen, die Ursache vieler Migrationskatastrophen sind, beitragen. Auf diesem Gebiet verfügt sie über ein umfangreiches Werkzeug. Das Dokument spricht von einer Vorbeugung, nicht von einer Heilung der Symptome. Diese Vorbeugung heißt eine Festigung der Gerechtigkeit und Solidarität in jeder Umgebung der menschlichen Familie, das Verhindern der zwischenmenschlichen Konflikte. Es wird postuliert, wie es interessant ausgedrückt wurde, eine „Kultur der Solidarität und Wechselbeziehung“ zu gestalten im Gegensatz zu „der Kultur des Misstrauens“.³⁸ Die Kirche könnte auch einen Raum schaffen, um die zwischenmenschlichen Kontakte zu entwickeln und Gelegenheit bieten, zum gegenseitigen Zuhören. Es wird das zwischenmenschliche Kennenlernen und Annäherung fördern und eine Grundlage der gegenseitigen Offenheit bilden. Vorher haben wir schon über die Notwendigkeit einer Gestaltung der Gastfreundschaft-Haltungen gesprochen. Man sollte auch den Menschen beibringen, wie sie die materiellen Güter und die Zeit teilen könnten. Ab und zu wird man auch eine Ungerechtigkeit entpuppen müssen, die zu Konflikten führt. Auf jeden Fall ist es wichtig, die öffentliche Meinung auf die Frage der Flüchtlinge und der gewaltsam Vertriebenen, zu sensibilisieren. Diese Rolle erfüllen u.a. die schon erwähnten zahlreichen kirchlichen Aussagen (Dokumente, Botschaften, Briefe, Reden).

Im weiteren wird auch die Festsetzung der notwendigen Strukturen für die Seelsorge unter den Flüchtlingen (das ermöglicht ihre Anwesenheit in der Kir-

³⁸ Nr. 32 und 42.

che, vielseitige Hilfe und Vermittlung des Evangeliums) genannt. Von Bedeutung ist sowohl das Organisieren von sozial engagierten Gruppen, als auch spezieller Fonds, wie auch Überbrückungsprogramme.

Laut dem analysierten Dokument sollte auch die Notwendigkeit einer Fürsorge um die Leidenden, sowohl im materiellen als auch im geistigen Bereich, erwähnt werden. Insofern die materielle Fürsorge für alle offensichtlich ist, so wird die geistige Fürsorge manchmal sehr schwach betont. Und die Rolle der Kirche besteht, an erster Stelle, in der geistigen Unterstützung des Menschen. Das Leiden der Flüchtlinge und gewaltsam Vertriebenen – an erster Stelle sprechen wir hier von Christen – besteht in der fehlenden Seelsorge, Sakramenten, Wort Gottes und Anwesenheit der Priester. Alle erleben eine geistige Tragödie der Trennung von der Familie, Verlust der Verwandten, Schock aufgrund der erlebten Gewalt oder des Krieges. Diese Menschen, auch die keine Christen sind, sollte die Kirche geistig trösten.

Der Verfasser dieses Beitrags konzentrierte sich auf einem Kommentar zum ersten Teil des Dokuments *In Flüchtlingen und gewaltsam Vertriebenen Christus aufnehmen*. Auf diese Weise wollte er die theologischen Grundlagen für die Lösung der Migrantfrage hervorheben, besonders auf die Kirchenlehre aufmerksam machen, die uns auffordert, sich zu öffnen und die Flüchtlinge aufzunehmen. Er ist sich dessen bewusst, dass er nicht alle enthaltenen Inhalte ausgeschöpft hat. Trotzdem hofft er, zum tieferen Studium, sowohl der theologischen Teile, wie auch der weiteren Kapitel dieses Dokuments, ermuntert zu haben, da es einen umfangreichen Stoff zum Nachdenken anbietet, nicht nur für Theologen und Seelsorger, aber auch für andere Institution, die diese Frage auch betrifft. Es ist hier unter anderen die Rede von der Lage der gegenwärtigen Flüchtlinge, verschiedener Gruppen, ihren Rechten und Pflichten, von den Aufgaben der Seelsorge und der staatlichen Institutionen. Die erwähnten Probleme werden sehr oft marginalisiert, trotzdem sind sie sehr wichtig: Opfer des Menschenhandels, sexuell missbrauchte Personen, Opfer des Zwangsarbeit, Kinder – Soldaten, Staatslose oder innerlich vertriebene Personen.

ABSTRACT

PASTORAL-THEOLOGICAL REFLECTION ON THE DOCUMENT OF THE HOLY SEE “WELCOMING CHRIST IN REFUGEES AND FORCIBLY DISPLACED PERSONS”

The author analyses and provides commentary on a relatively unknown document issued by the Holy See “Welcoming Christ in Refugees and Forcibly Displaced Persons”. He focuses solely on theological aspects leaving out the others and indicates the necessity of distinguishing forcibly displaced persons and refugees from migrants of other categories, for instance economic migrants. The author shows Biblical texts and these elements of Catholic social teaching which have been recalled by the editors of the document and

which call to welcome and take care of refugees and forcibly displaced persons. Among them, teaching on human dignity of each human person, unity of entire human family, imitating God's love for each human person, and finally, Christian hospitality are the most important. Further, the most significant evangelical reason for welcoming strangers is recognizing Christ alone in them. Thus, bringing to life this what is implied by all these reasons deeply rooted in the faith is its practical verification. In commentaries on passages of the document the author refers to characteristic contemporary situations of welcoming migrants interpreting them in the light of the theology. In conclusion, he formulates some pastoral recommendations for the Catholic Church.

Keywords: migrants, refugees, forcibly displaced persons, theological reasons for welcoming migrants

Michaela C. Hastetter

Internationales Theologisches Institut Trumau / Österreich

NEUE HERAUSFORDERUNGEN IN DER TAUFPASTORAL ANGESICHTS DER FLÜCHTLINGSSTRÖME

PROBLEMSKIZZE

Taufpastoral gehört gemeinhin nicht zu den Topthemen des ORF oder der Tagesschau der ARD. Am 25. Februar 2016 wurde jedoch erstmals ein Bericht mit taufpastoralen Implikationen ausgestrahlt, der von einer Massentaufe in einem städtischen Hamburger Schwimmbad berichtet, die der Pastor einer iranischen Gemeinde dort vorgenommen hatte. An dem Tag waren es über 70 Täuflinge, mit 600 Taufen würde allein noch für 2016 gerechnet.¹ In dem Bericht der Tagesschau wurde auch auf spezifische Fragen der Sakramentenpastoral im Falle dieser aus dem Iran stammenden Taufbewerber mit muslimischen Hintergrund eingegangen: „Bevor jemand in der persischen Gemeinde getauft wird, muss er einen mehrmonatigen Glaubenskurs durchlaufen. Dort stehen die Bibel und das christliche Jahr auf dem Stundenplan, dazu aber auch die deutsche Sprache. Nicht jeder wird danach getauft, meint der Pastor: ‚Wenn ich den Eindruck habe, dass jemand nicht von Herzen glaubt, dann muss er den Kurs eben noch mal machen.‘ Die meisten Täuflinge aber blieben nach ihrem Glaubenswechsel aktive Mitglieder der Gemeinde.“² In diesem Statement der Tagesschau wurden somit die Taufvorbereitung und die Prüfung der Taufbewerber, die Rolle des freikirchlichen Pastors als Begleiter in Bezug auf die Unterscheidung Taufmotivation wie auch die Eingliederung nach der Taufe in die Gemeinde angesprochen. Von den Paten ist hier allerdings keine Rede.

Auf die Tagesschau folgten weitere Fernsehberichte zur Konversion von Flüchtlingen zum Christentum. Nur ein Monat später hat das ORF das Thema aufgegriffen und berichtete am 30. März 2016 von 300 Taufbewerbern aus muslimisch geprägten Kulturen in Wien und über Richtlinien für die Vorbereitung der Taufbewerber inklusive den Inhalten des Taufunterrichts.³ In der Sendung des ORF vom 11. April 2016 wird neben Zahlen und Taufinhalten explizit auch die Begleitung erwähnt. „Von entscheidender Bedeutung“ für die Integration in die

¹ C. DREXL, *Flüchtlinge konvertieren zum Christentum. Glaube, Zweifel, Verantwortung*. Tagesthemen vom 25.2.2016, in: <http://www.tagesschau.de/inland/taufe-101.html> (Zugriff: 26.2.2016).

² DREXL, *Flüchtlinge konvertieren*.

³ Vgl. die Sendung im ORF *Immer mehr Flüchtlinge lassen sich taufen* vom 30.03.2016, in: <http://religion.orf.at/stories/2765548/> (Zugriff: 4.7.2016).

christliche Gemeinde „sei die entsprechende fachliche und spirituelle Begleitung der Katechumenen und Konvertiten.“⁴ Weitere Medienberichte folgten.⁵

Das Anwachsen von Taufbewerbern (alle Personenangaben werden in geschlechtsneutralem Sinn verwendet) aus muslimisch geprägten Kulturen kristallisiert sich mehr und mehr zu einem neuen Zeichen der Zeit heraus, das pastoral-theologisch bislang noch nicht hinreichend reflektiert worden ist.⁶ Mit dem folgenden Ausführungen sollen neue Herausforderungen in der Taufpastoral aufgrund der Flüchtlingskrise unter besonderer Berücksichtigung der Katechumenatsbegleiter und Taufpaten erörtert werden, die den Taufbewerbern mit muslimischen Kulturhintergrund auf ihrem Weg zur Taufe zwar am nächsten stehen, aber weder in Statistiken auftauchen noch im wissenschaftlichen Diskurs beachtet worden sind.⁷ Zunächst seien einige Zahlen zu den Erwachsenentaufen in Österreich genannt, um dann nach einer kurzen Sichtung von bereits bestehender Literatur von maßgeblichen Stellen in Österreich auf die besondere Anforderungen und Herausforderungen für Katechumenatsbegleiter und Paten angesichts einer differenzierten Sicht auf verschiedene Typen von Taufbewerbern näher einzugehen.

ZAHLEN UND FAKTEN

In der Presseerklärung zur Frühjahrsvollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz von 2016, die vom bis 10. März in Linz tagte, stand das Thema der Flüchtlinge⁸ an erster Stelle, was auch mit Zahlen belegt wurde. Darin heißt es unter anderem: „Fast 800.000 Menschen sind seit September auf ihrem Weg in andere Länder durch unser Land gezogen. Knapp 90.000 Asylanträge wurden 2015 in Österreich

⁴ Vgl. die Sendung im ORF *Mehr Flüchtlinge wollen sich taufen lassen* vom 11.04.2016, in: <http://religion.orf.at/stories/2767894/> (Zugriff: 4.7.2016).

⁵ Vgl. den Report *Muslimische Konvertiten* im ORF vom 5.7.2016, in: <http://tvthek.orf.at/program/Report/11523134> (Zugriff: 8.7.2016). Hier wird von gut 120 muslimische Flüchtlingen berichtet, die unter Verfolgung alles verlassen hätten und sich derzeit in Linz auf die Taufe vorbereiteten. Der Taufkurs „Basiswissen für Neochristen“ würde ein Jahr dauern, iranische Asylbewerber hätten schon in ihrer Heimat Kontakt mit christlichen Freikirchen gehabt, wollten aber jetzt katholisch werden.

⁶ Unter dem Aspekt „Christsein in der Flüchtlingszeit“ rekurriert auf das „Lesen der *Zeichen der Zeit*“ P.M. ZULEHNER, *Entängstigt euch! Die Flüchtlinge und das christliche Abendland*, Ostfildern ³2016, 90.

⁷ Die einzige pastoraltheologische Auseinandersetzung mit dem Thema ist ein Aufsatz in der „Herder-Korrespondenz“ von F. KÖRNER, *Selbstlosigkeit ist gefragt: wenn muslimische Flüchtlinge um die Taufe bitten*, in: „Herder Korrespondenz“ 70(2016), 26-30;

⁸ Als Flüchtlinge gelten nach der Genfer Flüchtlingskonvention Personen, die „aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befinde[n] dessen Staatsangehörigkeit sie besitz[en], und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen [können] oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen [wollen]“ (UNHCR, *Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 28. Juli 1951*, in: http://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2017/03/Genfer_Fluechtlingskonvention_und_New_Yorker_Protokoll.pdf (Zugriff: 27.2.2018).

gestellt. Vor diesem Hintergrund hat sich auch die kirchliche Flüchtlingshilfe laufend verstärkt.⁹ Während die Flüchtlinge und die kirchliche Hilfeleistung diesbezüglich zahlenmäßig relativ gut erfasst sind, gestalten sich Auskünfte zu Taufbewerbern und ihren Begleitern als sehr viel unzugänglicher. Das Österreichische Pastoralinstitut hat auf seiner Homepage eine Aufstellung der erwachsenen Taufbewerber (ab 14 Jahre) nach Diözesen veröffentlicht, die aber nichts über die Herkunftsländer der einzelnen Bewerber aussagt. Dennoch kann schon hier vor allem in den östlichen Diözesen des Landes, die besonders von der Flüchtlingsproblematik betroffen sind, ein deutlich steigender Trend vermerkt werden: 2011 waren es 237, 2012 waren es 247, 2013 waren es 322, 2014 waren es 305, 2015 waren es 323 Erwachsenentaufen, 2016 bereits 433.¹⁰ Die Spitzenzahl von 863 Taufen in Österreich im Jahr 2017 wird vermutlich nicht mehr erreicht, dennoch sind für Ostern 2018 immerhin noch 567 Erwachsenentaufen geplant.¹¹ Was die Herkunftsländer der erwachsenen Taufbewerber betrifft, steht der Iran an erster Stelle, gefolgt von Afghanistan, Österreich, Irak, Deutschland, Slowakei, Syrien, China und anderen Ländern.¹² Seit 2016 machen die Hälfte der Katechumenen Taufbewerber aus muslimisch geprägten Kulturen im Asylverfahren aus, Tendenz steigend.¹³ Die meisten davon sind junge Menschen im Alter zwischen 20 und 40 Jahren, zwei Drittel davon sind Männer.¹⁴ Inzwischen machen Katechumenen mit muslimischen Hintergrund etwa 70% der erwachsenen Taufbewerber aus.¹⁵ Linz hat im Vergleich zu Wien zwar weniger Taufen, 2018 rechnet man mit 100 Personen, aber die Verteilung der Herkunftsländer ist dieselbe wie in Wien: An der Spitze stehen auch hier Iran und Afghanistan.¹⁶

⁹ ÖSTERREICHISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Presseerklärung zur Frühjahrsvollversammlung 2016*, in: <http://www.bischofskonferenz.at/2016/presseerklarungen/presseerklarungen-zur-fruehjahrsvollversammlung-2016> (Zugriff: 4.7.2016), hier wörtlich weiter: „Zentral dabei ist das Wirken der Caritas, die sich auf das kirchliche Netz (Pfarren, Diözesen, Orden) und das freiwillige Engagement vieler aus Kirche und Zivilgesellschaft stützen kann. So sind derzeit knapp 9.000 Asylwerber in Caritarsquartieren im Rahmen der Grundversorgung untergebracht. Das sind rund 10 Prozent aller Grundversorgungsplätze, wofür vielfach kirchliche Gebäude genutzt werden. Rund 32.000 Personen werden von der Caritas mobil betreut, sodass derzeit insgesamt knapp 41.000 Menschen – somit fast jeder zweite Asylwerber in Österreich – von der kirchlichen Caritas betreut werden.“

¹⁰ Vgl. <https://www.erzdioezese-wien.at/site/home/nachrichten/article/62572.html> (Zugriff: 21.02.2018).

¹¹ <https://www.erzdioezese-wien.at/site/home/nachrichten/article/63601.html> (Zugriff: 21.02.2018).

Zu den katholischen Taufen insgesamt in Österreich nach Diözesen vgl. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/304816/umfrage/katholische-taufen-in-oesterreich-nach-dioezesen/> (Zugriff: 21.02.2018).

¹² Vgl. <https://www.erzdioezese-wien.at/site/home/nachrichten/article/63601.html> (Zugriff: 21.02.2018).

¹³ Vgl. <http://religion.orf.at/stories/2765548> (Zugriff: 26.02.2018).

¹⁴ Vgl. <https://www.erzdioezese-wien.at/site/home/nachrichten/article/63601.html> (Zugriff: 26.02.2018).

¹⁵ Vgl. die Aussage von Walter Krieger in: <https://de.zenit.org/articles/oebk-publiziert-neuen-leitfaden-zum-thema-katechumenat/> (Zugriff: 5.3.2018).

¹⁶ Vgl. <https://www.erzdioezese-wien.at/site/home/nachrichten/article/63601.html> (Zugriff: 26.02.2018).

Diözese	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
Wien	87	96	137	112	131	265	200
Eisenstadt	4	7	10	29	40	35	30
St. Pölten	11	14	10	9	22	35	25
Linz	41	51	47	43	79	190	100
Salzburg	34	23	34	23	37	51	45
Innsbruck	18	40	42	25	36	85	50
Feldkirch	9	8	15	13	18	24	20
Gurk- Klagenfurt	19	29	19	24	31	50	45
Graz-Seckau	27	35	31	45	58	125	50
Militärdiözese				1	1	3	2
Summe	250	303	340	323	452	863	567

ABBILDUNG 1: STATISTIK – ZAHLEN AUS DEN ORDINARIATEN¹⁷

Hinter jeder dieser Zahlen steht eine Suchbewerbung und ein Schicksal, das mit Katechumenatsbegleitern und Paten verbunden wurde. Niemand kann alleine Christ werden, deshalb werden den (Prä-)Katechumenen Begleiter und Paten zur Seite gestellt, die zahlenmäßig nirgendwo erfasst sind. Doch wer schaut auf die, die Begleiter und Paten sind? Angesichts der Zunahme von erwachsenen Taufbewerbern aus muslimisch geprägten Kulturen wurden in den letzten Jahren verschiedene Materialien und Publikationen von den österreichischen Bischöfen und dem Österreichischen Pastoralinstitut (neben Einzelveröffentlichungen in den verschiedenen österreichischen Diözesen, die hier momentan zurückgestellt werden) erstellt, die im Folgenden kurz auf die Frage der Paten und Katechumenatsbegleiter hin untersucht werden sollen.

LITERATUR UND LINKS DER OFFIZIELLEN STELLEN IN ÖSTERREICH MIT EINER BESTANDSAUFNAHME
BEZÜGLICH DER ANFORDERUNGEN AN KATECHUMENATSBEGLEITER UND PATEN VON TAUFBEWERBERN
AUS MUSLIMISCH GEPRÄGTEN KULTUREN

Überblickt man die wichtigsten Publikationen der offiziellen österreichischen Stellen zum Erwachsenenkatechumenat bezüglich der Taufbewerber aus muslimisch geprägten Kulturen, zum Teil aus anderen Ländern übernommen, lässt sich zwischen gedruckten und online gestellten Veröffentlichungen unterscheiden:

¹⁷ <http://www.katechese.at/katechumenat> (Zugriff: 24.2.2018).

Publikationen:

- 2009: Christus aus Liebe verkündigen. Begleitung von Taufbewerbern mit muslimischen Hintergrund (Deutsche Bischofskonferenz) ¹⁸
- 2015: „Wenn Flüchtlinge nach der Taufe fragen“. Handreichung zum Umgang mit dem Konversionswunsch von geflüchteten Menschen (Bischöfliches Generalvikariat Aachen)¹⁹
- 2015: Richtlinien zum Katechumenat von Asylbewerbern (Österreichische Bischofskonferenz) ²⁰
- 2016: Katechumenat. Pastorale Orientierungen (Österreichische Bischofskonferenz)²¹
- 2016: Manuale. Die Feier der Eingliederung Jugendlicher und Erwachsener in die Kirche. Pastoralliturgische Handreichung²²

Abrufbar auf Internetseiten (Österreich):

- 2013: Leitfaden Erwachsenenkatechumenat (Österreichisches Pastoralinstitut)²³
- 2010: Erwachsenenkatechumenat in Österreich (Walter Krieger, ÖPI)²⁴
- o.J. : Taufvorbereitung von Muslimen (nach einer Information der Erzdiözese München, übernommen vom ÖPI)²⁵
- o.J.: Katechumenen begleiten: ein pastoraler Leitfaden (Erfahrungen in Lyon übersetzt)²⁶

¹⁸ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), *Christus aus Liebe verkündigen. Begleitung von Taufbewerbern mit muslimischen Hintergrund* (Arbeitshilfen 236), Bonn 2009; Neufassung von Kapitel 2.2 Bonn, 2016; übernommen als Link unter: <http://www.katechese.at/katechumenat> (Zugriff: 12.3.2018).

¹⁹ BISCHÖFLICHES GENERALVIKARIAT AACHEN (Hrsg.), *Wenn Flüchtlinge nach der Taufe fragen. Handreichung zum Umgang mit dem Konversionswunsch von geflüchteten Menschen*, Aachen 2015; die Handreichung wurde als Grundlage für weitere Veröffentlichungen in anderen deutschen Diözesen genommen, so beispielsweise in Freiburg, vgl. ERZBISCHÖFLICHES SEELSORGEAMT DER ERZDIÖZESE FREIBURG (Hrsg.), *Geflüchtete fragen nach der Taufe – Handreichung für die Pastoral*, Freiburg 2017.

²⁰ Vgl. *Richtlinien der österreichischen Bischöfe zum Katechumenat von Asylbewerbern*, in: „Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz“, Nr. 64/1. Februar 2015, 9-14, im Folgenden abgekürzt *Richtlinien*.

²¹ ÖSTERREICHISCHE BISCHÖFE (Hrsg.), *Katechumenat. Pastorale Richtlinien* (Die österreichischen Bischöfe 14), Wien 2016.

²² ERZDIÖZESE WIEN / PASTORALAMT/REFERAT FÜR ERWACHSENENKATECHUMENAT UND VERKÜNDIGUNG (Hrsg.), *Manuale. Die Feier der Eingliederung Jugendlicher und Erwachsener in die Kirche. Pastoralliturgische Handreichung*, Wien 2016.

²³ Vgl. „Leitfaden Erwachsenenkatechumenat“, erstellt im Österreichischen Pastoralinstitut im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz, überarbeitete Neuauflage 2013, abrufbar unter: <http://www.katechese.at/material/erwachsenenkatechumenat-in-sterreich> (Zugriff: 5.3.2018).

²⁴ Vgl. <http://www.katechese.at/material/erwachsenenkatechumenat-in-sterreich> (Zugriff: 5.3.2018).

²⁵ Vgl. <http://www.katechese.at/material/taufvorbereitung-von-muslimen> (Zugriff: 5.3.2018).

²⁶ Vgl. <http://www.katechese.at/dl/NLMOJKJKoONnkJqx4kJK/Leitfaden7.10..docx> (Zugriff: 5.3.2018).

Für unsere Frage nach den Katechumenatsbegleitern und Paten sind vor allem die Schrift *Katechumenat. Pastorale Orientierungen* und die *Richtlinien zum Katechumenat von Asylbewerbern* wegweisend, weshalb sie auf die hier gestellte Thematik kurz analysiert werden sollen.

KATECHUMENAT. PASTORALE ORIENTIERUNGEN

Das 62 Textseiten starke, 2016 von der Österreichischen Bischofskonferenz herausgegebenen Dokument *Katechumenat. Pastorale Orientierungen* befasst sich ausführlich im ersten Teil zum Ablauf des Katechumenats und den beteiligten Personen anhand eines mehrstufigen Katechumenatsmodells, das für Taufbewerber aus dem muslimisch geprägte Kulturmilieu mindestens ein Jahr umfassen muss.²⁷

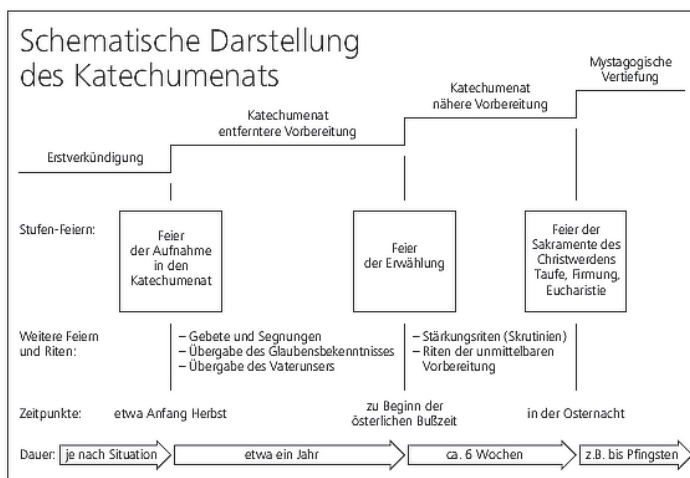


ABBILDUNG 2: SCHEMATISCHE DARSTELLUNG DES KATECHUMENATS

Unter der eigentlichen Begleitung des Katechumenats führt das Dokument unter Punkt 5 eine ganze Reihe von Personen und Gruppen auf, die in unterschiedlicher persönlicher Nähe zu den Taufbewerbern stehen: Verantwortliche für den Katechumenat (Pfarrer), Persönliche Begleiter, die vom Pfarrer delegiert werden, Katechumenatsgruppe, Gemeinde, Paten, Familie, Freunde, Bekannte und der Bischof.²⁸

Was wird von Katechumenatsbegleitern von den österreichischen Bischöfen erwartet? „Die Begleitperson soll im Glauben verwurzelt sein, diesen reflektiert haben und darüber sprechen können. Dabei kann man ihn nicht nur bezeugen, sondern auch vieles erklären. Der Glaube soll in keine Richtung einseitig sein.

²⁷ Vgl. ÖSTERREICHISCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), *Katechumenat. Pastorale Richtlinien*, 12 (hieraus ist die Grafik von Abbildung 2 übernommen).

²⁸ Vgl. ebd., 28-33.

Wichtig sind mitmenschliche Qualitäten: Offenheit, Vorbehaltlosigkeit, Wohlwollen, Kommunikationsfähigkeit, Empathie, eine Sensibilität für Menschen, die auf der Suche sind. Praktisch notwendig ist ausreichend Zeit; die Fähigkeit, Treffen vorzubereiten, durchzuführen und zu reflektieren; die Bereitschaft, sich in Bezug auf den Katechumenat kundig zu machen.

Im Katechumenat sind folgende Grundhaltungen des Begleiters wesentlich:

- Freude am Glauben und am Leben mit der Kirche;
- eine Haltung des Zuhörens (eigene Fragen und Anliegen werden beiseite gelassen);
- man geht ein Stück Weg gemeinsam auf Augenhöhe;
- Achtung vor der Freiheit des Katechumenen, Vorschläge anzunehmen oder nicht; nicht drängen;
- aber geduldig dafür aufmerksam sein, dass ein Katechumenat sich Schritt für Schritt entwickelt und zu einer Glaubensentscheidung führt;
- Offenheit für Unerwartetes;
- eine Haltung des Gebets in allem, was mit dem Katechumenat zusammenhängt.

In den Gesprächen und Kontakten mit dieser persönlichen Begleitperson geht es vor allem um das Erleben eines Christen und wie dieser den Glauben lebt. Natürlich ist ‚Kompetenz‘ kein Nachteil, sollte aber nicht dazu verleiten, aus den Begegnungen ein Lehrgespräch zu machen (wenngleich diesbezügliche Elemente integriert sein mögen). Erfahrungsgemäß entdecken Begleiter durch ihren Dienst selbst den Glauben neu und leben ihn mit größerer Freude.“²⁹

Für die Paten fordert das Dokument der Bischofskonferenz: „Während des Katechumenats soll (muss aber nicht) ein Pate gewählt werden. Vielleicht haben in Frage kommende Personen ja überhaupt eine/n Taufbewerber/in zu dem Wunsch, Christ zu werden, angeregt. Es kann auch sein, dass Katechumenen erst während des Katechumenats jemanden finden. (Diese Person soll spätestens ab diesem Zeitpunkt Mitglied einer allfälligen Katechumenatsgruppe sein.) Jemand, der das Patenamnt übernimmt, ist in Absprache mit dem Pfarrer auszuwählen. [...] Diese Person soll – auch nach der Taufe – ein/e ehrliche/r, Glaubens-ermutigende/r Gesprächspartner/in sein.“³⁰

Begleitperson(en) und Paten bekommen gerade für Tauf- und Asylbewerber aus muslimisch geprägten Kulturen eine existentiell begleitende Bedeutung, da in diesem Fall zumeist Familie, Freunde und Bekannte aus einem christlichen oder katholischen Milieu wegfallen oder noch nicht vorhanden sind, was in besonderer Weise für gerade angekommene Flüchtlinge, Asylbewerber in Asylantenheimen und der deutschen Sprache noch nicht mächtige Taufbewerber gilt.³¹ Was daher

²⁹ Ebd., 30.

³⁰ Ebd., 32.

³¹ Darauf hat insbesondere das Dokument der Deutschen Bischofskonferenz aufmerksam gemacht: „Der aus dem Islam kommende Bewerber bricht durch seinen Schritt oft Brücken hinter sich

für die Katechumenatsbegleiter im allgemeinen Sinn gilt, trifft umso mehr für die Begleitung von Taufbewerbern aus muslimisch geprägten Kulturen zu. Im zweiten Teil des Dokuments zu „Katechumenen mit anderen kulturellen Hintergründen“³² wird nicht mehr eigens auf Katechumenatsbegleiter oder Paten eingegangen. Somit bleiben hier die Anforderungen an Katechumenatsbegleiter und Paten gewissermaßen undifferenziert in Bezug auf die speziellen Herausforderungen für die Begleitung von Taufbewerbern aus muslimisch geprägten Kulturen.

Die Prüfung der Taufmotivation wird extra behandelt und nicht explizit mit den Begleitern oder Paten verknüpft. Sie wird nur grundsätzlich für die erste Stufe („Erstverkündigung“) des katechumenalen Weges hin zu Taufe gefordert: „Der erste Abschnitt, *die Erstverkündigung*, entspricht einem ersten Kennenlernen des Glaubens. Es ist dies eine Zeit erster Kontakte und Begegnungen mit Christen. Dabei soll die Motivation für die Taufe hinreichend geklärt und vertieft werden. Für diesen Abschnitt gibt es keine zeitliche Vorgabe.“³³ In dieser Stufe sollen sich der Taufbewerber willkommen fühlen, auch wenn sie mit ganz unterschiedlichen Motivationen kommen.³⁴ Das Dokument unterscheidet dabei zwischen Anlassbezogenen Motiven (z.B. Eheschließung, Erstkommunion des Kindes), Zugehörigkeitsmotive (Einwanderer im neuen Land) und Motive im Rahmen einer persönlichen Suche nach Gott (Sinnsuche). Motive, die aus der Begegnung mit anderen Christen herrühren oder Frucht der christlichen Mission sind, werden hier nicht genannt. Durch die Dreiteilung der Motivationsgruppen hat es den Anschein, als würden die Flüchtlinge mit Taufwunsch unter dem Aspekt der Zugehörigkeitsmotive eine relativ homogene Gruppe bilden, wobei offen bleibt, wer genau für die Prüfung des Taufwunsches verantwortlich ist und wie er geschehen sollte.

RICHTLINIEN ZUM KATECHUMENAT VON ASYLBEWERBERN

Auf den spezifischen Fall von Taufbewerbern aus muslimisch geprägten Kulturen gehen an mehreren Stellen die *Richtlinien der österreichischen Bischöfe zum Katechumenat von Asylwerbern*, veröffentlicht im Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz im Februar 2015.³⁵ Diese Richtlinien zeichnen im Grunde nach einer Einführung die Etappen der christlichen Initiation nach mit be-

ab oder hat dies (zum Beispiel bei Flucht o. ä.) bereits seit längerem getan. Er braucht neue Kontakte und neue menschliche Beziehungen, die sich auch auf seinen Alltag auswirken. Gerade weil das soziale Netz im Islam bzw. in der jeweiligen Herkunftskultur eine so große Rolle spielt, wird sein Fehlen besonders schmerzlich empfunden“ (SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Christus aus Liebe verkündigen*, 58.

³² ÖSTERREICHISCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), *Katechumenat*, 37-44.

³³ Ebd., 9.

³⁴ Vgl. hierzu und im Folgenden ÖSTERREICHISCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), *Katechumenat*, 13-14.

³⁵ Vgl. *Richtlinien der österreichischen Bischöfe zum Katechumenat von Asylwerbern*, in: „Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz“, Nr. 64/1. Februar 2015, 9-14, im Folgenden abgekürzt *Richtlinien*.

sonderem Augenmerk auf Katechumenatsverantwortliche und Paten. Da das zu beachtende Proprium im Kontext von Migration und Asyl für Taufbewerber aus muslimisch geprägten Kulturen Katechumenatsverantwortliche und Paten gleichermaßen betrifft, werden sie als Gruppe hier zusammengezogen. Die besonderen Richtlinien für Taufbewerber aus dem muslimischen Kulturmilieu sind freilich an die Grundkonstanten des mindestens einjährigen Katechumenats gebunden: „Einführung in den Glauben durch Glaubensgespräche (Katechesen), Hinführung zur persönlichen Umkehr und Neuorientierung hinsichtlich der eigenen Lebensgestaltung, Einübung in das Gebet und die Grundvollzüge von Kirche sowie die Integration in die Gemeinde“.³⁶

Doch neben diesem pastoral-theologischen Fokus stellen sich für Katechumenatsbegleiter und Paten noch ganz andere Herausforderungen insbesondere wenn die Taufbewerber aus muslimisch geprägten Kulturen Asylbewerber sind, was in den Richtlinien auch thematisiert wird: Hilfestellungen bei Behördengängen, Begleitung als Vertrauensperson bei behördlichen Einvernehmungen oder auch im Rahmen von Zeugenaussagen vor dem Asylgericht genannt. In alledem ist nach den Richtlinien sicherzustellen, dass es sich um keine Scheinbekehrungen zur Erlangung von Asyl aufgrund von fehlenden anderen Asylgründen handelt. Daher wird in den Richtlinien der Klärung des Taufmotivs und der Echtheit des Taufwunsches oberste Priorität eingeräumt, die sozusagen an die Katechumenatsbegleiter und Paten gebunden wird. Des Weiteren muss mit der Taufvorbereitung weiterer Familienangehöriger (bereits anwesender oder noch zu kommandierender) gerechnet werden, wobei auch hier wiederum zu prüfen ist, ob bei allen Familienangehörigen ein echter Taufwille vorhanden ist. Deswegen sprechen die Richtlinien von der Möglichkeit der „Ungleichzeitigkeit im Glaubensprozess“ und der Orientierung des katechumenalen Wegs „an der Person mit der geringsten Entschlossenheit“³⁷, wenn die ganze Familie vorbereitet wird. Als Organisationsform der katechumenalen Einheiten werden aufgrund dessen kleine homogenere Gruppen bevorzugt, damit Nationalitätskonflikte und Bildungsgefälle vermieden werden, Scheinkonvertiten nicht versteckt bleiben, aber auch Raum für das Aussprechen von traumatischen Erlebnissen bleibt.³⁸ Ein weiterer Punkt betrifft die Diskretion während des Katechumenats nicht nur der an der Vorbereitung Beteiligten, sondern auch von kirchlichen Stellen etwa in Bezug auf Postzustellungen von offiziellen Stellen (Kirchenbeiträge, Pfarrblätter etc.), um möglichen Repressalien und Übergriffen auf die Taufbewerber in Asylbewerberunterkünften vorzubeugen.³⁹ Ein besonderes Augenmerk lenken die Richtlinien schließlich auch auf die Sprachbarrieren der Taufbewerber. Als Orientierungshilfe wird vorgeschla-

³⁶ *Richtlinien*, 9.

³⁷ *Ebd.*, 10.

³⁸ *Vgl. ebd.*, 11.

³⁹ *Vgl. ebd.*, 10.

gen, dass die die Katechumenen begleitende Person sowohl einer theologischen Ausbildung als auch der entsprechenden Sprachkompetenz bedürfe.⁴⁰

Da dies gerade in Bezug auf Farsi und Arabisch selten der Fall ist, rät das Dokument, die fremdsprachige Taufvorbereitung nie nur einer einzigen Person anzuvertrauen, in keinem Fall jedoch jemanden, der eine der notwendigen Fremdsprachen zwar beherrsche, aber selbst entweder keine theologische Ausbildung habe oder im Fall sogar noch nicht getauft sei. Ein weiterer Punkt betrifft den Zeitdruck, der in allen Katechumenats-Etappen von allen Beteiligten zu vermeiden sei. Hauptaugenmerk müsse hier neben der inhaltlichen und lebenspraktischen Vermittlung des christlichen Propriums die Klärung der Taufmotivation im Vordergrund stehen. Dazu sei zu differenzieren zwischen anfänglicher Unsicherheit am Anfang und einem tatsächlichen Interessensmangel am Glauben.⁴¹ Bei der Überzeugung von Scheinbekehrungen sollte der Taufunterricht abgebrochen und die diözesanen Verantwortlichen des Katechumenats informiert werden, um einen Taufkatechumenats-Tourismus zu unterbinden. Bis zur Feier der Zulassung und dem Beginn der näheren Taufvorbereitung müsse „sicher geklärt sein, dass sich der Taufbewerber mit Entschiedenheit dem Glauben und Leben der Kirche angeschlossen hat“⁴². Nach der Aufnahme in das Katechumenat mit Eintragung ins Katechumenenbuch bei der zentralen Feier in der Kathedralkirche, zu der die Taufbewerber von den Paten oder Katechumenatsleitern begleitet werden, gibt es wiederum keine Zeitvorgabe. In dieser Etappe wird inhaltlich der Schwerpunkt auf das Kennenlernen der Heiligen Schrift und eine Einführung in das Glaubensbekenntnis gelegt sowie die Einübung in die christliche Lebenspraxis,⁴³ die besonders den Katechumenatsverantwortlichen und Paten aufgetragen ist. Nach der Taufe seien die Neugetauften zum christlichen Bekenntnis aufgefordert, was für Asylbewerber zum Teil mit Vorsicht zu geschehen müsse, um nicht die eigene Sicherheit zu gefährden. Hier werden zum Teil auch noch Katechumenatsleiter, aber vor allem die Paten neben der mystagogischen Einführung in den Glauben in der Begleitung der Neugetauften eine noch stärkere Rolle spielen, gerade wenn das Asylverfahren noch nicht abgeschlossen ist. Damit einhergeht vielfach die Tatsache, dass Katechumenen oder auch Neugetaufte ohne Arbeitserlaubnis, arbeitslos oder in finanziellen Schwierigkeiten sind: „Dieses Problem besteht oft nach

⁴⁰ Vgl. ebd., 11, mit der Begründung: „Denn es muss vermieden werden, dass kirchliche Vorgaben umgangen werden;

- dass Interessenten darin unterrichtet werden, wie sie auf die Verantwortlichen für die Taufvorbereitung überzeugend wirken, obwohl keine Änderung in der Überzeugung und Lebensweise angestrebt wird;
- dass finanzielle Zuwendungen eine Rolle spielen;
- dass eine gewisse Abhängigkeit der Interessenten im Rahmen des Katechumenats von einer solchen Person entsteht.

⁴¹ Vgl. *Richtlinien*, 10.

⁴² Ebd., 14.

⁴³ Vgl. ebd., 12.

der Taufe weiter. Zu überlegen ist daher, ob die Gemeinde die Möglichkeit hat, in solchen Fällen Hilfe anzubieten. Dasselbe gilt für allfällige Taufpaten⁴⁴, so die Richtlinien.

ERTRAG

Überblickt man die zugänglichen Materialien in Österreich zeigt sich ein hohes Problembewusstsein im Umgang mit Taufbewerbern aus muslimisch geprägten Kulturen, die Asylfrage miteingeschlossen. Die Aufgaben der Katechumenatsbegleiter und Paten werden dabei im ersten Dokument in einer sehr allgemeinen Weise, im zweiten sehr viel spezifischer auf die Flüchtlings- und Asylsituation umrissen. Doch ist damit schon alles gesagt? Sind Katechumenatsbegleiter und Taufpaten damit schon hinreichend auf die Prüfung des Taufwunsches in ihrer Begleitung der Taufbewerber aus muslimisch geprägten Kulturen vorbereitet?

KLÄRUNG DER MOTIVE – TYPENBILDUNG ERWACHSENER TAUFBEWERBER AUS MUSLIMISCH GEPRÄGTEN KULTUREN

Wie in der klassischen Sakramentenpastoral steht auch am Anfang des Katechumenats für Erwachsene aus muslimisch geprägten Kulturen die Klärung der Motive für das Taufgesuch. Ein sorgsames Vorgehen bezüglich dieses Moments ist hier von besonderer Wichtigkeit, um das echte Ansinnen von Scheinmotiven zu unterscheiden. Die Österreichische Bischofskonferenz hat hierzu in ihren Richtlinien zu Katechumenat und Asylbewerbern zu einem Vorgehen „mit großer Behutsamkeit“ angemahnt: „Die Frage der Prüfung der Echtheit von Konversionen wird von immer größerer Brisanz, weil sich in Asylantenkreisen Personen bewegen, die kirchlich nicht autorisierte Beratung anbieten, wie eine sichere und schnellere Anerkennung als Asylant durch eine scheinbare Hinwendung zum Christentum erlangt werden kann. [...] Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Glaube wohl erst am Anfang und in Entwicklung ist. Zu unterscheiden ist daher eine eventuell vorhandene Unsicherheit am Anfang des Glaubensweges von einem tatsächlich mangelnden Interesse am Glauben. [...] So kann vermutet werden, dass es sich um eine Scheinbekehrung handelt, wenn Interessenten sich weigern, ihre vollständigen Asylunterlagen vorzuweisen und nicht klar angeben können, wann und wie der Wunsch nach der Taufe entstanden ist. Aber nur wenn eindeutig klar wird, dass es sich um eine Scheinbekehrung handelt, sollte die Vorbereitung von Seiten der Kirche mit entsprechender Begründung beendet werden.“⁴⁵

Doch wie lässt sich diese so existentielle Frage in der Vorbereitung auf die Taufe wirklich klären? Wie können Taufbegleiter und Paten auf diesen Dienst der *discretio* vorbereitet werden, welche Hilfestellungen sind notwendig? Eine der

⁴⁴ Ebd., 12.

⁴⁵ *Richtlinien*, 9-11.

wichtigsten Orientierungspunkte ist das Wissen um die Bandbreite der Taufmotivationen nicht nur unter der Gesamtgruppe der Taufbewerber mit der Einteilung anlassbezogen (=Österreicher), zugehörigkeitsbezogen (=Flüchtlinge) und existentiellbezogen, sondern die spezifische Differenzierung unter den Taufbewerbern aus muslimisch geprägten Kulturen. Hierzu liegt eine für unsere Frage äußerst bedeutsame Studie einer ungarischen Psychologin vor, die herausfand, dass die Typenbildung zu den Motivationsgründen der Bekehrung keine Abweichung zwischen den verschiedenen Konfessionen und Religionen nachweisen lässt.⁴⁶

Anikó Herczeg-Kézdy hat dazu 2017 die Ergebnisse einer quantitativen Untersuchung zu Bekehrung aus psychologischer Perspektive vorgelegt, die sich nicht gezielt auf Taufbewerber aus dem muslimisch geprägten Kulturkreis gerichtet hat, sondern pluridimensional bezüglich der Richtung der Bekehrung ansetzt:

- (1) von Religionslosigkeit zur Religiosität
- (2) von einer Religion zu einer anderen
- (3) von einer formalen zu einer lebendigen Religiosität
- (4) von Religiosität zu Religionslosigkeit⁴⁷

Aufgrund der Auswertung von über 700 Fragebögen in Ungarn konnte Herczeg-Kézdy fünf typische Muster der Bekehrungen unterscheiden, die für die Klärung der Taufmotivation im muslimisch geprägten Kulturmilieu Katechumenatsbegleitern wie Paten eine wichtige Orientierungshilfe bieten: Anhand der untersuchten Faktoren (positive Gefühle, soziale Einwirkung, Sinnsuche, Kampf, Kompensieren) kommt Herczeg-Kézdy zu folgenden fünf Gruppenbildungen in Bezug auf Bekehrungstypen ohne Unterschiede bezüglich der kulturellen Ausgangslage ihrer Herkunft (muslimische oder katholische Herkunftskultur):

- (1) Kampfvolle Bekehrung (Auslöser: Krise oder Trauma) [131]
- (2) Durch persönliche Kontakte bedingte Bekehrung (Auslöser: soziales Umfeld) [109]
- (3) Kompensierende Bekehrung (Auslöser: Flucht zu Gott als neue Bindungsfigur, mystisches Erleben) [212]
- (4) Bekehrung als Sinnsuche (existentielle Fragen) [110]
- (5) Sozialisierte oder umformende Bekehrung (Auslöser: Entwicklungsprozess der religiösen Identität) [171]⁴⁸

Damit wird ein erstes wichtiges Ergebnis sichtbar: Taufbewerber aus dem muslimischen Kulturkreis sind keine homogene Gruppe. Sie finden aus ganz unterschiedlichen Motivationen zur Bitte um die Taufe. Diesen Weg gilt es pastoral zu begleiten, zu klären und von überlagerten Motiven zu reinigen. Auch in der

⁴⁶ A. HERCZEG-KÉZDY, *Die Bekehrung – Aus psychologischer Sicht*, in: *Catechumenate and the Encounter of Cultures*. An International Conference on Catechumenat. May 18-22.2017 Pécs, Hungary, 109-115, hier 114; das Booklet ist abrufbar unter: http://pecs.egyhazmegye.hu/downloads_2017/eurocat_2017/EuroCat2017_booklet.pdf (Zugriff: 12.3.2018).

⁴⁷ HERCZEG-KÉZDY, *Die Bekehrung*, 109.

⁴⁸ Vgl. ebd., 111-114.

pastoralen Vorbereitung auf das Erwachsenenkatechumenat für Taufbewerber aus muslimisch geprägten Kulturen existieren Hypothesenbildung zur Taufmotivati- on. Daniel Vychytyl vom Pastoralamt der ED Wien Referat für Erwachsenenbil- dung und Verkündigung hat bis 2016 in einem Gespräch ebenfalls fünf Typen zur Motivation der Taufbewerber unterschieden,⁴⁹ deren Verifizierung und empirische Verteilung eine lohnende Forschungsaufgabe wäre.

Typus A: der iranische Taufbewerber aus der gehobenen Bildungsklasse, der in seinem Land mit der Bibel oder Christen in Verbindung gekommen ist und jetzt geflüchtet ist, um sich taufen zu lassen, was vor Ort nicht möglich ist.

Typus B: der Kriegsflüchtling, der in Europa ankommt und das Christentum ganz anders erlebt, als er es in seinem Heimatland geschildert bekommen hat. Durch die spontane Hilfsbereitschaft fragt dieser Typus nach, was Christen dazu treibt, fremden Flüchtlingen zu helfen. Auf diese Weise finden er gleichsam einen urkirchlichen Zugang zum Christentum und will getauft werden.

Typus C: der afghanische Taufbewerber, der eine tiefe religiöse Erfahrung gemacht hat, sie aber nicht deuten kann. In der Berührung mit der Kirche kommt er zur Erkenntnis, dass seine Erfahrung, die sich oft in Träumen ausdrückt (Jesus-Träume), etwas mit Christus zu tun haben könnte. So begibt er sich auf den Weg zur Taufe. Diese Menschen sind besonders für Freikirchen ansprechbar, die hier ihr größtes Potential finden und über Facebook Christen dieses Typus anwerben.

Typus D: der am Westen und den westlichen Ländern interessierte Flüchtling aus dem Iran, der sich integrieren will und die Religion der dort Ansässigen kennenlernen möchte. Die Taufbewerbung ist in diesem Fall ein selbstge- wählter Weg zur besseren Integration und Eingliederung in das Aufnahme- land.

Typus E: der Wirtschafts- oder Kriegsflüchtling, der durch die Taufe einen schnellen Aufenthaltstitel erwerben möchte. (Bsp.: Eine Frau wird im Flücht- lingslager von Freikirchen angesprochen und lässt sich anfänglich darauf ein, um das Asylverfahren zu beschleunigen; dann erfährt sie, dass in Österreich die Regierung katholisch sei; daraufhin wechselt sie ihre Strategie, und will möglichst schnell katholisch werden). Erfahrungsgemäß dauert für diesen Typus der Weg zum Christwerden am längsten.

⁴⁹ Vgl. hierzu und im Folgenden die handschriftlichen Aufzeichnungen der Autorin von einem Gespräch mit Daniel Vychytyl am 17. Mai 2016, die Beispiele zu den Typen wurden leicht ergänzt.

Aus dieser Typenbildung ergäbe sich folgende pastoral-theologische Standardisierung:

Typus A: der existentiell-glaubende Taufbewerber

Typus B: der von der Nächstenliebe angezogene Taufbewerber

Typus C: der religiös suchende Taufbewerber

Typus D: der integrative Taufbewerber

Typus E: der asylbeschleunigende Taufbewerber

Ein erster wichtiger Schritt wäre nun, dass Katechumenatsleiter auf der Pfarrebene und Paten von einer solchen Typenexistenz Kenntnis bekommen, um typenspezifisch den Katechumenatsweg zu gestalten im Sinne einer differenzierten Taufpastoral in Bezug auf die Taufbewerbertypen. In der pastoralen Begleitung des Vorkatechumenats sind daher vor allem die Motive zu klären und Deutungshilfen zu geben. Hierzu bedarf es freilich der Hilfestellungen in der Entscheidungsfindung auf beiden Seiten, die in der Erzdiözese Wien durch die Auflage eines einjährigen Katechumenats reifen können, während Freikirchen die Taufe oft schon nach drei Wochen Vorbereitung anbieten. Anzeichen für Scheinbekehrungen können ein wenig ausgeprägtes Durchhaltevermögen auf dem Weg zur Taufe sein (Ungeduld bei katechetischen Treffen, Unmutsbekundungen bei Gebetstreffen usw.), während echte Bekehrungen vor allem am Durchstehen von Verfolgungssituationen seitens ehemaliger Glaubensgenossen aus der eigenen Familie oder dem Bekanntenkreis, der Ausdauer in der Katechese und dem Wunsch, mehr über den Glauben erfahren zu dürfen, christlich zu leben und Beten zu lernen ablesbar sind.

AUSBlick MIT EINEM BLICK AUF DIE ZEIT

Die vorausgegangenen Reflexionen haben den Fokus auf die Bedeutung der Klärung der Taufmotivation von Katechumenatsbegleiter und Paten gelenkt, welche eine Schlüsselstelle in der Taufpastoral im Kontext neuer Flüchtlingsströme einnimmt. Freilich ist die Klärung der Taufmotivation nicht die einzige Herausforderung in der Taufpastoral nach 2015. Mit der Übernahme des Patenamtes oder der Begleitung des katechumenalen Weges bei Taufbewerbern aus muslimisch geprägten Kulturen gilt es neben der Glaubenseinführung noch ganz andere Konfrontationen zu bestehen, die bislang nur wenig in der Fachliteratur diskutiert worden sind: die Begleitung in gerichtlichen Prozessen, Zeugenaussagen vor Gericht (auch über das Asylgericht hinaus), die Frage nach Geldbeschaffungsmaßnahmen oder deren Abwehr, die Bitte um der Hilfe bei Visa-Anträgen für verfolgte Angehörigengruppen und deren nicht immer reibungslos funktionierenden Gruppendynamik, Hintergrundrecherchen zur Herkunftssituation vermeintlicher Taufbewerber, die bis hin zu ‚detektivischer‘ Arbeit zur Wahrheitsfindung

bei Scheinkonversionen reichen können, mitunter auch nächtlichen Suchaktionen von verschwundenen Mitgliedern der Katechumenatsgruppe, gegen die Katechumenen gerichteten lebensbedrohlichen Attacken usw.

Die Liste ließe sich fortsetzen. Bislang ist in Österreich eine einjährige Vorbereitung auf die Taufe die gängige kirchliche Praxis. Um zu einer ehrlichen Klärung der Taufmotivation der Taufbewerber vordringen zu können, scheint es jedoch für die Zukunft angebracht, eher mehr Zeit für das Katechumenat einzuräumen. Die altkirchliche Praxis bestand in drei Jahren Vorbereitung. Man war in den ersten christlichen Jahrhunderten zur Überzeugung gekommen, dass die Eingliederung in die Kirche eines mehrjährigen Prozesses bedurfte, der auch einen kulturellen Wandel mit sich zog: den Übergang von einer heidnisch geprägten Vielgötterkultur in die vom Dreifaltigen Gott geprägte christlich Kultur. Auch damals waren die Katechumenen religiös nicht unbeschrieben. Sie glaubten an Götter, denen sie entsagen mussten, um dem einen wahren christlichen Gott anzugehören. Auch die Alte Kirche kannte den Rückfall ins Heidentum, ein Scheitern des Taufkatechumenats, und nahm sich deshalb Zeit. Wenn Seelsorge nach Hubert Windisch weiterhin als „Zeitgeschehen“⁵⁰ verstanden werden darf, gilt es auch im Katechumenat von Taufbewerbern aus muslimisch geprägten Kulturen der „Beschleunigung der Zeiterfahrung“⁵¹ entgegenzuwirken, damit sich der Prozess des Christwerdens bewähren kann. „Christliche Zeitverantwortung“⁵² würde von einer Entschleunigung des Katechumenats nicht zurückschrecken und auch in Bezug auf das Katechumenat für Bewerber aus dem muslimisch geprägten Kulturkreis Taufpastoral „den Rhythmus der Zeit gegenüber dem Zeitakt zu wahren“⁵³ wissen. Für Windisch ist eine „Pastoral der Langsamkeit“⁵⁴ fruchtbar und prophetisch zugleich, weil sie Ausdauer beweist und in das eucharistische Gedächtnis einübt. Der Mut zur Entschleunigung in der altkirchlichen Taufpastoral hat den Grundstein für die Ausbreitung des Christentum bis an die Grenzen der Erde und Mission gemäß dem Taufbefehl Jesu zu „allen Völkern“ (Mt 28,19) gelegt. Christliche Initiation, die sich Zeit nimmt, darf daher auch heute noch zwei, ja sie darf auch drei Jahre dauern. Hat sich das christliche Verhältnis zur Zeit in der Taufpastoral des 21. Jahrhunderts wirklich so verändert, dass das Katechumenat für Bewerber aus nicht-christlichen Kulturen auch bei der besten Motivation auf ein Jahr verkürzt werden könnte?

⁵⁰ H. WINDISCH, *Minima Pastoralia. Orientierungshilfen für die Seelsorge*, Würzburg 2001, 21.

⁵¹ Ebd., 23.

⁵² Ebd., 31.

⁵³ Ebd., 36.

⁵⁴ Ebd.

ABSTRACT

NEW CHALLENGES IN THE PASTORAL CARE OF BAPTISM PREPARATION IN THE CONTEXT OF THE WAVE OF REFUGEES

The growth of baptismal candidates from Muslim-influenced cultures is crystallizing more and more into a new sign of the times. However, this does not find a full expression in pastoral theology. The article discusses new challenges in baptismal pastoral care due to the refugee crisis, with particular reference to the catechumenate companions and Godparents, who are closest to baptismal candidates with Muslim cultural backgrounds on their way to baptism, but have neither appeared in statistics nor been noted in academic discourse. First of all, some figures on the number of adult baptisms in Austria are mentioned, and then, after a brief review of already existing literature from relevant bodies in Austria, special requirements and challenges for catechumenate companions and Godparents will be discussed in the light of a more differentiated view of different types of baptism candidates.

Keywords: baptism, refugee crisis, Muslims, catechumenate companions, godparents

Dariusz Lipiec

Katholische Universität Johannes Paul II. Lublin / Polen

PASTORALER DIENST AN MIGRANTEN IN DER PFARRGEMEINDE

Migration gehört seit jeher zur Geschichte der Menschheit. Ihr heutiges Ausmaß und ihre Form weichen jedoch deutlich davon ab, was wir bisher kannten. Zu ihren Ursachen zählen viele sich in heutiger Zeit vollziehende Entwicklungen, wie z.B. Globalisierung, wachsende Kluft zwischen dem reichen Norden und dem armen Süden, zahlreiche Kriege und bewaffnete Konflikte auf vielen Kontinenten. Die Regierungen von Herkunfts- und Zielländern der Migranten suchen nach einer Lösung von den mit der Migration verbundenen Problemen. Da aber diese Aufgabe die Möglichkeiten der einzelnen Länder übersteigt, kommen ihnen mehrere internationale Organisationen bzw. ihre Agenturen zu Hilfe. Diesen Bemühungen schließt sich auch die katholische Kirche an.¹

Die von internationaler Gemeinschaft und Landesregierungen angewendeten strukturellen und rechtlichen Lösungen sind zwar von entscheidender Bedeutung, die Aufnahme von Migranten und ihre weitere Existenz finden jedoch in lokalen Gemeinschaften statt. Unter lokalen kirchlichen Gemeinschaften sind Diözesen und Pfarrgemeinden gemeint. Eine grundlegende Bedeutung steht dabei der Pfarrgemeinde zu. Auf dieser Ebene können Gläubige den Solidaritätsgrundsatz und ihre Evangelisierungspflicht gegenüber den Ankömmlingen vorleben. Christen sind doch dazu berufen, mit Worten und gutem Beispiel – mit Respekt für Identität und kulturelles Erbe anderer – die Heilsbotschaft Christi zu verkündigen. Diese respektvolle Verkündigung bleibt immer ein immanenter Bestandteil jeglicher auf die Migranten ausgerichteten Hilfsprogramme. Die Liebe Christi ist die Quelle der Solidaritätskultur, die Stiftung einer authentischen Gemeinschaft der Aufnehmenden und Aufgenommenen bezweckt.² Die Solidaritätskultur wird durch die Gastfreundschaft und das Teilen von materiellen und geistigen Gütern ganz besonders auf der örtlichen Ebene, in Pfarrgemeinden konkretisiert.

¹ R. URBAŃCZYK, *Moralno-społeczne aspekty migracji w świetle nauczania Kościoła*, Zabrze 2009, 51-82.

² JOHANNES PAUL II., *Botschaft zum Welttag des Migranten und Flüchtlings 2003*, in: „Osservatore Romano PL” 24(2003).

DIÖZESE UND PFARREI ALS ORTE DES HEILSDIALOGS

In der Diözesan- und Pfarrgemeinschaft vergegenwärtigt sich die Kirche als Geheimnis, Gemeinschaft und Mission. In einer örtlichen Gemeinschaft, die der Kirche – dem mystischen Leib Christi – gehört, wird Christus geoffenbart, der um sich Menschen aller Völker und Nationen sammelt. Christus will sie zu dem Vater – der Quelle des Lebens und der Liebe – führen, der jedem Menschen seine vollkommene Freude und sein vollkommenes Glück schenken wird. Eine örtliche Gemeinschaft wird erst dadurch zu einer richtigen Gemeinschaft. Sie betrachtet die Ankömmlinge als ihre Brüder, die vom Vater zum Leben berufen und vom Sohn erlöst werden, und möchte sie im Heiligen Geist in die Familie Gottes aufnehmen.³ Die örtliche Gemeinschaft ist eine Missionsgemeinschaft, die ihre Botschaft zunächst nach innen richtet, d.h. an diejenigen, die sie seit langem bilden, wie auch an diejenigen, die sich auf ihrem Gebiet neulich niedergelassen haben. Diözesen und Pfarrgemeinden dürfen sich ihrem Wesen nach nicht weigern, ihre Mission zu verwirklichen. Im Gegenteil: Sie sollen anderen Menschen ihre Gaben und Werte vermitteln.

Die Kirche als Ganzes und alle kirchlichen Gemeinschaften, die einen Missionscharakter haben, sind dazu berufen, einen breit aufgefassten Dialog mit Migranten aufzunehmen, der ein Heilsdialog ist. In praktischer Hinsicht ziehen jedoch die Aufnahme und Entfaltung des Dialogs zwischen der aufnehmenden Gemeinschaft und Migranten mehrfache Schwierigkeiten nach sich. Ihre Ursachen sind oft Furcht und Angst, die aus der Tatsache resultieren, dass man weder die Menschen, die gekommen sind, noch ihre Kultur, Tradition, Religion bzw. ihre Konfession kennt. Die grundlegende Aufgabe der Seelsorger scheint in diesem Zusammenhang die Vorbereitung der örtlichen Diözesan- oder Pfarrgemeinschaft auf die Aufnahme der Migranten zu sein.⁴ Die Verantwortung für diese Vorbereitung trägt in erster Linie der Ortsbischof als Hirte der Ortskirche.

Angesichts der Tatsache, dass Migrationen zu den Prozessen gehören, die aus der heutigen Welt nicht mehr wegzudenken sind, soll diese Vorbereitung der Gläubigen ein fester Bestandteil der in der Pfarrei vollzogenen Verkündigung sein. Ihre Intensität und ihr Inhalt müssen den jeweiligen Bedürfnissen entsprechen. Jegliche Versuche, über dieses Problem hinwegzusehen, können nur zur Ausbreitung der Unwissenheit sowie Verfestigung der Ängste und Befürchtungen führen. Es handelt sich hauptsächlich um die Vorbereitung der Gläubigen auf Migrationswellen in einem solchen Ausmaß, wie wir es zurzeit erleben. Viel öfter haben

³ W. NECEL, *Migracje Polaków w Unii Europejskiej jako wyzwanie dla Kościoła w świetle instrukcji „Erga migrantes”*. Zarys problematyki, in: *Emigracja jako problem lokalny i globalny*. Mysłowice 2010, 91-107.

⁴ S. MAMCARZ, *Stres migracyjny i sposoby radzenia sobie z nim wśród migrantów przybyłych do Polski*, in: B. ROŻNOWSKI, T. SIENIOW (Hrsg.), *Integracja cudzoziemców w Polsce i Europie. Perspektywa lokalna*, Lublin 2013, 177-200.

wir, zumindest in Polen, mit der Migration von einzelnen Personen oder kleinen Gruppen zu tun, die sich in einer lokalen Gemeinschaft niederlassen. Bei einer solchen Migrationsart kommt es oft vor, dass sich auf dem Gebiet einer Diözese bzw. Pfarrei mehrere Personen unterschiedlicher Nationalität, Kultur, religiöser oder konfessioneller Zugehörigkeit aufhalten. Wenn man ihre Anwesenheit in der Verkündigung ignoriert, distanziert man sich immer mehr voneinander und die im Alltag erforderlichen persönlichen Kontakte werden auf das Nötigste beschränkt. Migranten nehmen auch nähere Beziehungen nur mit einem verhältnismäßig geringen Personenkreis auf. Unter solchen Umständen kann man nur schwer den Heilsdialog einleiten und Ankömmlinge in das Gesamtleben der örtlichen kirchlichen Gemeinschaft eingliedern⁵.

Die Vorbereitung der örtlichen Gemeinschaft auf die Aufnahme der Migranten besteht zunächst in der Vermittlung des Wissens über ihre Nationalität und Kultur, insbesondere über ihre Sprache, Sitten, Religion bzw. Konfession. Es empfiehlt sich, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Bezug auf Religion und Kultur herauszustellen, um den Gemeindemitgliedern das andersartige Verhalten der Ankömmlinge vertraut zu machen und dadurch in erheblichem Maße Missverständnisse zu vermeiden. Neben den Informationen über Migranten und ihre Herkunft ist auch die intellektuelle Formation der Katholiken im Bereich der kirchlichen Doktrin und Ethik notwendig. Sie sollen nicht nur die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Religionen kennen, sondern auch den Wert und den Reichtum des Christentums schätzen, die ihnen zuteil wurden. Es entsteht nämlich die Gefahr, den Wert der Heilsbotschaft Christi zu unterschätzen und christliche Kultur und Tradition als minderwertig einzustufen, wodurch der Glauben und die Identität der örtlichen Gemeinschaft bedroht werden.⁶

Intellektuelle Formation der Diözese- und Pfarrgemeindemitglieder soll mit der geistigen und apostolischen Formation einhergehen. Die Lehre der katholischen Kirche soll zur Vertiefung der persönlichen Bindung an Gott durch Sakramente, Gebet und Betrachtung der Heiligen Schrift führen. Angesicht der Koexistenz von zwei Kulturen stellt die feste Verankerung in Gott eine Grundlage für die Erhaltung eigener Identität und Teilnahme an der apostolischen Tätigkeit dar. Aufgrund ihrer soliden intellektuellen und geistigen Formation werden die Mitglieder der örtlichen Gemeinschaften imstande sein, den Ankömmlingen ohne Vorurteile, Ängste und Befürchtungen entgegenzukommen. Von den so gestärkten Gläubigen können die Ankömmlinge wirksame Hilfe, wie auch materielle, psychische und geistige Unterstützung bekommen.

Es ist zu betonen, dass die Aufgabe, Gottes Wort gegenüber den Migranten zu verkündigen, nicht nur den Laien aufgrund der von ihnen empfangenen Sakramente der christlichen Initiation und eines gemeinsamen Umfelds, etwa Wohn-,

⁵ A. LYSY, *Troska pasterska o życie chrześcijańskie migranta w świetle nauczania Jana Pawła II*, Poznań 2015, 283-291.

⁶ W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012, 227-230.

Arbeits- bzw. Ausbildungsortes, obliegt. Die Vermittlung der Heilsbotschaft soll auch offiziell durch das Kirchenamt erfolgen. Als seelsorgerische Pflicht gilt die Verkündigung des Evangeliums gegenüber den aus anderen Ländern stammenden römischen Katholiken sowie den Katholiken östlicher Riten. Wenn die Zahl dieser Ankömmlinge beachtlich wächst, ist für die Vorbereitung von entsprechenden seelsorgerischen Strukturen zu sorgen. Die anderen Gruppen von Christen sollen in solche Formen der Verkündigung eingefügt werden, die der Eigenart ihrer Konfession am besten entsprechen.

Für Ankömmlinge, die sich zu anderen Religionen bekennen, wird die Diözese oder die Pfarrgemeinde zum Ort eines interreligiösen Dialogs.⁷ Die Christen nehmen auf der Grundlage des Evangeliums den Dialog mit Andersgläubigen auf, der mit Respekt vor ihnen und unter Achtung ihres Glaubens geführt wird. Mit demselben Respekt wird ein Dialog mit Ungläubigen aufgenommen. Dabei muss jedoch die Tatsache beachtet werden, dass man von ihnen als Gläubiger betrachtet wird, der zum Zeugnis christlichen Lebens und zum mutigen eindeutigen Wortzeugnis verpflichtet ist. Es hat nichts mit dem Aufzwingen eigener Anschauungen oder christlichen Glaubens gemeinsam, sondern es handelt sich um das Vermitteln der evangelischen Wahrheit. Sie ist kein Gut, das nur denjenigen gehört, denen es bereits zuteil geworden ist, d.h. den Christen, sondern ein Allgemeingut, worauf alle Menschen einen berechtigten Anspruch haben. Die Verkündigung des Evangeliums gilt daher nicht nur als ein Privileg, sondern auch als eine Pflicht der Katholiken.

MIGRANTEN ANGESICHTS DER LITURGIE UND DES GEBETS DER KIRCHE

Die einschlägigen kirchlichen Vorschriften regeln sowohl die Art und Weise, wie Sakramente und Gebete mit römischen Katholiken anderer Nationalitäten, Katholiken östlichen Ritus, nicht katholischen Christen zelebriert werden, als auch das Problem der gemeinsamen Gebete mit Nichtchristen. Angesichts der wachsenden Zahl nichtchristlicher Migranten bekommt das Verhalten der Seelsorger und Gläubigen ihnen gegenüber in örtlichen Gemeinschaften immer größere Bedeutung. Die Instruktion des Päpstlichen Rates der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs *Erga migrantes caritas Christi* weist auf vier Grundsätze hin, die im Umgang mit diesen Menschen beachtet werden sollen. 1) Kirchen, Kapellen und andere Kultstätten sollen den Personen anderer Religionen nicht zur Verfügung gestellt werden. Es ist jedoch zu beachten, dass man ihnen Objekte und Räumlichkeiten „mit sozialer Funktion“, wie z.B. Kindertagestätten und Klubräume – zur Benutzung bereitstellen soll. 2) Die katholischen Schulen, die

⁷ Vgl. M. KINDLER, *Transnarodowość. Nowe teorie migracyjne a wyzwania integracji migrantów*, in: A. GRZYMAŁA-KOZŁOWSKA, S. ŁODZIŃSKI (Hrsg.), *Problemy integracji imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*, Warszawa 2008, 51-71.

nicht-katholische bzw. nichtchristliche Schüler aufnehmen, müssen auf ihr christlich orientiertes Erziehungskonzept nicht verzichten. 3) Es soll von einer Heirat zwischen Katholiken und Nicht-Katholiken – mit unterschiedlichem Nachdruck – abgeraten werden, um die Schwierigkeiten bei der Bildung einer Ehe- bzw. Familiengemeinschaft und Erziehung der Kinder im katholischen Glauben zu vermeiden. 4) Man soll „dem Prinzip der Gegenseitigkeit“ im Sinne „einer Beziehung, die auf der gegenseitigen Achtung und auf der Gerechtigkeit im juristisch-religiösen Umgang aufbaut“⁸, folgen. In der Instruktion wird den Beziehungen zwischen Katholiken und Muslimen viel Aufmerksamkeit geschenkt. Ausgehend von der Annahme, dass man beide Religionen gründlich kennenlernen muss, wird dann das Problem der Mischehen behandelt. Im Fokus stehen solche Fragen wie: Ehevorbereitung, die u.a. das Erkennen und Begreifen der unterschiedlichen Auffassung von Ehe beinhaltet, das Feiern des Sakraments, das Gebetsleben in einer Mischehe und einer darauf gründenden Familie, Taufe des Kindes und Empfang von weiteren Sakramenten.⁹

Es wird zwar nicht empfohlen, mit Nichtchristen, darunter auch Muslimen, gemeinsam zu beten, die Teilnahme an solchen Gebeten ist jedoch möglich. Diesen Gebeten sollen allerdings eine entsprechende Kenntnis der Spiritualität einer gegebenen Religion, ihrer Gebetsformen, Fasten und anderer Kulthandlungen, sowie das Verständnis dafür und für die Unterschiede zwischen ihnen und den katholischen Kulthandlungen vorangehen. Das Erlangen eines entsprechenden Bewusstseins macht es auch möglich, sich mit der Spiritualität einer gegebenen Religion vertraut zu machen sowie das Verhalten und die Handlungen ihrer Anhänger zu verstehen. Diese Vorgehensweise in Bezug auf einen nichtchristlichen Glauben trägt zur Überwindung von zwei unerwünschten Haltungen. Die erstere, für die die liberalen und atheistischen Kreise plädieren, besteht darin, die religiöse Problematik aus dem öffentlichen Diskurs zu verdrängen. Ihre Folge ist die Schwächung der Religiosität sowohl von Katholiken als auch von Nichtchristen. Sie stützt sich auf die Überzeugung, dass die Kontakte von den Vertretern verschiedener Religionen mehrmals in der Geschichte einen Konflikt ausgelöst haben und immer noch auslösen können. Um diese Konflikte zu vermeiden, muss die Religion aus der Öffentlichkeit und die religiöse Thematik aus dem Diskurs zwischen Anhängern von unterschiedlichen Religionen verschwinden. In Wirklichkeit führt die sinkende Bedeutung von Religion in der Öffentlichkeit und im Leben einzelner Menschen zur Stärkung des Atheismus, der der Religion gegenüber nicht neutral bleibt, sondern ihre Stelle und Rolle im Leben des Individuums und der menschlichen, auch örtlichen, Gemeinschaften übernimmt. Darüber hinaus ergeben sich die Konflikte zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit meistens aus der Unkenntnis der anderen Religion und den daraus

⁸ PÄPSTLICHER RAT DER SEELSORGE FÜR DIE MIGRANTEN UND MENSCHEN UNTERWEGS, *Erga migrantes caritas christi*, Nr. 61-64

⁹ Ebd., 67-68.

resultierenden Ängsten und Vorurteilen. Die Teilnahme an Gebetsversammlungen von Andersgläubigen kann nach dem vorherigen Kennenlernen ihrer Glaubensgrundsätze zum besseren Verständnis und zur Überwindung von negativen Klischees beitragen, was Annäherung und gegenseitigen Respekt zur Folge hat.

Eine andere unerwünschte Haltung der Katholiken gegenüber den Nichtchristen äußert sich dadurch, dass sie sich von ihrer Missionstätigkeit beeinflussen lassen. Eine starke Beeinflussung seitens der Nichtkatholiken kann in Verbindung mit der Unkenntnis eigener Religion eine Art Faszination für die Spiritualität und Grundsätze einer anderen Religion hervorrufen. Vermeiden von Kontakten oder gar ein von Kirchenmenschen ausgesprochenes Kontaktverbot weckt ein umso größeres Interesse und umso größeren Wunsch, etwas Neues kennenzulernen oder etwas Unbekanntes zu erleben. Offene Kontakte tragen dazu bei, die Wahrheit über eine andere Religion und das Leben ihrer Anhänger zu erfahren und dadurch sie zu „entmythologisieren“, indem sie die Aura des Geheimnisses verliert. Die Wahrheit stellt auch eine Grundlage für den authentischen Respekt und die Zusammenarbeit dar.

LIEBESDIENST AN MIGRANTEN

Der Liebesdienst an Migranten stützt sich auf das christliche Gebot der Nächstenliebe. Dieses Gebot setzt voraus, dass die Würde aller Menschen gleich ist und andere Menschen als uns ebenbürtig zu behandeln sind. Im Bereich der Beziehungen zu Migranten scheint unter den jetzigen Umständen die Integration der Neuankömmlinge das Hauptproblem zu sein. Die Integrationsidee unterlag innerhalb der EU-Politik in den letzten Jahrzehnten einer gewissen Evolution. Diese Entwicklung hängt mit dem Konzept der Union zusammen, die zurzeit dazu tendiert, die Form eines Super-Staates anzunehmen und die Rolle der Nationalländer zu mindern.¹⁰ In der kirchlichen Seelsorge, auch auf der Ebene örtlicher Gemeinschaften, handelt es sich um eine solche Integration, „die das kulturelle Getto vermeidet und zugleich gegen die bloße und schlichte Assimilation der Migranten in die örtliche Kultur eintritt.“¹¹ Die Kirche vertritt die Meinung, „dass der Schutz der ethnischen, kulturellen, sprachlichen und rituellen Identität des Migranten [notwendig ist], denn für ihn [Mitarbeiter in der Pastoral- D.L.] ist ein pastorales Wirken undenkbar, dass das kulturelle Erbe der Migranten nicht respektiert und wertschätzt. Dieses Erbe muss natürlich mit der Ortskirche und der örtlichen Kultur in einen Dialog eintreten, um auf die neuen Erfordernisse antworten zu können.“¹²

¹⁰ Vgl. J. BALICKI, *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej*, Warszawa 2010, 21-58.

¹¹ *Erga migrantes caritas Christi*, Nr. 78

¹² Ebd.

Eine so aufgefasste Integration von Migranten, die ihre Würde respektiert sowie ihre Kultur und Tradition wahrt, eröffnet neue Möglichkeiten, interpersonale individuelle Kontakte zu knüpfen, die Migranten in das Leben der örtlichen kirchlichen Gemeinschaften auf mehrfache Weise einzugliedern und sie vielfach zu unterstützen.

Als eine erstrangige Initiative ist die Begrüßung der Neuankömmlinge von der örtlichen Kirchengemeinschaft zu betrachten. Sie kann von Geistlichen oder auch von entsprechend vorbereiteten Laien veranstaltet werden. Diese Initiative soll vor allem auf die – hauptsächlich römischen – Katholiken ausgerichtet sein, kann aber auch gegenüber Andersgläubigen und Nichtgläubigen vorgenommen werden. Ihr Ziel ist es, die Ankömmlinge kennenzulernen und ihnen die Eingliederung in das Leben der örtlichen Gemeinschaft anzubieten. In Bezug auf Katholiken kann das ein Vorschlag sein, sich am liturgischen Leben zu beteiligen, den nichtkatholischen Christen kann die Teilnahme am Gebetsleben angeboten werden. Alle Ankömmlinge können zur Beteiligung am sozial-religiösen Leben und verschiedenen Aktivitäten der Pfarrgemeinschaft eingeladen werden. Im Fall einer größeren Gruppe von Menschen derselben Religion, Nationalität oder Sprache wäre ein auf diese ganze Gemeinschaft ausgerichtetes „Angebot“ der Pfarrgemeinde möglich.

Von den Medien wird oft die von Migranten erhaltene Sozialhilfe mit Nachdruck erwähnt. In begrenztem Umfang sind auch polnische katholische Pfarreien imstande, solche Hilfe zu leisten. Viel größere Möglichkeiten stehen jedoch in dieser Hinsicht den Staats- und Selbstverwaltungsorganen offen.¹³ Die Aufgabe der Kirche, insbesondere der Pfarrei, besteht vielmehr darin, eine Gemeinschaft zu schaffen, in die auch Migranten integriert werden. Es wird mehrmals postuliert, die Pfarrgemeinschaft im Sinne eines „offenen Hauses“ aufzubauen.¹⁴

Der pastorale Dienst an Migranten stützt sich auf das Liebesgebot, das Christus den Gläubigen als Lebensgrundsatz hinterlassen hat. Sie sollen im Sinne dieses Liebesgebots allen Bedürftigen entgegenkommen. Bei aller Achtung für die Identität und das Kulturerbe der Migranten besteht die Aufgabe der Christen darin, das zu teilen, was sie besitzen. Im Vordergrund steht der Schatz des Glaubens, den sie von Gott erhalten haben. Der von Gläubigen aufgenommener Dialog ist deshalb ein Heilsdialog. Das Zeugnis christlichen Lebens, das auch ein Zeugnis der Gastfreundschaft umfasst, trägt dazu bei, Gott als Quelle der Liebe, Wahrheit und des Lebens erscheinen zu lassen.

¹³ K. GŁĄBICKA. *Praca socjalna z uchodźcami, emigrantami w środowisku lokalnym*, Warszawa 2014, 173-192.

¹⁴ PÄPSTLICHER RAT DER SEELSORGE FÜR DIE MIGRANTEN UND MENSCHEN UNTERWEGS, PÄPSTLICHER RAT *COR UNUM*, In *Flüchtlingen und gewaltsam Vertriebenen Christus aufnehmen. Richtlinien für eine Seelsorge* Nr 107-109, in: https://weltkirche.katholisch.de/Portals/0/Dokumente/Paepstlicher_Rat_2013_-_Fluechtlinge_und_gewaltsam_Vertriebene.pdf (Zugriff: 25.07.2018).

ABSTRACT

PASTORAL CARE OF THE MIGRANTS IN THE PARISH

The media often refers to social assistance received by migrants. To a limited extent, Polish catholic parishes are also able to provide such assistance. Much greater opportunities, however, are available in this regard to state and self-governing bodies. The task of the church, especially the parish, is to create a community in which migrants are integrated. It is postulated several times to build the parish community in the sense of an “open house”. The respectful proclamation of the Word of God always remains an integral part of any migrant-oriented aid program. The love of Christ is the source of the culture of solidarity that is the foundation of an authentic community. The culture of solidarity is concretized by the hospitality and sharing of material and spiritual goods, especially at the local level, in parishes.

Keywords: migrants, catholic parishes, pastoral care, integration

Mieczysław Polak

Adam Mickiewicz Universität Poznań / Polen

POSITIONEN VON POLNISCHEN BÜRGERN, KIRCHEN, POLITIKERN ZUR MIGRATIONSKRISE

Bezüglich des Migrationsphänomens der letzten Jahren ist die Situation sehr dynamisch. Sie hängt mit der aktuellen Ereignissen, medialen Darstellungen, Äußerungen von Politikern usw. zusammen. Im Allgemeinen gibt es in Polen eine sehr vorsichtige, eher konservative Haltung gegenüber gegenwärtigen Migrationsphänomenen. Einen sehr großen Einfluss an die Denkweise der polnischen Bürgerinnen und Bürgern haben die staatlichen Medien, die von der Regierung stark beeinflusst werden. Im Folgenden werden die wichtigsten Positionen von polnischen Bürgerinnen und Bürgern, Kirchen und Politikern dargestellt.

MIGRATIONSKRISE UND DIE POLNISCHEN BÜRGERINNEN UND BÜRGERN

Polen erlebte und erlebt keine große Migrationswelle, aber in den letzten drei Jahren (2015-2017) ist die Zahl der Ausländer, die legal auf Dauer in Polen wohnen, um 61% gestiegen – von 146.000 auf 234.000. Wenn es um die Asylanträge geht, in der ersten Hälfte 2017 sind 3.000 Anträge gestellt. Bis jetzt wurden 1351 Asylverfahren rechtskräftig positiv entschieden. Zum Vergleich: im Jahr 2016 – 1292; 2015 – 1270. 93% der Asylbewerber kommen aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion (Russland, die Ukraine, Tadschikistan, Kirgistan, Armenien, Georgien, Weißrussland). 71% der Anträge stellten die Tschetschenen mit russischer Staatsbürgerschaft.¹

Wie viele Musliminnen und Muslime leben in Polen? Es gibt keine genaue Statistiken. Bei der allgemeinen Volkszählung im Jahr 2011 deklarierten den Islam als eigene Religion 5.100 der Befragten (0,013% der Bevölkerung). Wenn man noch dazu nimmt, dass die Tschetschenen, die in den neunziger Jahren nach Polen kamen und in Polen geblieben sind moslemischer Religion sind macht das zusammen: 15-25 Tausend (0,03%). Die größte moslemische Gemeinschaft bilden die so genannten polnischen oder polnisch-litauischen Tataren ca. 4.000 Bekenner. Sie sind die Nachkommen der Muslimen, die in XIV Jahrhundert nach Polen gekommen sind und jetzt vor allem im nordöstlichen Polen wohnen.²

¹ Vgl. <https://udsc.gov.pl/100-tys-wnioskow-o-zezwozenia-na-pobyty/>; <https://migracje.gov.pl/statystyki/zakres/polska/typ/dokumenty/widok/tabela/rok/2017/> (Zugriff: 12.03.1028).

² Vgl. <https://ekai.pl/muzulmanie-w-polsce-2/> (Zugriff: 12.03.2108).

Die überwiegende Mehrheit der polnischen Bevölkerung hat einem muslimischen Flüchtling nie begegnet, genauso wie einem muslimischen Arbeitskollegen, Arzt, Lehrer... usw. Diese Erfahrung fehlt also vielen polnischen Bürgerinnen und Bürgern.

Seit Mai 2015 führt das polnische Meinungsforschungszentrum (Abkürzung: CBOS) die regelmäßigen Forschungen zu Positionen der polnischen Bürgerinnen und Bürgern bezüglich der Flüchtlingsfrage. Seit den ersten Untersuchungen ist die Mehrheit der polnischen Bürgerinnen und Bürgern zum so genannten Relocation-Verfahren unveränderlich eher skeptisch eingestellt. Seit Dezember 2015 ist der Prozentsatz der eindeutigen Gegnerinnen und Gegner der Verteilung von Asylsuchenden innerhalb Europas höher als der Prozentsatz der gemäßigten und eindeutigen Befürworterinnen und Befürworter dieses Verfahrens.

Derzeit ist gegen die Aufnahme von Flüchtlingen dreiviertel der Befragten (74%). Das ist die höchste Quote, seitdem die Forschungen durchgeführt wurden. Unter den Antworten dominiert die eindeutig negative Einstellung zur Aufnahme von Flüchtlingen (43%). Für die Aufnahme von Migranten ist derzeit 22% der Befragten. Seit den letzten Untersuchungen, die im Dezember 2016 durchgeführt wurden, ist der Prozentsatz der Anhänger des Relocations-Verfahrens um 6 Prozentpunkte gesunken.

Die Einstellung zu Migranten hängt u.a. von Wohnort, Ausbildung, Einkommen und Alter der Befragten ab. Die größte Akzeptanz für die Aufnahmen von Migranten lässt sich bei den Einwohnern der Großstädte (39%), bei den Menschen mit akademischer Ausbildung (33%) und Personen mit höherem Einkommen (29%) bemerken. Wenn es um die Altersgruppen geht, dann sind gegen die Verteilung von Asylsuchenden innerhalb Europas vor allem die jüngsten Befragten, im Alter von 18 bis 24 Jahre (87%). Noch ein Faktor ist für unsere Reflexion von großer Bedeutung, nämlich die Religiosität. Von den regelmäßigen Sonntagskirchenbesuchern 77% erklären sich als Gegner des Relocation-Verfahrens; von den Katholiken, die mehr als ein Mal in der Woche an einem Gottesdienst teilnehmen sind das sogar 86%.

Die Einstellung zur Verteilung von Asylsuchenden innerhalb Europas hängt auch mit der parteipolitischen Deklarationen zusammen. Unter Anhängern der linkliberalen Parteien akzeptieren diese Lösung 37% der Befragten; unter Anhängern der rechtskonservativen Parteien nur 18%.³

Lässt sich aufgrund der hier dargestellten Forschungen feststellen, dass die meisten Polinnen und Polen eine ziemlich feindliche Einstellung zu den Menschen anderer Herkunft, Sprache, Religion haben? Eine andere Forschungsperspektive beinhalten die Untersuchungen, in denen nicht nach der aktuellen Flüchtlingskrise (genau gesehen nach dem Relocation-Verfahren) sondern nach der allgemeinen

³ Vgl. CBOS, *Bericht aus den Forschungen* 1/2017, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_001_17.PDF (Zugriff: 10.02.2018).

Einstellung zu den Migranten, Asylbewerber oder Flüchtlingen gefragt wird. Die Forschungen wurden in der Zeit: vom 14. bis 20. Mai 2015 durchgeführt. ⁴

Aus diesen Forschungen werden nur zwei Fragen erwähnt. Die erste Frage: Sind Sie mit der folgenden Feststellung einverstanden oder nicht: Die Anwesenheit von Ausländern ist für das Land eine kulturelle Bereicherung und trägt dazu bei, dass die Menschen mehr offen für die anderen sind? Die Antwort: 66% der Befragten stellte fest, dass die Anwesenheit von Ausländern auf die Kultur und das Toleranzniveau einen positiven Einfluss habe.

Die zweite Frage, die die Einstellung von Polinnen und Polen zu Migranten noch ergänzen könnte lautete: Wie würden Sie darauf reagieren, wenn eine Ausländerin/ein Ausländer Ihre/Ihr: direkter Nachbar, enger Mitarbeiter, Arzt, Lehrer Ihres Kindes, Ihr Chef in der Arbeit, der Pfarrer in Ihrer Pfarrei, Ihre Schwiegertochter/ Ihr Schwiegersohn, Babysitterin werden sollte. Die Tabelle oben zeigt die Antworten auf die einzelnen Fragen:

	Ich hätte nichts dagegen	Ich wäre dagegen	Es ist schwer zu sagen
direkter Nachbar	88 %	9 %	3 %
enger Mitarbeiter	86 %	10%	4 %
Arzt	82 %	15 %	3 %
Lehrer des Kindes	78 %	16 %	6 %
Chef in der Arbeit	78 %	17 %	5 %
Pfarrer in der Pfarrei	76 %	17 %	7 %
Schwiegertochter/ Schwiegersohn	68 %	23 %	9 %
Babysitterin	56 %	35 %	9 %

Im Vergleich mit Forschungen, die im Jahre 1999 durchgeführt wurden ist die Akzeptanz für die Ausländer deutlich gewachsen.

Ich hätte nichts dagegen	1999	2015
direkter Nachbar	74%	88 %
enger Mitarbeiter	71%	86 %
Arzt	69 %	82 %
Lehrer des Kindes	63 %	78 %
Chef in der Arbeit	60 %	78 %
Pfarrer in der Pfarrei	53 %	76 %
Schwiegertochter/ Schwiegersohn	60 %	68 %
Babysitterin	42 %	56 %

⁴ CBOS, *Przybysze z bliska i z daleka, czyli o imigrantach w Polsce (Ankömmlinge aus nah und fern, also über die Migranten in Polen)* Juni 2015: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_093_15.PDF (Zugriff: 10.02.2018).

Die Einstellung zu Asylsuchenden hängt auch vom Herkunftsland der Flüchtlingen. Die polnischen Bürgerinnen und Bürgern haben eine andere Einstellung z.B. zu den Flüchtlingen aus der Ostukraine. Fast 60% der Befragten wollen den Flüchtlingen aus der Ukraine die Zuflucht in Polen anbieten, dagegen sind knappe 40%.

MIGRATIONSKRISE UND DIE POLITIK IN POLEN

Das Thema Flüchtlinge spielte für die politischen Parteien lange Zeit keine Rolle, weil das kein großes Problem in Polen war. Der Grund dafür – eine sehr niedrige Quote von Flüchtlingen, Asylbewerbern und Migranten, die in Polen waren oder nach Polen kommen wollten. Polen war eher ein Übergangsland. Von 90 Tausend Flüchtlingen aus Tschetschenien, die in den neunziger Jahren nach Polen kamen, sind nur ca. 7-8 Tausend geblieben. Die Mehrheit ist nach Westeuropa ausgewandert.

Die polnische Regierung (Koalition: PO – PSL: *Bürgerplattform* und *Polnische Volkspartei*, der Regierungschef: Donald Tusk) hat im Jahr 2012 ein Dokument mit Richtlinien für die Migrationspolitik verfasst. Der Titel: *Migrationspolitik Polens – der jetzige Zustand und die Förderungen*. Angesichts der Migrationskrise 2015 hat aber die jetzige Regierung das Dokument für ungültig erklärt. Der Grund dafür war – nach der Meinung der polnischen Innenminister – die neue Migrationswelle, die die Situation stark verändert hat. Das Dokument entspreche der neuen Situation nicht mehr – sagte die Regierung.

Als 2015 die Flüchtlingskrise begonnen hat, da vermieden die liberalen Parteien lieber das Thema. Und die konservativen Parteien haben eine klare Position angenommen. Die polnische Regierung, die im Jahre 2015 an der Macht war (die oben erwähnte Koalition), nahm eine wankelmütige Position an. Auf der internationalen Ebene war sie mit dem Relocation-Verfahren einverstanden, in der Landespolitik versuchte sie diese Position zu korrigieren. Im September 2015 sagte die damalige Regierungschefin Ewa Kopacz in einem Fernsehauftritt folgendes: „Polen nimmt nur die Flüchtlinge nicht die ökonomischen Migranten an. Ich kann versichern – es werden nicht viele. Angesichts der größten Flüchtlingskrise nach dem zweiten Weltkrieg will Polen mit anderen EU-Ländern solidarisch sein“.⁵

Im Herbst 2015 gab es in Polen die Parlamentswahlen. Solche Aussagen waren also mit dem Wahlkampf verbunden. Weil in der Bevölkerung die Akzeptanz der Aufnahme von Flüchtlingen eher niedrig war, wollten die Parteien im Wahlkampf auf diese Weise die Wahlstimmen gewinnen. Einigermaßen ist es ihnen gelungen.

⁵ <https://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/premier-ewa-kopacz-o-uchodzcach-niedzielne-wystapienie-kopacz,578870.html> (Zugriff: 10.02.2018).

Die Migrantenfrage ist also zu einer parteipolitischen Frage geworden und mit dem Wahlkampf stark verbunden⁶. Die jetzige Regierung, die in Polen seit Herbst 2015 an der Macht ist, nahm eine klare und deutliche Position bezüglich der Aufnahme von Flüchtlingen und Migranten an. Genau gesagt ist das eine Stellung nicht zu Flüchtlingen und Migranten, auch nicht zu Migrationskrise, sondern eine Stellung zu der Migrationspolitik der führenden EU-Länder, vor allem zu Migrationspolitik der deutschen Regierung. Die wichtigsten Punkte dieser Position lassen sich auf folgende Weise darstellen⁷:

- das oberste Priorität der Regierung ist dafür zu sorgen, die öffentliche/nationale Sicherheit zu gewährleisten:
Wir nehmen keinen Flüchtlingen an, der die öffentliche Sicherheit bedrohen könnte. Und weil wir die Flüchtlingen nicht kennen und nicht hundertprozentig sicher sein können, ob jemand die Sicherheit nicht bedroht, nehmen wir keinen an. Gegen die Sicherheit unserer Bürger dürfen wir nichts tun. Die nationale Sicherheit liegt in der alleinigen Verantwortung eines jeden Mitgliedsstaates. Paris, Stockholm, Brüssel, Berlin, Manchester, Barcelona. Wie viele weitere europäische Städte müssen Terroristen angreifen, damit die Europäische Union aufwacht?
- jedes Land in der EU sollte das Recht haben, seine Migrationspolitik selber zu gestalten:
Wir wollen den Flüchtlingen und Migranten helfen, aber auf unsere eigene Weise, auf solche Weise, die wir für sinnvoll halten. Wir sind nicht gegen Migranten, sondern gegen das Verfahren der zwanghaften Verteilung von Migranten. Das ist nicht nur der Zwang für den Staat, sondern auch für die Migranten, die das Recht darauf haben sollten, freiwillig den Staat, wo sie leben möchten, wählen zu können.
- die bisherige Migrationspolitik in Westeuropa hat eine Niederlage erlitten. Wir wollen nicht den gleichen Irrweg einschlagen:
Die Migranten aus anderen Kulturen integrieren sich ins kulturelle und gesellschaftliche Leben der europäischen Gesellschaften nur selten. Es entstanden die moslemischen Bezirke (z.B. Molenbeek-Saint-Jean in Belgien), in denen die Menschen am Rande der Gesellschaft leben, wo die extremistischen islamischen Prediger ihre der europäischen Kultur feindliche Tätigkeit ausüben. Die Multi-Kulti-Politik ist ein großes Misserfolg.
- man sollte Flüchtlinge von Wirtschaftsmigranten unterscheiden:
Die meisten Asylsuchenden sind keine Flüchtlinge, sondern die ökonomischen Migranten. Nach Polen wollen sie nicht kommen, weil Polen keine so große soziale Unterstützung anbieten kann, wie sie sich es wünschen.

⁶ R. VETTER, *Flüchtlingskrise und Wahlkampf. Tiefe Gräben in Gesellschaft, Politik und Kirche*, in: „Polen-Analysen“ Nr. 169/2015, 2-6, <http://www.laender-analysen.de/polen/pdf/PolenAnalysen169.pdf> (Zugriff: 12.07.2018).

⁷ In Kursivschrift wurden die auf verschiedenen Webseiten geposteten Statements von Politikern der Regierungspartei markiert.

- die europäische Solidarität kann sich nicht auf die Aufnahme von Flüchtlingen beschränken:
Die westlichen EU-Länder (vor allem Deutschland) verlangen von der polnischen Regierung einer solidarischen Haltung bezüglich der Flüchtlingen. In anderen Bereichen aber (z.B. energetische Sicherheit) sind sie mit anderen EU-Ländern auch mit Polen überhaupt nicht solidarisch.
- man muss verantwortlich handeln und die Konsequenzen der politischen Entscheidungen voraussehen:
Die deutsche Regierung (die Bundeskanzlerin Angela Merkel) hat ihre Migrationspolitik mit der polnischen Regierung nicht konsultiert. Sie hat selbstständig ihre Entscheidung getroffen. So muss sie auch die Folgen der falschen Entscheidung tragen. Die Flüchtlingskrise ist nicht nur eine Konsequenz der Kriege, sondern auch – wenn nicht vor allem – der falschen und verantwortungslosen Politik mancher westeuropäischen Regierungen, der EU selbst.
- Richtige Hilfe ist Vor-Ort-Hilfe:
Die westeuropäische Migrationspolitik hat die Menschen vergessen, die in Kriegsgebieten geblieben sind. Dort sind die, die die wahren Opfer der Kriege und Verfolgung sind. Den Menschen dort helfen, wo sie wirklich im Not sind und Leiden, das ist die wahre Hilfe. Das Ziel ist – nicht sie nach Europa zu holen, sondern ihnen helfen, dort leben zu können, wo sie wirklich zu Hause sind.

MIGRATIONSKRISE UND DIE KIRCHEN

Die katholische Kirche. Es gibt grundsätzlich zwei Stellungnahmen zur Migrationskrise. Die offizielle Stellung der Kirche wurde in einer Erklärung der polnischen Bischofskonferenz zur gegenwärtigen Migrationsfrage vom 8. September 2015 zusammengefasst⁸. Die wichtigsten Punkte kann man auf folgende Weise darstellen:

- Im Evangelium finden wir die Begründung unserer Haltung bezüglich der Migrationskrise. Den Menschen, die in Not sind – unabhängig von ihrer Herkunft, Religion usw. – müssen wir, als Christen helfen. „«Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen» (Mt 25,35). Mit diesen Worten ruft Jesus Christus jeden Einzelnen von uns an – besonders in der heutigen Zeit, wenn so viele Flüchtlinge das Drama der Kriege und die Gefahr des Todes erleben – ihnen zu helfen, die christliche Gastfreundschaft anzubieten“.⁹

⁸ Vgl. DIE POLNISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Erklärung zur gegenwärtigen Migrationsfrage vom 8. September 2015*. Polnischer Text: <http://episkopat.pl/komunikat-prezydium-konferencji-episkopatu-polski-ws-uchodzcow-2/> (Zugriff: 3.16.2018).

⁹ Ebd. Nr. 1.

- Die Kirche führt viele caritative Projekte in jetzigen Kriegsgebieten – in Sudan, Nigeria, Ägypten, Libanon, Syrien, Irak. Diese sollen weitergeführt und verstärkt werden. „Dank der Großzügigkeit der polnischen Katholiken wurde Flüchtlingen im Sudan, Nigeria, Ägypten, Libanon, Syrien und Irak geholfen. Seit dem Jahr 2009 organisieren polnische Bischöfe in ihren Diözesen Spendenaktionen zur Unterstützung von Flüchtlingen, die nicht nur zugunsten der Christen genutzt werden. Wir danken den Katholiken in Polen, die allein im Jahr 2014 über 5 Mio. PLN gespendet haben. Dank dieser Unterstützung wurde Hunderttausenden bedürftigen Menschen geholfen. Ein Beispiel für konkrete Aktionen sind die Armen-Küchen, die von kirchlichen Einrichtungen in Syrien und im Irak gehalten werden, die mehrere tausend Mahlzeiten am Tag ausgeben oder auch die Flüchtlingslager, die die polnische Kirche in Kriegsgebieten führt. Auf Empfehlung der polnischen Bischofskonferenz wird die Hilfe für die Flüchtlinge an ihrem Wohnort (außerhalb Polens) vom Päpstlichen Werk „Kirche in Not“ geleitet“.¹⁰
- Für die Migrationspolitik des Staates ist die Regierung verantwortlich. Sie soll für die Flüchtlingen offen sein und solche Lösungen finden, die einerseits die nationale Sicherheit versichern, andererseits den Flüchtlingen und Migranten eine entsprechende Hilfe leisten. „Wenn es um die konkrete Hilfe für Flüchtlinge in Polen geht, besteht kein Zweifel, dass die Hauptinitiative und Verantwortung auf den Schultern weltlicher Macht ruht. Sie soll zur Mitarbeit einladen und auch Kontrolle, Sicherheit und grundlegende Leistungen für Flüchtlinge gewährleisten. Die Kirche in Polen kann sich nicht vorstellen, alleine mit dieser Angelegenheit zu arbeiten, ohne mit den weltlichen Behörden zusammenzuarbeiten. Dies wird von Papst Franziskus in seiner Botschaft zum Welttag der Migranten und Flüchtlingen 2015 klar zum Ausdruck gebracht: «Die Wanderungsbewegungen haben allerdings solche Dimensionen angenommen, dass nur eine systematische und tatkräftige Zusammenarbeit, welche die Staaten und die internationalen Organisationen einbezieht, imstande sein kann, sie wirksam zu regulieren und zu leiten»“.¹¹
- Die Kirche hält für eine notwendige und mögliche Lösung die Einrichtung der humanitären Korridore, um auf diesen Weg die Flüchtlinge nach Polen kommen könnten.

Diese offizielle Stellungnahme des polnischen Episkopats findet ihren Ausdruck in Predigten und offiziellen Aussprachen von einigen, polnischen Bischöfen¹².

Es gibt aber auch die zweite Position. Sie hält die Migrationskrise für eine gut geplante und organisierte Aktion gegen das Christentum. Um den christlichen Glauben zu bewahren, die europäischen Werte und die europäische Kultur zu verteidigen und die Kirche zu schützen sollen wir keine Flüchtlinge, die eher

¹⁰ Ebd. Nr. 3.

¹¹ Ebd. Nr. 4.

¹² Vgl. R. VETTER, *Flüchtlingskrise und Wahlkampf*, 5-6.

ökonomische Migranten sind, aufnehmen. Sehr treffend beschreibt diese Situation Reinhold Vetter: „Das ist die eine Seite. Die andere besteht darin, dass es viele katholische Priester und Pfarrer gibt, die sich ablehnend oder gar hasserfüllt über Flüchtlinge äußern – nicht selten von der Kanzel. Muslime sind für sie Barbaren, die morden und vergewaltigen, die Städte demolieren und das Kreuz schänden. Diese Kleriker scheuen auch nicht davor zurück, die freundliche und hilfsbereite Haltung des Papstes und der polnischen Bischöfe gegenüber den Flüchtlingen öffentlich zu kritisieren“.¹³ Diese Position wird von manchen Bischöfen, vielen Pfarrern und Gläubigen vertreten, die vor allem unter dem Einfluss von der medialen Konzern der Redemptoristen (Stichwort: „Radio Maria“) stehen.

Die evangelische Kirche. Leitender Bischof der evangelisch-anglikanischen Kirche in Polen – Jerzy Samiec – hat ein Hirtenbrief an die Gläubigen gerichtet.¹⁴ In diesem Brief unterstreicht er die persönliche Verantwortung für den Menschen, der in Not ist. Seine Überlegungen beziehen sich nicht auf die Verantwortung der Regierung bzw. des Staates, sondern auf die alltägliche Hilfe der Flüchtlingen. Wenn sie schon das sind, dann hilft ihnen, wenn sie die Hilfe brauchen. Der Bischof verpflichtet die Priester, dass sie in ihren Predigten und Katechesen die Flüchtlingsfrage berücksichtigen. „Wie sollen wir uns gegenüber Flüchtlingen verhalten? Ich denke wir alle wissen, wie die Antwort lauten sollte. Sie kommt von der Lehre unseres Meisters. Liebe sollte in Tat sichtbar sein. Man kann Gott nicht lieben, ohne Menschen zu lieben (1 J 4,20-5,3). Wir sollen alle Mitmenschen lieben, ungeachtet der Hautfarbe, des Ursprungslandes oder sogar der Religion, die sie bekennen. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter lässt uns keine andere Deutung.“¹⁵

ABSTRACT

POSITIONS OF POLISH CITIZENS, CHURCHES, POLITICIANS ON THE MIGRATION CRISIS

With regard to the migration phenomenon of recent years, the situation is very dynamic. It is related to current events, media portrayals, statements by politicians, and so on. In general, there is a very cautious, rather conservative attitude towards current migration phenomena in Poland. The state media, which are strongly influenced by the government, have a very big influence on the way of thinking of Polish citizens. The article presents the main positions of Polish citizens, churches and politicians.

Keywords: migration, Poland, citizens, church, politics

¹³ Ebd., 6.

¹⁴ Vgl. J. SAMIEC, *Lass uns Herzen für Flüchtlinge öffnen*. Hirtenbrief vom 9.09.2015, Polnischer Text: https://www.luteranie.pl/nawosci/otworzmy_serca_dla_uchodzcow,3175.html (Zugriff: 21.04.2018).

¹⁵ Ebd.

Paweł Kiejkowski

Adam Mickiewicz Universität Poznan / Polen

DAS TOR UND DER WEG ZU EINEM NEUEN PASCHALEN LEBEN. EINE PRE- UND POST-BAPTISMALE INITIATION

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erkennt die katholische Kirche die Notwendigkeit eines institutionellen Weges der christlichen Initiation für Erwachsene in einzelnen Diözesen an. Gleichzeitig wird allgemein die Notwendigkeit anerkannt, besondere Orte in lokalen Kirchen und größeren Pfarreien zu organisieren, in denen nach und nach eine post-baptismale Initiation Erwachsener stattfinden kann. Zbigniew Kiernikowski, Bischof von Legnica, gibt uns einen umfassenden Vorschlag der christlichen Initiation für Erwachsene, der sowohl vor als auch nach der Liturgie der Sakramente der christlichen Initiation erlebt werden kann. Sein Vorschlag ist fest in biblischer, liturgischer, kirchlicher und existenzieller Weise festgelegt.

THE GATE AND WAY TO A NEW PASCHAL LIFE. ON PRE-BAPTISMAL AND POST-BAPTISMAL INITIATION

The Church notices the need for the existence in particular dioceses of an institutional way of Christian initiation for adults who wish to follow the teachings of Jesus Christ. At the same time, it appears to be a mere truism to repeatedly hear the opinion uttered for a long time by a large number of Polish priests, theologians and Christians concerning the necessity to organize in local churches and bigger parishes special places in which it will be possible for adults to gradually experience post-baptismal initiation. Many of them, despite receiving the sacraments of baptism, confirmation and Eucharist at the beginning of their life, when confronted with life challenges, experience significant existential shortcomings in their own Christian formation. A number of them become involved in various church movements such as the Domestic Church or the Neocatechumenal Way. Yet, not everyone does that. We keep seeking new forms of the pre- and post-baptismal catechumenate which would be adequate for the situation of the Church in Poland. One of such proposals particularly worth considering as it is biblically, liturgically, theologically and existentially rooted is put forward by Zbigniew Kiernikowski, the Bishop of the Diocese of Legnica. The reality of holy baptism is carried throughout many instances of his scholar and popularizing work as well

as his homilies and catecheses. Baptism, as the foundation of Christian life, forms, first and foremost, the basis for his longtime pastoral programmes systematically and patiently implemented first in the diocese of Siedlce¹, and now in the diocese of Legnica. Simultaneously, as an outstanding biblical scholar and theologian, associated with numerous academic institutions in Poland and overseas and over the recent years with Nicolaus Copernicus University in Toruń, Zbigniew Kiernikowski proposes to us interesting theological and existential ideas. Although he does not take up in them many of the subjects which are usually found in traditional sacramentology, we can come across very intriguing intuitions related to the existence of a new man, the son of God who is born through being immersed in baptismal water. This new existence is shared by people through a serious Christian initiation². The Bishop of Legnica offers a very specific proposal of experiencing a pre- or post-baptismal way of initiation.

THE NECESSITY OF CHRISTIAN INITIATION

Kerygma, faith, baptism and life are closely connected with one another. Baptism is the sacrament of faith. Faith needs a community of believers. The faithful may only believe in the faith of the Church. Faith required for baptism is not perfect and mature, but is just the beginning to be developed. When catechumens and parents are asked: “What do you ask of God’s Church?” The response is: “Faith!” (cf. CCC 1253). Faith then leads to baptism but is also, following baptism, supposed to grow and mature. During baptism faith is not yet fully formed but is in its original phase and is meant to be developed. A special place of adults’ initiation and maturing in faith is the catechumenate which in various forms takes place before baptism. The awareness of initiation may then be continued and for many baptized persons, especially in childhood, should be existentially experienced after the baptismal ceremony. Christian initiation is about introducing candidates for baptism in an increasingly intense way to the mystery of Jesus Christ and the Church. “Being introduced to the mystery of Jesus Christ means being introduced to the acquaintance with His death and resurrection in order to unite one’s own life with his dying and rising from the dead.”³ It is, then, not only an intellectual recognition of the truth of information related to Jesus Christ, but a new way of existence – co-losing one’s own life with Him in order to regain it in this way.

According to Zbigniew Kiernikowski, a certain picture of what is to happen as a result of existential introduction is the picture of baptism as a gate or threshold. Baptism is viewed as a point on the border of two dimensions which sym-

¹ See: Z. KIERNIKOWSKI, *Chrzest w życiu i misji Kościoła*, vol. 1-5, Siedlce 2005/6-2012.

² See: Z. KIERNIKOWSKI, *Droga ku zanurzeniu*, Legnica 2016; *Droga przemiany i radości*, Legnica-Kraków 2016.

³ KIERNIKOWSKI, *Droga ku zanurzeniu*, 33.

bolize two realities: living like the world does and living in accordance with the faith in Jesus the Saviour. A request for baptism is then a request for being taken from one reality to another.⁴ Usually adults ask the Church for baptism because they have experienced that their existence of themselves and for themselves is insufficient. At the same time, they have heard through preaching the message of the Gospel about the promise of a new life and have seen its prospect. If the Good News they have heard encourages their faith and a desire for a new life, they ask the Church for the gift of such faith and new existence connected with it. "An adult then is at a certain threshold in order to, while having abandoned (or abandoning) the current style (quality) of life, enter a new dimension and experience life not for himself but life shaped by the paschal mystery of the Church."⁵ Baptism means the acceptance of a gift of new creation which entails rejection of the old man's way of life (cf. Col 1:21-23). Man, entering the way of initiation, will have to (i.e. as a necessary condition) act against himself, against the "old" man with his previous lifestyle. On this pathway, the Church supports a catechumen, among other things, through prayer and exorcisms. A catechumen renounces Satan and all his work and ways because "no one can serve two masters" (Mt 6: 24).

Also the baptized person realizes that the ego centric mentality of the "old" man, which wants to make his "own self" the centre of his cosmogony, is still present in him and at the same time he realizes that this old lifestyle has been contested, breached and based on a new foundation, on Jesus Christ, His death and resurrection. He is increasingly able to differentiate in himself moments when he acts in accordance with the logic of the "old" man and when he acts in accordance with what he received from the Church. What he has experienced in baptism as inoculation into the paschal mystery of Jesus Christ becomes for him a mainstay and a test that he can always come back to in order to differentiate and take up a new life. Therefore, when the baptized person in any moment of his life proceeds against the Spirit of Jesus, he does not despair but humbly returns to the grace of baptism to be immersed even more deeply into the paschal mystery of the Saviour. Baptismal ablution is not the end of the conversion process. On the contrary, it keeps on developing and aims at maturing with the fullness of Christ himself (cf. Eph 4:13; Php 3:10-14).⁶

Baptism understood as the gate to a new quality of life requires adequate preparation and man's initiation into paschal faith. It is an essential condition for admitting an adult or a child, whose faith is guaranteed by parents, to baptism.⁷ The baptized receive life which they have personally chosen and which has the power of going through death. It is not only about dying understood as physical ageing and decease, but also about existential dying in various aspects of human

⁴ Cf. KIERNIKOWSKI, *Droga przemiany i radości*, 73.

⁵ Z. KIERNIKOWSKI, *W mocy słowa i sakramentu*, Warszawa 2011, 277.

⁶ Cf. KIERNIKOWSKI, *Droga przemiany i radości*, 78-80.

⁷ Cf. KIERNIKOWSKI, *W mocy słowa i sakramentu*, 280.

existence (grievance, injustice, anything that thwarts plans and expectations). In these various experiences, believers strengthen their conviction that the crucified and risen Jesus is not indifferent to their life and offers them help in such a way that they no longer “have to” refer to the logic of the “old” man to save their life in the way they want to.⁸ When they are not prepared for that, they are not able to make a correct use of great grace that is given to them. The baptized have been immersed in baptismal waters, but at the level of understanding and experiencing, they have not fully comprehended what that immersion means. Of course, God acts in such people’s life for their benefit, in diverse ways, particularly through events and individuals met, and will strive after piercing the impenetrable shell of their “old” life. However, it is more sensible to experience initiation in a conscious way.⁹

Zbigniew Kiernikowski stresses that Christianity does not rest on duress but is the offer of salvation. A new life is God’s gift which has been freely adopted and is fulfilled in God’s power. The question about what man can expect from the Church can ultimately be answered only in one way – paschal faith. A lot of people nowadays associate the Church with demands which they often do not understand and which are not able to meet. Yet, the Church, first and foremost, is supposed to lead to a new foundation of life. If it requires that the faithful change their way of life, it happens because it has previously led them to faith. This mission of being introduced into the mystery of Jesus Christ’s life is effected through the process of getting to know it and subjecting to it one’s own life. The Bishop of Legnica maintains that if someone does not want to experience initiation, cannot guarantee that faith will be passed to children that are to be baptized, their motivation is inadequate and immature, then the celebration of the sacrament should be put off in time for the sake of the candidate. The mission of the Church is to turn a new life that stems from faith into reality.¹⁰ That begins on the moment of baptism. Particular responsibility for that in each local church lies with the local bishop.

Christian initiation is accomplished through personal discovery of God’s intention towards man, disclosed in the history of salvation. Therefore, the Bishop of Legnica offers as a kind of suggestion a range of existential biblical catecheses which refer to a new life from baptism. They concern the story of the Old Testament and are, for instance, the following¹¹: “God’s vision of man”, “God’s reaction to sin – promise and covenant”, “The promised land – promise and unfaithfulness”, “Prophets and exile”, “Temple – Synagogue – New Covenant”. The catecheses in a particular way refer to the apostolic kerygma, which, through prophesizing, are always present in the Church (cf. Acts 2:22-41).¹² An important

⁸ Cf. Z. KIERNIKOWSKI, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001, 179-186.

⁹ Cf. KIERNIKOWSKI, *Droga przemiany i radości*, 83-84.

¹⁰ Cf. KIERNIKOWSKI, *W mocy słowa i sakramentu*, 283.

¹¹ See: Z. KIERNIKOWSKI, *Chrzest w życiu i misji Kościoła*, vol. 1-5, Siedlce 2005/6-2012.

¹² See: KIERNIKOWSKI, *Droga przemiany i radości*, 93-99.

role in Christian formation is also played by the encounter between Jesus and the Samaritan woman (John 4:1-42), healing a man born blind (John 9:1-41), the resurrection of Lazarus (John 11:1-53).¹³

Zbigniew Kiernikowski shows the story of an eunuch in *the Acts* as a certain paradigm of baptismal preparation (cf. Acts 8: 26-39). This text, as he sees it, contains “all the elements of preparation for baptism and shows its fruit, beginning with outlining man’s situation prior to baptism and ending with his new situation (*conditio*) following baptism.”¹⁴ Thanks to kerygma, man affected by some sort of existential suffering receives a message that will turn out to be very significant for his life. Kerygma will make man capable of taking a decision that will influence the change of his existence. The event described by St Luke happened at the time when persecution against the church in Jerusalem began. Philip, one of the Seven, was called on to join an official who was in the service of Candace and who was an eunuch. He was a man of specific limitations and lack that deprived him of the possibility to live his life to the full – he was not able to beget life. He was going through a kind of existential injustice for which he was looking for sensible explanation. Probably, “as the one fearing God” he was trying to find the answer with the God of Israel. Therefore, he kept going on a pilgrimage to a temple in Jerusalem. However, his religiosity did not “justify” his situation. He was coming home unchanged only to go after some time to a temple again. On his way home he was reading the Book of Isaiah, a fragment about the suffering of Yahweh’s Servant (cf. Acts 8:32-33; Is 53,7-8). Philip asked the eunuch if he understood what he was reading. He said he did not as no one had explained it to him. At that moment, Philip announced the Good News to him, whose central element is the death and resurrection of Jesus Christ. In the proclaimed Gospel, the eunuch finds himself and his “infertility”. “His life was enlightened with the brightness of the Gospel. He found the structure of a proper and definitive rescue for his own life. He was healed once for all. He confessed his faith and was baptized. He went on rejoicing. For him, it was a new way. He started a new, free life.”¹⁵ In the light of this biblical story, this paradigm, the Bishop of Legnica points to essential elements of Christian initiation: experiencing by man an existential crisis, vain attempts to solve this problem, for instance through religiosity, experiencing a certain form of resignation due to the lack of sense of what happens, meeting the Gospel’s preacher, receiving the Good News about Jesus Christ crucified and resurrected, expressing the will of being baptized, the presence of someone who makes the sacramental sign in the name of the Church, adopting a new lifestyle.¹⁶

Against the backdrop of biblical catecheses, baptism comes across as a seal of what has happened in man at the preparatory stage. In baptism, God enters in-

¹³ See: KIERNIKOWSKI, *Droga ku zanurzeniu*, 201-228.

¹⁴ KIERNIKOWSKI, *Droga przemiany i radości*, 100.

¹⁵ KIERNIKOWSKI, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, 215.

¹⁶ Cf. KIERNIKOWSKI, *W mocy słowa i sakramentu*, 291-292; *Droga przemiany i radości*, 105-106.

to a covenant with man and man does the same with God. Through a well-experienced Christian initiation, a Christian partakes in the paschal mystery of Jesus Christ in a way that enables him to experience other sacraments, especially the Eucharist. It is also an invitation for him to benefit by this mystery on a daily basis, in relations with his fellow neighbours, in making personal choices and solving fundamental existential problems¹⁷. Baptism is a gift that wants to be updated in the liturgy of a Christian's everyday life. Hence, a Christian will not do certain things (e.g. will not steal, kill, commit adultery). He will follow the logic of the Beatitudes because he has received the principle of a new paschal life. Without adequate preparation, introduction and understanding what is meant by Jesus Christ's paschal mystery and existential overthrow that happens in the baptized man through the work of the Saviour and the Holy Spirit, baptism becomes only a certain form of magic.

A SPECIFIC PROPOSAL OF PRE- AND POST-BAPTISMAL CATECHUMENATE

Basing himself on *Ordo initiationis christianae adultorum*¹⁸, Zbigniew Kiernikowski proposes a specific outline of catechumenal formation which can be used to carry out adults' Christian initiation¹⁹. He points to essential aspects of Christian initiation, deals with the theological meaning of particular stages, periods, liturgical rites and signs, suggests biblical catecheses and prompts questions for individual reflection. The rite singles out three stages of initiation and four periods. The stages, also referred to as grades, are as follows: acceptance as catechumens, admission to a more thorough preparation for sacraments, reception of the sacraments of Christian initiation. The initiation periods are the following: pre-catechumenate, catechumenate, purification, enlightenment and mystagogue.²⁰ The present paper deals with the first two periods.

The pre-catechumenate is an introductory period whose length is not specified. During this time, an individual who wishes to become a Christian establishes first contacts with the church community which can be done in multiple ways. Thanks to that, the candidate gains an initial knowledge of Jesus Christ and Christianity. At this stage, a fundamental and necessary element of initiation in faith is to listen to the Word of God (kerygma) which gives rise to the beginning of be-

¹⁷ Cf. KIERNIKOWSKI, *W mocy słowa i sakramentu*, 292-293.

¹⁸ *Rituale Romanum. Ordo initiationis christianae adultorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972. The Polish standard edition authorized by the Polish Episcopal Conference was published under the title *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988.

¹⁹ See: Z. KIERNIKOWSKI, *Droga ku zanurzeniu*, Legnica 2016.

²⁰ See: Z. KIERNIKOWSKI, *Teologicznobiblijne elementy trzech skrutyniów wielkopostnych*, in: *Chrzest w życiu i misji Kościoła (IV). Materiały z szóstego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej*, Warszawa-Siedlce 2009, 51-77.

lieving in Jesus Christ, the beginning of conversion and desire to follow Him. The Bishop of Legnica connects two biblical catecheses with this introductory period: the story of the eunuch (Acts 8:26-39) and the character of Jacob (Gen 25:21-33; 27:1-35; 29). During the precatechumenate, a very important role is played by a specific local church community (presbyters, Christian families, specific parish communities). It is about meeting and becoming acquainted with the style of Christian life, which the candidate will want to choose and take up in a free way. Therefore, it is of great importance to meet baptized people who live a truly Christian life. According to Zbigniew Kiernikowski, it is about effective experiencing by them the paschal logic in the light of the events of the cross. "During the period of becoming acquainted, i.e. learning how Christians live, the candidate is not expected to adopt the cross immediately. Yet, it is necessary for them to observe in others – those who give testimony to it – that it is possible and understand that it will be also their way."²¹ Thanks to such meetings, it is possible to verify the intentions why somebody wants to be a Christian. Sometimes, especially at the introductory stage, they may not be fully proper, but as time goes by they can be rectified becoming righteous and sufficient. The precatechumenate, then, is not only a formal registration in the parish office, but a gradual introduction to the community of faith which is made up by specific individuals. In candid and open relations between Christians, the newness of existence is found, brought by the adoption of the spirit and the style of Christian life.²²

The next stage of initiation is the catechumenate which, according to the Bishop of Legnica, should last from one to several years. In accordance with *Ordo initiationis christianae adultorum*, it begins with the acceptance into the catechumenate, in which the candidate expresses willingness to be baptized and be incorporated into the Church. Closer unity with the Church which is present in a specific local community where the rite is performed begins. The Church, as a real mother, accepts the candidate into its community and takes care of him. It is a gate through which the catechumen begins the intensive process of formation whose aim is the introduction to the arcana of faith and to life from faith. It is about being obedient to the Word of God and about internal readiness to adopt a Christian way of life. The Church is a witness to a candidate's conversion which is expressed in a relation towards the cross. The liturgical prophetic sign of this change is the candidates' receiving of the sign of the cross during the ceremony of the acceptance into the catechumenate. According to Zbigniew Kiernikowski, the most essential dimension of conversion is the readiness for entering the logic of Jesus Christ's life. (...) "The Church must notice that catechumens have the origin of submission towards the Holy Spirit"²³.

²¹ KIERNIKOWSKI, *W mocy słowa i sakramentu*, 298.

²² Cf. KIERNIKOWSKI, *Droga ku zanurzeniu*, 61-62.

²³ KIERNIKOWSKI, *W mocy słowa i sakramentu*, 301.

On this way of initiation, the catechumen entrusts himself to the Church, which itself is obedient to Jesus Christ and the Gospel. The word “catechumen” comes from the Greek verb *katecheo*, which means to be ready to listen, be instructed and learn. Catechumens are also called *auditores*, i.e. “those who listen to the word”. An unbaptized person coming to the Church wishes to receive the gift of a new life. To this end, he entrusts himself to somebody else who will guide him. Therefore, it is essential to be formed for a well-understood obedience. It is not blind obedience, but it is “obedience to somebody who participates in wisdom that exceeds him because he himself is obedient to somebody else, Somebody who has life and power over life.”²⁴ The catechumen becomes obedient not because he is forced to do so but because those who are obedient to the incarnate Son of God and His Gospel are credible. In specific terms, this is effected through being responsibly entrusted to other mature Christians who are the heralds and signs of the credibility of the Gospel. Their task is to help the initiated one to be introduced into the obedience towards the mystery of the Cross. This in a way resembles the acquisition of craft skills when an experienced master gradually introduces a trainee into the arcana of his work letting him first become a journeyman and ultimately a master. In this particular sense, the catechumenate is the school of going with those who live guided by faith in order to learn from them how to believe. It means a specific endeavour of conversion, wrestling and discovering the ways of God’s acting and His faithfulness.²⁵

During the catechumenate, the candidate experiences for the first time that it is thanks to the Gospel and help received from the church community that is he is able to adopt life attitudes that have previously been impossible, distant or alien to him (cf. Col 1: 26-28). They are for instance: forgiveness and reconciliation, freedom from old, enslaving life patterns, accepting unjust treatment. It is true that he loses something of his life, but at the same time discovers that he is able to live in a new, freer way, thanks to being open to resurrected Christ who acts in him, the power of the Holy Spirit and the support of church community. During this period, the Church, represented by a bishop, priest, catechists, checks if the attitude of a given candidate reflects the beginning of a new life inspired by the Good News.²⁶ Such a testimony to the origins of new attitudes and readiness for continuous conversion are a prerequisite for allowing a catechumen to begin the direct preparation for the sacraments of initiation.

The catechumenate is also time when the candidate is introduced to the life of prayer. It is not only about learning specific prayers but about acquiring the ability of prayer understood as calling out to God in a given life situation and yielding to the redemptive call and work of the Holy Spirit in man. A Christian can be known by his prayer. The Bishop of Legnica maintains that prayer is the source of recog-

²⁴ KIERNIKOWSKI, *Droga przemiany i radości*, 140.

²⁵ Cf. KIERNIKOWSKI, *W mocy słowa i sakramentu*, 303-304.

²⁶ Cf. KIERNIKOWSKI, *Droga przemiany i radości*, 142.

nition and differentiation in order to reject what is against God and His intention and to accept what complies with God's will. A Christian learns that each difficult situation becomes an opportunity to effect a personal calling to God for help, light and strength. "He notices the need for abandoning the old man and asks that his tendency to look for his own solutions be put to an end and that God's will and plan be fulfilled in him"²⁷. With the support of mature Christians, a catechumen learns to pray in a personal way and at the same time in the church community. Introduction to prayer by means of psalms is of particular significance.

"Apart from prayer, which is a struggle with oneself and opening to God's power, time comes to profess faith and to give testimony to Christian life. The one who in the name of the Church guides and cares for the catechumen must see that the teaching of the cross begins to *act* in him."²⁸ According to Zbigniew Kiernikowski, it is about a gradual process of discovering and bearing testimony by a catechumen that Jesus Christ crucified and risen from the dead is his Lord and his life is a significant reference to Christ's Passover. He learns to differentiate between the "old" and the "new" man, between man who lives of himself and for himself and man who is born in baptismal waters (cf. Ro 6:4-11). He is more and more convinced that the Son of God who was crucified and rose from the dead is present in his life and the logic of Christ's cross works. Hence, he is ready to evangelize in order to testify that "what in the eyes of the world is a sign of failure for him becomes a source of life. He carries in himself the experience of truth that salvation is in the cross."²⁹

One of the most important evangelical signs that sets Christians apart from other people is love for enemies (cf. Mt 5:43-48; Ro 12:14-21). It is not to be treated in moralistic and legalistic terms as some sort of injunction or requirement. Love for enemies is, first and foremost, the fruit of faith and the Spirit of Jesus, the humble Servant, which acts in it. The catechumen gradually learns how to shape human relations in a new way, following the pattern of Christ and also learns how to use the power of the Saviour in order to live in accordance with the new logic. "He will learn to listen to Jesus and His Gospel, to have power (make use of power) of doing what seems to be impossible or downright absurd for those who do not know Christ. Christ's cross will enable him to forgive and love enemies."³⁰ This new way of life that stems from the power of the Gospel will be the source of his genuine happiness in freedom and peace (cf. Mt 13: 44-46).³¹

Another important and indispensable experience is connected with new Christian attitudes. Along with maturing in faith, the candidate is increasingly becoming a sign of defiance towards the logic of the existing world. It is a conse-

²⁷ KIERNIKOWSKI, *Droga przemiany i radości*, 143.

²⁸ KIERNIKOWSKI, *W mocy słowa i sakramentu*, 307.

²⁹ KIERNIKOWSKI, *Droga przemiany i radości*, 145.

³⁰ *Ibidem*, 146.

³¹ Cf. Z. KIERNIKOWSKI, *Dobra nowina dla grzesznika*, Pelplin 2004, 17-19.

quence of linking one's own life with the life of crucified and resurrected Jesus. People usually want to arrange their life so that they could be accepted by those who are important in their personal or social life. These relations are often based on the category of broadly defined emotional and financial benefit. Meanwhile, the catechumen is more and more connected with Jesus Christ who himself became the sign of contradiction, the condemned one, the outcast, in the context of human concepts of life and all the power and authorities of the world. The Bishop of Legnica underlines that if someone is not ready, sometimes in small matters, to experience rejection from people, at times even from the closest relatives, it is better for such a person not ask to be baptized.³²

Zbigniew Kiernikowski prepared a whole range of existential biblical catecheses for the catechumenate period. Among them we find catecheses that deal with the creation of man, his fall and redemption in Jesus Christ, catecheses which relate to the call of Abraham, accounts of Joseph in Egypt, the exodus from Egypt, the Sinai covenant, Jesus Christ's paschal mystery³³. Apart from sound exegesis, the catecheses contain an invitation for the catechumen to personally find his life along with all his experiences in the history of salvation.

After the well-experienced catechumenate, those considered capable of being sacramentally initiated begin the period of purification and enlightenment. That happens during Lent and is a more thorough preparation for the reception of sacraments of Christian initiation. It is best when it takes place during the Great Vigil of Easter. On the 1st Sunday of Lent the rite of choosing and inscribing the name takes place and on next Sundays (3rd, 4th and 5th) – three scrutinies are held. The scrutinies are accompanied by special prayers and exorcisms. The meaning of consecutive scrutinies is introduced by Gospel pericopes with a commentary: Jesus' encounter with the Samaritan woman (John 4:1-42), healing a man born blind (J 9:1-41), the raising of Lazarus (John 11:1-53)³⁴ During this period, also the rites of passing the Symbol of faith and Lord's Prayer take place. On Holy Saturday, the rite of "Effatha" is held, returning the Symbol of faith and a possible choice of a Christian name. After the sacraments of Christian initiation have been received, neophytes go through the time of mystagogue, whose aim is to lead them to experiencing the power and flourishing of sacraments. Thanks to that, the entire life of the newly baptized will be increasingly united with the paschal mystery of Jesus Christ.³⁵

Zbigniew Kiernikowski offers a comprehensive proposal of Christian initiation for adults which one can go through both before and after the liturgy of Christian initiation sacraments. The Bishop of Legnica updates in a concrete manner the way of initiation, which the Church recommends in *Ordo initiationis chris-*

³² Cf. KIERNIKOWSKI, *W mocy słowa i sakramentu*, 309-310.

³³ Cf. KIERNIKOWSKI, *Droga ku zanurzeniu*, 92-184.

³⁴ Cf. KIERNIKOWSKI, *Droga ku zanurzeniu*, 201-228.

³⁵ Cf. KIERNIKOWSKI, *W mocy słowa i sakramentu*, 310-311; *Droga ku zanurzeniu*, 229-239.

tianae adultorum. His proposal has strong biblical, liturgical, ecclesial and existential foundations. Its great asset is the author's pastoral experience. The outline of the catechumenate and the proposed catecheses were not created sitting at the desk but rather as a result of pastoral work, in long-standing programmes implemented personally by him in the dioceses of Siedlce and Legnica, in delivered catecheses, scrutinies and celebrated sacraments. At the same time, one must admit that the presented catecheses do not touch upon all the essential dimensions of a Christian's new life. There is a shortage of those that relate to his family, social, political and ecological engagement.³⁶ However, we understand that this is the subject of post-baptismal catechesis and permanent formation of the baptized. It is not also a systematic theological lecture on initiation sacraments.³⁷ This, however, is not the aim of the proposal presented to us, which, it must be underlined, is incredibly valuable and unique in Polish contemporary thought and sacramental practice.

ABSTRACT

After the Second Vatican Council, the Catholic Church recognizes the need for an institutional way of Christian initiation for adults in individual dioceses. At the same time, there is a general recognition of the need to organize special places in local churches and larger parishes where post-baptismal adult initiation can gradually take place. Zbigniew Kiernikowski, Bishop of Legnica, gives us a comprehensive proposal of Christian initiation for adults, which can be experienced both before and after the liturgy of the Sacraments of Christian Initiation. His proposal is firmly established in biblical, liturgical, ecclesiastical and existential ways.

Keywords: Christian initiation, faith, kerygma, permanent formation

³⁶ Cf. M. QUALIZZA, *Inicjacja chrześcijańska*, Kraków 2002, 72-89;

³⁷ See: M. PYC, *Znaki trynitarniej bliskości. Teologiczny wymiar sakramentów świętych*, Poznań 2007; A. SKOWRONEK, *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, Włocławek 1995; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Hastetter Michaela C.: Dr. habil. Dozentin für Pastoraltheologie am Internationalen Theologischen Institut (ITI) in Trumau/Österreich; Gastprofessorin an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. in Heiligenkreuz und Privatdozentin an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Kiejkowski Paweł: Dr. habil. Adjunkt am Lehrstuhl für Dogmatik, Fundamentalthologie und Ökumenismus an der Theologischen Fakultät der Adam Mickiewicz Universität in Poznań.

Klapetek Martin: Mgr. Ph. Dr. Oberassistent am Lehrstuhl für Philosophie und Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Südböhmischen Universität in České Budějovice.

Lipiec Dariusz: Dr. habil. Außerordentlicher Professor am Lehrstuhl für Sozialpastoral im Institut für Pastoraltheologie und Katechetik an der Katholischen Universität Johannes Paul II. in Lublin.

Máté-tóth András: Dr. habil. Professor an der Philosophischen Fakultät der Universität Szeged, Leiter des Lehrstuhls für Religionswissenschaft. Privatdozent an der Universität Wien.

Nalborczyk S. Agata: Dr. habil., Assoz.-Professorin und Leiterin der Abteilung für den Europäischen Islam an der Orientalischen Fakultät der Universität Warschau.

Ostrowski Maciej: Dr. habil. Ordentlicher Professor und Leiter des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Johannes Paul II. in Krakau.

Polak Mieczysław: Dr. habil. Außerordentlicher Professor am Institut für Pastoraltheologie und Kanonisches Recht an der Theologischen Fakultät der Adam Mickiewicz Universität in Poznań.

Polak Regina: MMag. Dr., MAS, Assoz.-Professorin am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

CONTENTS

... I was a stranger and you (didn't welcome) welcomed me REFUGEES AND THE CHURCHES

FINAL DOCUMENT INSTEAD OF AN INTRODUCTION.....	5
<i>András Máté-Tóth</i> INJURED BODIES. JUDITH BUTLER AND THE PROBLEM OF GLOBAL LIVING TOGETHER	9
<i>Agata S. Nalborczyk</i> ISLAM IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE: HISTORY AND PRESENT: POLAND, LITHUANIA, BELARUS, LATVIA, ESTONIA.....	23
<i>Martin Klapetek Martin</i> MIGRANTS AND REFUGEES AS A CULTURAL CHALLENGE FOR SOCIETY	45
<i>Regina Polak</i> MIGRATION: HOMECOMING TO GOD AND HIS SOCIAL ORDER.....	61
<i>Maciej Ostrowski</i> PASTORAL-THEOLOGICAL REFLECTION ON THE DOCUMENT OF THE HOLY SEE “WELCOMING CHRIST IN REFUGEES AND FORCIBLY DISPLACED PERSONS	73
<i>Michaela C. Hastetter</i> NEW CHALLENGES IN THE PASTORAL CARE OF BAPTISM PREPARATION IN THE CONTEXT OF THE WAVE OF REFUGEES	87
<i>Dariusz Lipiec</i> PASTORAL CARE OF MIGRANTS IN THE PARISH	103
<i>Mieczysław Polak</i> POSITIONS OF POLISH CITIZENS, CHURCHES, POLITICIANS ON THE MIGRATION CRISIS	111
<i>Paweł Kiejkowski</i> THE GATE AND WAY TO A NEW PASCHAL LIFE. ON PRE-BAPTISMAL AND POST-BAPTISMAL INITIATION.....	119
AUTHORS.....	131