

Von der Wüste Sonora zum Platz der Republik

Eine qualitative Studie zur politischen Interessenvertretung für
undokumentierte MigrantInnen durch katholische Bischofskonferenzen
und Nichtregierungsorganisationen in den USA und Deutschland

Christian Henkel



Von der Wüste Sonora zum Platz der Republik.
Eine qualitative Studie zur kirchlichen Politikarbeit
für undokumentierte MigrantInnen in Deutschland und den USA

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der theologischen Doktorwürde
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität
Münster in Westfalen

vorgelegt

von

Christian Henkel

2018

Referent: Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins

Koreferent: Prof. Dr. Judith Könemann

mündliche Prüfungen am: 18.-19.10.2017

feierliche Promotion am: 02.02.2018

Christian Henkel

Von der Wüste Sonora zum Platz der Republik



Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe II

Band 9

Christian Henkel

Von der Wüste Sonora zum Platz der Republik

Eine qualitative Studie zur politischen Interessenvertretung für undokumentierte MigrantInnen durch katholische Bischofskonferenzen und Nichtregierungsorganisationen in den USA und Deutschland

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster

<http://www.ulb.uni-muenster.de>



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.

<http://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Christian Henkel

„Von der Wüste Sonora zum Platz der Republik. Eine qualitative Studie zur politischen Interessenvertretung für undokumentierte MigrantInnen durch katholische Bischofskonferenzen und Nichtregierungsorganisationen in den USA und Deutschland“

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe II, Band 9

Verlag readbox publishing GmbH – readbox unipress, Münster

<http://unipress.readbox.net>

Zugl.: Diss. Universität Münster, 2017

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz vom Typ 'CC BY-SA 4.0 International'

lizenziert: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Von dieser Lizenz ausgenommen sind Abbildungen, welche sich nicht im Besitz des Autors oder der ULB Münster befinden.



ISBN 978-3-8405-0195-1

(Druckausgabe)

URN urn:nbn:de:hbz:6-19179465655

(elektronische Version)

direkt zur Online-Version:

© 2019 Christian Henkel

Alle Rechte vorbehalten

Satz:

Christian Henkel

Titelbild:

Christian Henkel (Grenztaun)

Umschlag:

ULB Münster



Von der Wüste Sonora
zum Platz der Republik

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
1 Einleitung: Theologie, Politikarbeit und Migration	13
1.1 Politikarbeit und Öffentliche Theologie	13
1.1.1 Kennzeichen Öffentlicher Theologie	16
1.1.2 Anforderungen Öffentlicher Theologie an die Politikarbeit	19
1.2 Die Rolle der Kirche in der Politik der USA und der BRD	21
1.2.1 Die religiöse Landschaft in den Vereinigten Staaten	22
1.2.2 Religion und Politik in den USA	24
1.2.3 Die US-Bischofskonferenz als katholischer Lobbyist	27
1.2.4 Religion und Politik in Deutschland	29
1.2.5 Die Deutsche Bischofskonferenz als politischer Akteur	32
1.3 Soziologische und theologische Einordnung	34
1.3.1 Zwischen Anpassung und Abgrenzung: Eine soziologische Perspektive	34
1.3.2 „Stimme der Stimmlosen“: Eine theologische Perspektive	40
1.4 Undokumentierte Migration als beispielhaftes Politikfeld .	47
1.4.1 Undokumentierte Migration in den USA	48
1.4.2 Undokumentierte Migration in Deutschland	55
1.4.3 Das Engagement der katholischen Kirche	57
1.5 Fehlende Teilhabe: Eine biblisch-sozialethische Perspektive	64
1.5.1 Teilhabe aus biblischer Perspektive	65
1.5.2 Sozialethische Handlungsoptionen für die Kirche .	74
1.6 Forschungsfragen: Themen, Strategien und Argumente kirchlicher Politikarbeit	83
2 Methode: Theologie und Sozialforschung im Dialog . . .	87
2.1 Das Verhältnis von Theologie und qualitativer Sozialforschung	88
2.1.1 Geschichte, Stolpersteine und Erträge qualitativer Methoden in der Theologie	89

2.1.2	Aktuelle Zugänge zum Verhältnis von Theologie und qualitativer Sozialforschung	92
2.2	Methoden der Datenerhebung	98
2.2.1	Forschungsfeld und Fallauswahl	98
2.2.2	Das ExpertInneninterview als Erhebungsinstrument	103
2.2.3	Mind-Maps als ergänzende Erhebungsmethode . .	105
2.2.4	Das Forschungstagebuch	109
2.3	Auswertungsmethoden	110
2.3.1	Die inhaltlich strukturierende Analyse	112
2.3.2	Die Mind-Map-gestützte Analyse	115
2.3.3	Tiefenbohrungen: Vertiefende Analyse mit Hilfe von Analyse-Heuristiken	117
2.4	Zwischen Professionalität und Prophetie	123
2.4.1	Professionalität	124
2.4.2	Prophetie	131
3	Ergebnisse: Mind-Maps und Tiefenbohrungen	139
3.1	Analyse-Mind-Maps zu Themen, Strategien und Argumenten	139
3.1.1	Themen	142
3.1.2	Strategien	156
3.1.3	Argumente	173
3.1.4	Meta-Perspektive	192
3.2	Theologische Tiefenbohrungen	195
3.2.1	Profil: Anschlussfähigkeit und religiöse Weltsicht .	199
3.2.2	Perspektive: Rechtssystem und Einzelschicksal . .	210
3.2.3	Positionierung: Dialog und Unterscheidung	219
4	Ergebnisdiskussion: Das Profil kirchlicher Interessenvertretung	227
4.1	Geschichten erzählen	229
4.1.1	Candice Breitz: Love Story	230
4.1.2	„Rich narration“ und sozialpolitisches Engagement im New Journalism	234
4.2	Bricolage-Argumentation	238
4.2.1	Bricolage-Religiosität	239
4.2.2	Bricolage als „Sampling-Gesamtkunstwerk“	241

4.3	Der connected critic	244
4.3.1	Wilhelm Böhler als „Gesicht der Kirche“ in der jungen BRD	245
4.3.2	Bryan Hehir und das Verhältnis von Kirche und politischer Welt	247
4.3.3	Kirchliche PolitikerInnen heute	249
5	Ausblick: Handlungsvorschläge für die Politikarbeit	253

Vorwort



Abbildung 0.1: *Grenzzaun zwischen der mexikanischen und der amerikanischen Seite der Stadt Nogales. Foto: Christian Henkel.*

Es ist später Abend, als ich in Tucson, Arizona aus dem Zug steige.¹ Zwei Tage braucht die Bahn auf den für Güterzüge ausgelegten Gleisen von Austin in Texas bis in die Grenzregion Arizonas. Weite Strecken verläuft die Bahnstrecke parallel zur Grenze. Man sieht die Grenzübergänge, die Geländewagen der Border Patrol, die Werbeplakate für Einwanderungsrechts-Anwälte – und immer wieder den Grenzzaun. Meist besteht er aus hohen Stahlstreben, die dicht nebeneinander aus dem Boden ragen, manchmal auch aus einem Drahtgeflecht, das auffällig an die Befestigungsanlagen der ehemaligen innerdeutschen Grenze erinnert. Am Bahnhof holt mich Tom, ein Mitarbeiter der *Kino Border Initiative (KBI)*, einer kleinen jesuitischen Hilfsorganisation, bei der ich einige Tage verbringen werde, ab. Wir fahren von Tucson aus in die Grenzstadt Nogales, in der das Büro der Initiative und das Haus der Jesuiten, ein kleiner Bungalow am Stadtrand, liegen. Die Brüder dort empfangen mich herzlich, sie haben Abendessen

¹Diese Einführung ist, wie auch das Outro, journalistisch angelegt. Sie nimmt damit die in der Ergebnisdiskussion gemachte Forderung des New Journalism auf, durch das Verweben von Fakten und Erzählung einen mehrdimensionalen Einblick zu bieten.

gekocht, es wird viel gescherzt und gelacht an diesem Abend. Am nächsten Morgen sehe ich zum ersten Mal die Grenze aus der Nähe. Ich sehe den Zaun, die Wachtürme, die Autoschlangen am Grenzübergang und die zahllosen Menschen, die zu Fuß die Grenze überqueren. Und ich sehe einen langen, käfigartigen Gang, der von der US-amerikanischen Seite der Grenze nach Mexiko führt. Alfred, ein junger Jesuitennovize, der mich an diesem Tag begleitet, erklärt mir, dass die abgeschobenen MigrantInnen durch diesen Gang gehen müssen, nachdem sie ein Bus auf der amerikanischen Seite der Grenze abgesetzt hat. In Mexiko angekommen, sind sie auf sich allein gestellt.

Als ich mich auf das Thema Lobbying für undokumentierte MigrantInnen vorbereitete, las ich sozialwissenschaftliche Expertisen und bischöfliche Statements, die die schwierige Situation der Frauen und Männer, die ohne Papiere in den USA leben, beklagen. An der Universität von Texas in Austin erarbeitete ich daraus gemeinsam mit meinen BeraterInnen aus den Sozialwissenschaften und der Theologie einen Interviewleitfaden. Ich wollte KirchenvertreterInnen treffen und mit ihnen über die Details erfolgreicher Politikarbeit sprechen. Ich wollte erfahren, wie die katholische Kirche Zugang zu politischen EntscheidungsträgerInnen bekommt und welche Themen in den Hintergrundgesprächen mit SenatorInnen und Kongressabgeordneten zur Sprache kommen. Vielleicht ließe sich aus der amerikanischen Perspektive etwas für die migrationspolitische Arbeit der Kirche in Deutschland lernen, so meine Überlegung. Denn während ich viel über die US-mexikanische Grenze gehört hatte, schien mir der politische Diskurs um die Einwanderung ohne gültige Papiere in Deutschland noch kaum stattzufinden.

So wichtig diese akademische Annäherung war, so wenig bereitete sie mich auf die Realität der Grenze und das Schicksal der abgeschobenen Frauen und Männer vor, die ich während meiner Zeit in Nogales traf. Trotzdem gehört beides, der distanzierte Blick auf das Problem und das unmittelbare Betroffensein von Schicksal eines Menschen, zum Thema dieser Arbeit. Sie soll zeigen, dass kirchliche Politikarbeit sowohl von den Kontakten in den Abgeordnetenbüros auf dem Capitol Hill in Washington und am Platz der Republik in Berlin, als auch von den Erfahrungen in den staubigen Straßen der kleinen Grenzstadt Nogales am Rande der Wüste Sonora lebt. Sie soll die Frauen und Männer zu Wort kommen lassen, die sich als MitarbeiterInnen der Kirche für das Thema undokumentierte Migration engagieren. Und nicht zuletzt soll sie durch das Portrait der katholischen Politikarbeit denen

eine Stimme geben, die vom politischen Prozess gänzlich ausgeschlossen sind, den Frauen und Männern, die sich ohne Dokumente in einem Staat aufhalten, dort unter schwierigsten Bedingungen leben und arbeiten und sich täglich dem Risiko ausgesetzt sehen, entdeckt und abgeschoben zu werden. Für sie kann die katholische Kirche eine „Stimme der Stimmlosen“ sein. Sie tut dies, das ist ein wesentliches Ergebnis der Arbeit, nicht nur hoch professionell, sondern oft auch kreativ und ungewöhnlich, manchmal ganz anders, als es die rein theoretische Betrachtung des Migrations-Lobbyings und der Rolle der Kirche in der Politik vermuten lässt.

Das politische Lobbying für Menschen ohne Aufenthaltspapiere ist aus meiner Sicht eine Sternstunde im Verhältnis zwischen Kirchen und Staat, zeigt sich darin doch, dass Religionsgemeinschaften weit mehr als Vertreterinnen ihrer eigenen Interessen sind. Die Kirchen bringen nicht nur eine humanisierende Perspektive in den politischen Diskurs ein, sie fragen ganz grundsätzlich an, was die Werte einer Nation sind, welche Menschen sie aufnimmt und wen sie ausschließt. Damit werden die Kirchen zu Gestalterinnen des gesellschaftlichen Diskurses. Diese Tragweite des eigenen Handelns müssen sich ihre VertreterInnen stets bewusst machen. Und noch etwas gilt es zu bedenken, gerade gegenüber denjenigen, die die Kirchen und ihre VertreterInnen lieber als staatstragendes aber nicht weiter störendes Zeremoniell am Rande des politischen Betriebes sehen möchten, oder jenen, die empfehlen, die Kirchen sollten sich vornehmlich um ihre inneren Angelegenheiten kümmern: Die Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen und die Mitarbeit an der Umgestaltung der Gesellschaft – besonders zugunsten der sozial Ausgeschlossenen – ist ureigenste Aufgabe der christlichen Kirchen. Wer im Magnificat, dem prophetischen Willkommensgruß Elisabeths an Maria, davon singt, dass Gott die Hungernden beschenkt und die Mächtigen vom Thron stützt (Lk 1,26-56), wird nicht umhin kommen, auch vor der eigenen Türe die Frage nach der Gerechtigkeit zu stellen. Dass diese Frage keine einfache Antworten nach sich zieht, davon zeugt die nachfolgende Arbeit.

Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit befasst sich also mit der Rolle kirchlicher Akteure in der Politik am Beispiel des Themas undokumentierter Migration.² Ich werde

²Ich verwende den Begriff „undokumentierte Migration“, weil er sich für die meisten meiner deutschen und amerikanischen GesprächspartnerInnen als der akzeptabelste

einen Einblick in den Arbeitsalltag der Frauen und Männer geben, die für die katholische Kirche in den USA und Deutschland als LobbyistInnen mit politischen EntscheidungsträgerInnen, VertreterInnen von Behörden sowie Kirchengliedern und der Öffentlichkeit über das Thema undokumentierte Migration sprechen. Die Studie basiert auf 16 Interviews mit katholischen PolitikerInnen, die für die Bischofskonferenzen und katholische NGOs in den beiden Ländern tätig sind. Ziel ist es zum einen, das Professionswissen der Interviewten zu systematisieren und zum anderen zu zeigen, dass die Praxis der kirchlichen LobbyistInnen und der sozialwissenschaftlich fundierte Blick darauf neue Perspektiven für eine Theologie kirchlicher Interessenvertretung eröffnen. Diese Perspektiven weisen über den Kontext der untersuchten katholischen Interessenvertretungsarbeit hinaus und bieten Rollen an, die religiöse Akteure in der Politik einnehmen können.³

Damit dieses Forschungsprogramm gelingt, muss ich zuerst zeigen, wie sich Theologie mit kirchlicher Politikarbeit zur undokumentierten Migration produktiv befassen kann. Dies ist der Inhalt des ersten Kapitels. Es beginnt mit einer Einführung in die Öffentliche Theologie – als einer in politischen Diskursen engagierten wissenschaftlichen Disziplin – als Rah-

erwiesen hat. Deshalb spreche ich im Folgenden auch von „undokumentierten MigrantInnen“. Alternativ ließe sich von Menschen ohne Papiere oder illegalen EinwanderInnen sprechen. Inhaltlich fasse ich mit den Begriffen eine Bevölkerungsgruppe zusammen, die sich aus unterschiedlichsten Beweggründen ohne gültige Dokumente, beispielsweise ein Visum oder eine Aufenthaltsgestattung, in einem Land aufhält und die damit rechnen muss, dass sie, sobald ihr Status den Behörden bekannt wird, zur Ausreise aufgefordert oder abgeschoben wird. Das *Beratungshandbuch aufenthaltsrechtliche Illegalität* von Deutschem Roten Kreuz und Caritas liefert eine ähnliche Definition der aufenthaltsrechtlichen Illegalität in der BRD: „Ein Aufenthalt ist, sofern nicht gesetzlich etwas anderes bestimmt ist, nur dann ‚legal‘, wenn die betroffene Person einen Aufenthaltstitel besitzt. Dies kann ein Visum, eine Aufenthaltserlaubnis oder eine Niederlassungserlaubnis sein. Wer ohne Erlaubnis einreist oder sich ohne gültige Aufenthaltsgenehmigung im Bundesgebiet aufhält, verstößt gegen das Aufenthaltsgesetz.“ (Köckler, Mohr und Habbe 2013, S. 101).

Die Beendigung des illegalen Aufenthaltes kann entweder durch freiwillige Ausreise oder durch eine staatliche Zwangsmaßnahme geschehen. Letztere bezeichne ich in dieser Studie entweder im Sinne des deutschen Aufenthaltsgesetzes als „Abschiebung“ (vgl. §58 AufenthG) oder in Anlehnung an die europäische Richtlinie 2008/115/EG als „Rückführung“. Im Englischen werden die Begriffe „deportation“ oder „removal“ verwendet (vgl. Immigration and Nationality Act 240).

³Wenn ich im Folgenden also von der Kirche spreche, ist damit zunächst die hier untersuchte katholische Kirche gemeint. Wo ich andere religiöse Akteure mit einbeziehe, mache ich das kenntlich.

men, in den ich meine Arbeit einordne. Im Anschluss daran umreißt das Kapitel das Forschungsfeld Lobbying und die Rolle der katholischen Kirche im öffentlichen Leben der Vereinigten Staaten und der Bundesrepublik Deutschland. Dazu gehört auch ein Blick auf die religiöse Landschaft der beiden Länder und eine soziologische und theologische Einordnung des kirchlichen Engagements in der Politik. Die letzten Abschnitte schließlich kommen auf den Einwanderungsdiskurs und die Rolle der katholischen Kirche darin zu sprechen. Sie führen in die Problematik undokumentierter Migration ein und bieten aus biblischer und sozialetischer Reflexion heraus erste theologische Optionen für die Kirche in der Migrationspolitik an. Am Schluss dieses ersten Kapitels stehen die Forschungsfragen, die sich aus diesem theoretischen Aufriss ergeben und die die Arbeit im Folgenden leiten.

Im zweiten Kapitel wird das methodische Vorgehen der Studie präsentiert. Es befasst sich einleitend mit dem Verhältnis von Theologie und qualitativer Sozialforschung und zeigt, was es für TheologInnen einträgt, solches Forschen unter einem spezifisch theologischen Blickwinkel zu betreiben. Anschließend stelle ich das Forschungsdesign der Studie dar, die Auswahl der InterviewpartnerInnen sowie die Interview- und die Auswertungsmethoden. Zum Schluss kommt die spezifisch theologische Analyseperspektive zur Sprache, unter der ich die Arbeit der Interviewten in der Spannung zwischen hoch professionalisierter Politikarbeit und prophetischem Einspruch betrachte.

Im dritten Kapitel folgt die Ergebnisdarstellung. Sie beginnt mit einem Überblick über die Themen, Strategien und Argumente, die katholische PolitikerInnen in ihrer Arbeit verwenden. Darauf folgen drei Tiefenbohrungen aus theologischer Perspektive. Es geht um religiöse und säkulare Begründungsmuster in der Arbeit der Interviewten, den Stellenwert des Einzelschicksals in den Erzählungen der InterviewpartnerInnen und die Verortung kirchlicher Politikarbeit zwischen Dialog und kritischer Distanznahme.

Das vierte Kapitel diskutiert die Ergebnisse. Dabei weitet es den Blick und weist über die unmittelbare Arbeit in der Migrationsdebatte hinaus auf die Rolle kirchlicher Akteure in der Politik. Es nimmt das im ersten, einleitenden Kapitel vorgestellte Programm der Öffentlichen Theologie auf und bietet drei Rollen an, die kirchliche Akteure einnehmen können: Die Rolle der Geschichtenerzählerin, die mit ihrer Erzählung festgefahrene Debatten durchbricht. Die Rolle des bricoleurs, der kreativ mit Versatzstücken

aus theologischen und öffentlichen Diskursen arbeitet. Und schließlich die Rolle der *connected critic*, die sich öffentlich engagiert und immer wieder eine kritisch distanzierte Perspektive einnimmt. Zur Illustration dieser drei Rollen bediene ich mich Impulsen aus der Medienkunst, dem Journalismus, der Popkultur-Forschung und der Religionssoziologie.

Zum Abschluss nimmt die Arbeit noch einmal eine konkrete Perspektive ein und gibt Handlungsvorschläge für kirchliche Akteure und Institutionen in der Politikarbeit. Damit möchte ich den Frauen und Männern, die mir als InterviewpartnerInnen wertvolle Impulse geliefert haben, neue Ideen für ihre Arbeit zurückgeben. Sie sollen von dieser Studie also nicht nur eine strukturierte Zusammenschau und theologische Reflexion ihres Tagesgeschäfts mitnehmen, sondern auch ermutigt werden, neue Formate politischen Engagements auszuprobieren. Die Handlungsvorschläge richten sich nicht nur an die Interviewten, sondern an alle religiösen Akteure im politischen Raum.

Dank

Die vorliegende Studie wäre nicht möglich gewesen ohne die Unterstützung meiner Gesprächspartnerinnen und -partner. Die Zusage der Anonymität erlaubt mir nicht, ihre Namen hier zu nennen, aber ihrer Offenheit und Kreativität verdanke ich meine Erkenntnisse und ihrer Gastfreundschaft manche Übernachtung. Zugleich möchte ich mich schon jetzt für die vielen Stellen entschuldigen, an denen ich ihrer komplexen Arbeit und ihrem Engagement nicht gerecht geworden bin. Ich konnte den Weg explorativer Forschung nur gehen, weil mich viele Menschen mit ihrer Erfahrung unterstützt und mir immer wieder Mut gemacht haben: Ich danke meiner Betreuerin in Deutschland, Marianne Heimbach-Steins und den empirisch interessierten KollegInnen im Oberseminar, meiner Betreuerin in den USA, Susanna Snyder und den erfahrenen Dozierenden an der School of Social Work der Universität Austin. Viele Anregungen stammen außerdem von meinen KollegInnen in der Arbeitsgemeinschaft Qualitative Sozialforschung und von den Lehrenden und Studierenden an den Universitäten Bamberg, Kassel und Tübingen. Ohne ihre kollegiale Beratung und das Teilen ihres Wissensschatzes wäre meine Forschung unmöglich. Feldforschung braucht Zeit und Geld, deshalb danke ich dem Cusanuswerk für das Promotionsstipendium zur Unterstützung dieser Arbeit ebenso wie meiner Direktorin am Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung Johanna Rahner.

Damit aus meinen vielen Eindrücken ein lesbarer Text entsteht bedarf es außerdem des geduldigen Lektorats, das so viele FreundInnen, KollegInnen und MitarbeiterInnen übernommen haben.

Zuletzt schließlich danke ich meinen Eltern, Theresia und Werner Henkel, meiner Partnerin Caroline und allen Freundinnen und Freunden für ihre Geduld und ihren Zuspruch auf dem Weg.

1 Einleitung: Öffentliche Theologie, kirchliche Politikarbeit und undokumentierte Migration

If a theologian does rest content with privateness, no one in our society will really mind. [...] But whenever a theologian will not allow a societal definition of religion as a [...] usually harmless „private option,“ then the struggle of contemporary theology for authentic publicness begins.

David Tracy 1981

1.1 Kirchliche Politikarbeit und Migrations-Lobbying im Kontext Öffentlicher Theologie

Mit den soeben zitierten Worten beschreibt der US-amerikanische Theologe David Tracy das Verhältnis von Kirche, Theologie und Öffentlichkeit am Anfang der 1980er Jahre.¹ Tracy plädiert in seinem Aufsatz mit dem programmatischen Titel *Defending the Public Character of Theology* für eine im akademischen, öffentlichen und politischen Diskurs engagierte Theologie. Nur sie werde dem grundsätzlich öffentlichen Charakter des Redens von Gott gerecht:

A thrust to publicness must [...] be present in all theologies. [...] It is a conviction based on the theological warrant that any seriously theocentric

¹Ähnlich formuliert es auch Wolfgang Huber für die deutsche Debatte in der Zeit nach der Wiedervereinigung: „Der Rückzug auf das Leben im Kreis der treuen Gemeindeglieder und die Rückbesinnung auf die vermeintlich unumstrittenen binnenkirchlichen Funktionen von Verkündigung, Unterricht und Seelsorge scheinen ein behaglicheres Leben zu verheißen als die exponierte Existenz in der Zugluft der Öffentlichkeit. Doch die Bastionen für ein solches [...] Leben werden kleiner; und der Wind der öffentlichen Infragestellung dringt schließlich auch durch die dicksten Mauern“ (Huber 2015, S. 200).

construal of reality demands publicness. To speak and mean God-language is to speak publicly and mean it. (ebd., o.S.)

Zudem könne nur eine öffentlich engagierte Theologie den Herausforderungen des gesellschaftlichen Diskurses begegnen. In dieser Hinsicht zeichnet Tracy ein düsteres und mahnendes Bild der amerikanischen Öffentlichkeit als Ort, an dem sich die Theologie im Jahre 1981 bewegt:

A culture can abandon metaphysics, marginalize art, and privatize religion—but it will eventually pay a heavy price. [...] Consider the disturbing witness of our present American spectacle: a popular and privatistic gospel of self-fulfillment lined up against the deceptively „public“ gospel of the „Moral Majority“. Can these really be our only choices: the pathos of privateness or coercive theological nonsense? (ebd., o.S.)

Es ist bezeichnend, dass der öffentliche Charakter von Theologie und Kirche in Zeiten gesellschaftlicher Krisen besonders hervorscheint. Als Robert Bellah 1967 über eine öffentlichkeitswirksame *Civil Religion* schreibt, hat der Vietnamkrieg bereits seine Spuren in der amerikanischen Gesellschaft und in ihrem Verhältnis zur Politik hinterlassen (vgl. Höhne 2015, S. 16). Auch heute scheint wieder eine Zeit gekommen, in der die Gesellschaft um Vertrauen in die Zukunft von Staat und Gemeinwesen ringt. In den USA wie in Deutschland und Europa wird diese Debatte vor allem durch das Thema Migration bestimmt. Angesichts der gestiegenen Zahl von Menschen auf der Flucht an den Grenzen Europas rückt nicht nur die besonders virulente Frage nach der Aufnahme und Integration Geflüchteter in das Blickfeld der öffentlichen Debatte, auch die grundlegende Frage, wie Staat und Gemeinwesen in einer global vernetzten Welt, in der nicht nur Waren, sondern auch Menschen und Kulturen Staatsgrenzen überschreiten, in Zukunft gestaltet werden können, gilt es zu beantworten. Diese Fragen stellen sich umso eindrücklicher in der Debatte um die undokumentierte Migration, auch wenn dieses Thema derzeit vor allem in den USA den Einwanderungsdiskurs bestimmt und erst langsam und im Zuge der Asyl- und Flüchtlingsdebatte Deutschland erreicht.² Welchen Status, welches

²Während in den Vereinigten Staaten das Thema „Illegalität“ im politischen Diskurs seit den 1970er Jahren dauerhaft präsent ist, erstarkt die Debatte um undokumentierte Einwanderung in Deutschland oft punktuell, etwa im Zuge der steigenden Zahl von Asylsuchenden in den 90er Jahren – man denke an die Ausschreitungen in Rostock-Lichtenhagen – oder die jüngste Steigerung der Zahlen Geflüchteter, vor allem aus den syrischen Bürgerkriegsgebieten.

Maß an sozialer Integration und politischer Partizipation gesteht die Gesellschaft Menschen zu, die ohne Papiere eingereist und oft seit Jahren „unsichtbar“ im Land leben? Und wie verhält sie sich grundsätzlich gegenüber denjenigen, die aus wirtschaftlichen, familiären oder anderen Gründen in einem Staat leben wollen, der ihnen den Zugang über die regulären Einwanderungskanäle verwehrt?

Die Kirchen sind hier als Akteure der Zivilgesellschaft im Gespräch mit den politischen EntscheidungsträgerInnen, mit der Öffentlichkeit und mit den eigenen Kirchenmitgliedern gefragt. Diejenigen, die Politikarbeit für die Kirche leisten, sehen sich ähnlichen Anforderungen gegenüber, wie sie Tracy für die Öffentliche Theologie im akademischen Raum formuliert – in diesem Sinne sind nicht nur akademische TheologInnen, sondern auch kirchliche PolitikerInnen „Öffentliche TheologInnen“:

Theologians must speak on many matters. And yet, if they are not also speaking of God while they address these issues, they are not doing theology. Theologians can and must speak in many forms and genres. But if they are not articulating a public position, they are not speaking theologically. (Tracy 1981, o.S.)

Deshalb legt diese Arbeit ihren Schwerpunkt auf die Tätigkeit der Frauen und Männer, die für die katholische Kirche in Deutschland und den Vereinigten Staaten politisch den Themenbereich undokumentierte Migration bearbeiten. Als ReferentInnen bei den Bischofskonferenzen, als LeiterInnen von politischen Verbindungsstellen, als education and advocacy directors oder neben ihrer Tätigkeit in der Beratung von MigrantInnen kommunizieren sie, wie sich die Kirche die rechtliche Anerkennung und Integration von Menschen ohne Papiere vorstellt. Die Frauen und Männer tun dies in Gesprächen mit PolitikerInnen und der Mitarbeit an Gesetzgebungsverfahren genauso wie über Informationskampagnen in Kirchengemeinden und auf öffentlichen Protestveranstaltungen. Manche bezeichnen ihre Tätigkeit als „Lobbying“, andere sprechen von „Anwaltschaftlichkeit“ oder „advocacy“. Es ist sinnvoll diese Arbeit im Kontext Öffentlicher Theologie zu betrachten, zeigt sich an ihr doch nicht nur, wie die Kirche über ihre MitarbeiterInnen ein Thema in der Politik platziert und mit welchen Strategien und Argumenten diese versuchen, den eigenen Standpunkt zu untermauern. Die Arbeit dieser Frauen und Männer gibt auch neue Impulse für die Rolle der Kirche als professioneller und prophetischer Akteur im Raum der Politik und die zukünftige Gestaltung der politischen Arbeit der Kirche in einer pluralen, globalisierten und medialisierten Gesellschaft.

1.1.1 Kennzeichen Öffentlicher Theologie

Grundsätzlich wird sich die Studie damit als Beitrag zu einer Öffentlichen Theologie, genauer einer Theologie kirchlicher Interessenvertretung, verortet. Allerdings sollen Theologie als wissenschaftliche Reflexion und Kirche als politisch sichtbare Institution nicht gleichgesetzt werden. Dies gilt umso mehr, wenn zwei hier prominent genannte Öffentliche Theologen, Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm, hohe Ämter innerhalb der Institution Kirche bekleidet haben beziehungsweise noch immer bekleiden.³ Wenn ich also im Folgenden von Kirche spreche, beziehe ich mich vor allem auf die öffentlich sichtbare Institution.⁴ Die Aufgabe der Theologie ist es demgegenüber das Handeln der Kirche zu reflektieren – und gegebenenfalls aus dieser Reflexion heraus selbst öffentlich zu sprechen. In dieser Einleitung sollen nun anhand von zwei zentralen Definitionssträngen die Kennzeichen der Öffentlichen Theologie herausgearbeitet werden. Besonders wichtig sind dabei die Anforderungen, die die Öffentliche Theologie an die Politikarbeit der Kirche stellt. Entlang dieser Maßstäbe lassen sich die Ergebnisse der vorliegenden Studie diskutieren.

Wolfgang Huber beschreibt Öffentliche Theologie als

kritische Reflexion über das Wirken und die Wirkungen des Christentums in die gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein sowie die dialogische Teilnahme am Nachdenken über die Identität und die Krisen, die Ziele und die Aufgaben der Gesellschaft. (Huber 2015, S. 206)

Für Huber geht dieses Wirken in die Gesellschaft vor allem von den Kirchen aus. Die Öffentliche Theologie ist für ihn eine Reflexion des Handelns der Kirchen. Dieses Verständnis erinnert, obschon es 1998 formuliert wurde, an die Anfänge der Öffentlichen Theologie in der US-amerikanischen Debatte in den 1970ern. Nach der von Robert Bellah ausgelösten Diskussion um die *Civil Religion* als moralisches Fundament der amerikanischen Gesellschaft verstehen Theologen wie Martin Marty *Public Theology* als „die

³Eine konfessionelle Trennlinie ist in den hier herangezogenen Schriften zur Öffentlichen Theologie allerdings nicht augenfällig, schließlich beteiligen sich neben den evangelischen Theologen Wolfgang Huber, Heinrich Bedford-Strohm und Martin Marty auch katholische Stimmen wie David Tracy und Judith Könemann an der Diskussion.

⁴Daneben existieren eine Vielzahl kirchlicher und kirchennaher Institutionen, die ebenfalls politisch wirksam werden, wie die verbandlich organisierte Caritas. Für deren öffentlich politisches Handeln sind die im Folgenden eingeführten Kriterien ebenfalls von Bedeutung.

religiöse Praxis einzelner ‚public theologians‘“ (Höhne 2015, S. 15), die den zivilgesellschaftlichen Diskurs prägen. Public Theology ist also der Beitrag einzelner religiöser Akteure zur übergreifenden Civil Religion, „‚public theologics‘ sind partikulare Interpretationen der ‚civil religion‘“ (ebd., S. 20).

Ein zweiter Definitionsstrang der Public Theology stammt von David Tracy, der das Verhältnis von Religion und Politik in den 1980er Jahren reflektiert. Für ihn ist es weniger die Kirche als die akademische Theologie, die sich in verschiedenen Öffentlichkeiten engagiert: in der Gesellschaft, der Wissenschaft und der Kirche (vgl. Tracy 1981, o.S.). Hieran lässt sich aus deutscher Sicht die Perspektive von Heinrich Bedford-Strohm aus dem Jahr 2008 anschließen. Für ihn ist Öffentliche Theologie nicht nur eine Reflexion des Handelns der Kirchen in der Öffentlichkeit, sondern sie ist vor allem eine Form gesellschaftswirksamen Theologietreibens, die „auf den zunehmend deutlicher werdenden Orientierungsbedarf der Öffentlichkeit in modernen Zivilgesellschaften“ (Bedford-Strohm 2015, S. 215) reagiert. Theologie tut dies, und hier findet sich eine klare inhaltliche Definition, durch „die Reflexion von Fragen öffentlicher Bedeutung im Lichte theologischer Traditionen.“ (ebd., S. 215).

Beiden Definitionssträngen ist gemein, dass sie die gesellschaftskritische Funktion der Theologie mit dem konkreten und konstruktiven Mitwirken einer Glaubensgemeinschaft am gesellschaftlichen und politischen Diskurs verbinden (vgl. Höhne 2015, S. 24): Glaubensgemeinschaften und ihre Mitglieder wollen so nicht nur Teil der Kritik, sondern auch Teil der Lösung gesellschaftlicher Fragen sein. In der deutschen Diskussion ist dies besonders anschlussfähig an die unter anderem von Johann Baptist Metz und Dorothee Sölle geprägte *Neue Politische Theologie* (vgl. z.B. Sölle 1971; vgl. z.B. Metz 2006; vgl. Höhne 2015, S. 27), in der amerikanischen Debatte besonders an die in den Ländern Lateinamerikas entstandene Befreiungstheologie⁵. Dass eine solche Nähe zwischen Religion und Politik

⁵Anlässlich eines gemeinsam mit KollegInnen organisierten Studenttags an der Universität Tübingen zur *Theologie von den Rändern* wurde deutlich, dass viele Impulse der Befreiungstheologie für die empirisch-theologische Forschung einträglich sind. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie war ebenfalls bei meinen BeraterInnen an der Universität Austin ein wichtiger Referenzpunkt.

Ein Klassiker ist Jon Sobrinos *Christologie der Befreiung* (vgl. Sobrino 1998). Für die aktuelle Perspektive ist zum Beispiel Miguel De La Torre einträglich. Ihm geht es um die Frage, wie wir uns als TheologInnen zu ethischen Themen äußern wollen und

auch das Risiko der Vereinnahmung birgt, wird in den Diskussionen um die hier genannten Formen des Theologietreibens immer wieder deutlich – deshalb hat die Öffentliche Theologie nicht nur einen konstruktiven, sondern auch einen kritischen Charakter. Differenziert man die gerade gemachte Definition noch einmal aus, lässt sich Folgendes festhalten:

Erstens kann Öffentliche Theologie durch verschiedene Akteure betrieben werden: Menschen, die sich „aus ihrer christlichen Grundhaltung heraus [...] an öffentlichen, alle angehenden Debatten beteiligen“ (Köne- mann 2016, S. 141), Kirchen und kirchliche Akteure, „die sich mit den jeweiligen [institutionell; C.H.] zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, z.B. öffentlichen Stellungnahmen, Mitarbeit in Arbeitskreise etc. in die Debatten einschalten“ (ebd., S. 142) und schließlich akademischer Theologie, deren VertreterInnen beispielsweise als ExpertInnen in der Öffentlichkeit auftreten (vgl. ebd., S. 142).

Zweitens findet Öffentliche Theologie im Raum der Öffentlichkeit statt: Diese lässt sich zunächst in eine breit gefasste gesellschaftliche und eine eng gefasste politische, von politischem Wettbewerb und dem Zwang zur Entscheidungsfindung bestimmte, unterteilen (vgl. ebd., S. 135).⁶ Differenziert man den Öffentlichkeitsbegriff weiter aus, dann wird deutlich, dass es viele unterschiedliche „Öffentlichkeiten“ gibt, auf die sich TheologInnen einstellen müssen, zum Beispiel die Medienöffentlichkeit der großen Tageszeitungen oder die Öffentlichkeit eines Stadtteils, in dem eine Kirchengemeinde beheimatet ist.⁷

Drittens bringt Öffentliche Theologie eine einzigartige, durch die Reflexion auf die christliche Tradition bestimmte, Perspektive in den Diskurs

ob wir dabei die Perspektive der Randständigen und vom Fortschritt Abgehängten einbeziehen (vgl. De La Torre 2004). Eine feministische Perspektive bringt Ada María Isasi-Díaz mit ihrer *mujerista*-Theologie ein. Sie nimmt die Perspektive der Frauen zum Ausgangspunkt ihrer theologischen Reflexion des täglichen Überlebenskampfes in lateinamerikanischen Gesellschaften (vgl. Isasi-Díaz 1993).

⁶Zur Ausdifferenzierung unterschiedlicher gesellschaftlicher Bereiche vgl. Antonius Liedhegener (Liedhegener 2016).

⁷Der Öffentlichkeitsbegriff wäre an anderer Stelle kritisch zu diskutieren, insbesondere die Habermas'sche Konzeption der „bürgerlichen Öffentlichkeit“ und ihre Ausschlüsse bestimmter Gruppen – unter anderem von Nicht-BürgerInnen, also auch von undokumentierten MigrantInnen. An dieser Stelle sei auf Gunda Werners Diskussion des Zueinanders von Öffentlichkeit, Kirche und Theologie verwiesen (vgl. Werner 2014, S. 354f; vgl. Werner 2015, S. 98–102).

ein. Das bedeutet auch, dass sie sich bei aller Konstruktivität und aller Kompromissbereitschaft „durch Parteilichkeit, Solidarität, die Option für die Armen auszeichnet“ (ebd., S. 141). Deshalb betrifft das Engagement der Öffentlichen TheologInnen auch besonders oft Fragen der sozialen Gerechtigkeit und des guten gesellschaftlichen Zusammenlebens.

1.1.2 Anforderungen Öffentlicher Theologie an die Politikarbeit

In seinem Aufsatz *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft* stellt Heinrich Bedford-Strohm fünf Leitlinien für eine Öffentliche Theologie vor. Sie sollen zum Abschluss dieser Einführung in die Öffentliche Theologie vorgestellt werden. Wenn Öffentliche Theologie einerseits das Handeln der Kirchen in der Öffentlichkeit reflektiert, muss sich die hier untersuchte Politikarbeit der katholischen Kirche im Migrationsdiskurs an diesen Maßstäben messen lassen. Und wenn Öffentliche Theologie andererseits das öffentlich gesprächsfähige Arbeiten einer Theologin/eines Theologen ist, dann muss auch diese Studie, die die Stimmen von kirchlichen PolitikerInnen zur Sprache bringen und Theologie-generativ verdichten möchte, den hier beschriebenen Anforderungen gerecht werden.

Das biblische und theologische Fundament:

Wenn öffentliche Theologie einen Unterschied [zu anderen politischen Akteuren; C.H.] machen will, muss sie öffentliches Zeugnis für die Quellen ablegen, aus denen ihr Reden sich speist. [...] Wenn Gemeinschaften ihre eigenen Traditionen aus den Augen verlieren, mindern sie auch ihre Relevanz in der öffentlichen Diskussion und ihre Fähigkeit, diese durch kraftvolle Beiträge zu beeinflussen. (Bedford-Strohm 2015, S. 217)

Bedford-Strohm plädiert für ein aus der eigenen Glaubens-tradition gespeistes Reden, das seine Herkunft nicht verheimlicht. Es wird zu zeigen sein, inwiefern dies im Politikbetrieb mit seinen eigenen Logiken und Sprachregeln und in einer pluralen Gesellschaft gelingen kann.

Zweisprachigkeit: „Sowohl Rawls als auch Habermas haben zu Recht darauf hingewiesen, dass religiös begründete Beiträge in der Öffentlichkeit – so wichtig sie sind – gleichzeitig vereinbar sein müssen mit der Idee der öffentlichen Vernunft“ (ebd., S. 219). Hier wird die

gerade gemachte Forderung kritisch ergänzt, nämlich im Hinweis darauf, dass die Perspektiven aus der Glaubensstradition heraus auch für diejenigen nachvollziehbar sein müssen, die nicht Teil des Christentums sind. Für Bedford-Strohm spielt hier die „Zweisprachigkeit“ in kirchlichen Stellungnahmen mit Bezügen auf die Bibel und auf eine allgemein zugängliche „Vernunftbegründung“ (ebd., S. 219) eine wichtige Rolle.

Sachgemäßheit:

Da Öffentliche Theologie beansprucht, sachgemäß von den gegenwärtigen Realitäten und in die gegenwärtigen Realitäten hinein zu sprechen, muss sie sich in den lebendigen Dialog mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen begeben. (ebd., S. 220)

In den aktuellen komplexen politischen Diskursen muss die Öffentliche Theologin/der Öffentliche Theologe, um überhaupt gehört zu werden, auf der Höhe des Diskurses sprechen. Deshalb muss dem christlich fundierten Einspruch nicht nur eine wissenschaftlich fundierte Situationsanalyse vorausgehen. Die Erkenntnisse, etwa der Human- und Sozialwissenschaften über den Menschen, müssen auch von der Theologie rezipiert und reflektiert werden.

Kritisch-konstruktives Reden: „Das öffentliche Reden der Kirche⁸ muss kritisch und konstruktiv sein“ (ebd., S. 220). Was Bedford-Strohm hier fordert, ist einerseits Vorsicht vor einer vorschnellen Positionierung angesichts der Komplexität der Fragen und eine grundsätzliche „Revisionsoffenheit“ (ebd., S. 221) der eigenen Positionen, andererseits aber auch eine klare Parteinahme „für jene Optionen [. . .], die sich als die relativ besten Konkretisierungen der sich aus dem christlichen Glauben ergebenden ethischen Grundorientierungen erwiesen haben“ (ebd., S. 220f).

Zusammenarbeit: Bedford-Strohm bezeichnet als Charakteristikum öffentlicher Theologie deren universalen Horizont (vgl. ebd., S. 221). Hiermit bezieht er sich auf eine über die eigene Glaubensgemeinschaft

⁸An der Nennung der Kirche wird deutlich, wie eng verschränkt Bedford-Strohm Öffentliche Theologie und Kirche denkt. Wie bereits bemerkt, wäre eine Trennung zwischen einer Theologie, die öffentlichkeitswirksam spricht und einer Kirche, die dies als Institution ebenfalls tut, angebracht.

hinausgehende Perspektive und unterstreicht die ökumenische Zusammenarbeit als wesentliches Kennzeichen. Es ließe sich in diesem Zusammenhang jedoch neben der interreligiösen Zusammenarbeit auch die Kooperation mit anderen, auch nicht religiösen, gesellschaftlichen Gruppen anführen.

Vielstimmigkeit:

Keine und keiner kann für sich in Anspruch nehmen, daß das eigene Verständnis des christlichen Glaubens und die eigenen Gestalt christlichen Lebens die christliche Wahrheit vollständig und unverkürzt zum Ausdruck bringt. Es dient dieser Wahrheit, wenn sie in einer Mehrzahl von Stimmen bezeugt wird. (Huber 2015, S. 204)

Diese letzte Anforderung stammt nicht von Bedford-Strohm, sondern von Wolfgang Huber aus seinem programmatischen Text *Offene und öffentliche Kirche*. Gemeint ist damit keine Beliebigkeit der Aussagen kirchlicher Akteure – das macht Huber deutlich, wenn er davon spricht, dass die Pluralität stets „in erkennbarer Weise auf den Grund und den Auftrag der Kirche bezogen sein muss“ (ebd., S. 204) – sondern ein Verweis auf die notwendige Vielstimmigkeit Öffentlicher Theologie. Es ist deshalb nicht nur aus empirischer Sicht sinnvoll, von einer Vielfalt Öffentlicher TheologInnen und ihrer Theologien, selbst innerhalb einer Glaubensstradition, zu sprechen. Anlässlich einer solchen Vielstimmigkeit lässt sich außerdem die Frage stellen, ob sich überhaupt von einer (monolithisch gedachten) universalen Vernunft, an der religiöse und säkulare Akteure partizipieren, sprechen lässt. Jedenfalls scheint ein solches Denken in der Rede von der öffentlichen Vernunft, auf die Bedford-Strohm Bezug nimmt, durch. Diese Frage wird im Kontext der flüssigen Moderne, die ich am Ende der Arbeit aufgreife, umso virulenter.

1.2 Die Rolle der Kirche in der Politik der USA und der BRD

Der Bereich, an dem das öffentliche Theologietreiben der Kirche – genauer das der Frauen und Männer, die als Öffentliche TheologInnen für die Kirche tätig sind – konkret werden soll, ist die politische Arbeit der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten und Deutschland. Ich konzentriere mich

in beiden Staaten jeweils auf das Engagement der Kirche in den Hauptstädten in der Zusammenarbeit mit den Abgeordneten auf Bundesebene. Dass darüber hinaus die Tätigkeit des Gesetzgebers auch einen Wiederhall im Handeln von Exekutive und Judikative auf lokaler Ebene finden muss, um praktisch wirksam zu werden, wird in den Interviews noch deutlich werden. Mein Schwerpunkt liegt nun zunächst auf den Vereinigten Staaten, da hier die vorliegende Studie im Jahr 2013 ihren Ausgangspunkt nahm und da sich am Verhältnis von Kirche und Staat in den USA und dem langjährigen und professionalisierten Engagement der Kirchen im Politikbetrieb Washingtons Aspekte pointiert zeigen, die in der Bundesrepublik bislang nur ansatzweise zum Tragen kommen. In einem ersten Schritt gebe ich einen Überblick über die religiöse Landschaft in den Vereinigten Staaten, das dortige Verhältnis von Staat und Kirche und die Positionierung der katholischen Kirche, besonders der *US-Bischofskonferenz (USCCB)*. Ich vergleiche diese Situation anschließend mit der Rolle der Kirche in der BRD. Im Abschnitt danach folgt eine Einordnung dieses Handelns der Kirche: Erstens aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive, durch die ich herausstelle, wie sich das Engagement religiöser Akteure von dem anderer Lobbying-Profis unterscheidet. Zweitens aus einer theologischen Perspektive, bei der das anwaltschaftliche Selbstverständnis der Kirche als „Stimme der Stimmlosen“ besonders zum Tragen kommt.

1.2.1 Die religiöse Landschaft in den Vereinigten Staaten

Wer die Rolle von Religionsgemeinschaften in der Politik in den Vereinigten Staaten beschreibt, trifft auf eine religiöse Landschaft, die sich in vielen Bereichen von der europäischen, zumal der deutschen, unterscheidet. Zuerst wird der/dem BeobachterIn die hohe religiöse Vitalität auffallen. Der gesellschaftliche Strukturwandel nach dem Zweiten Weltkrieg, der sich mit den Begriffen Bildungsexpansion, Pluralisierung, Individualisierung und der Wende zur Dienstleistungsgesellschaft umreißen lässt (vgl. Liedhegener 2006, S. 34; 90f), hat nicht zu einem Niedergang individueller Religiosität geführt. Im Gegenteil, 90 Prozent der AmerikanerInnen bekennen sich zu einem Gottesglauben, der zudem für viele eine hohe Relevanz in ihrem Alltag hat (vgl. ebd., S. 100).

Betrachtet man die gemeinschaftlichen Organisationsformen des Glaubens, sticht sofort die hohe Diversität der kirchlichen Landschaft ins Auge. Zwar spricht Antonius Liedhegener von einem „Tri-Faith-Country“ (ebd.,

S. 103) und meint damit die Trias aus Protestantismus, Katholizismus und den übrigen Religionen. Innerhalb des Protestantismus, dem sich die Hälfte der Bevölkerung zurechnen lässt, florieren aber neben den großen „mainline-churches“ zahlreiche kleine evangelikale Gemeinschaften (vgl. ebd., S. 106–108). Die „Religious Landscape Survey“ des *PEW Forums* zeigt diese Diversität deutlich, besonders wenn man sich vor Augen führt, dass eine Vielzahl kleiner Kirchen unter dem Label „evangelikale Kirchen“ zusammengefasst ist.

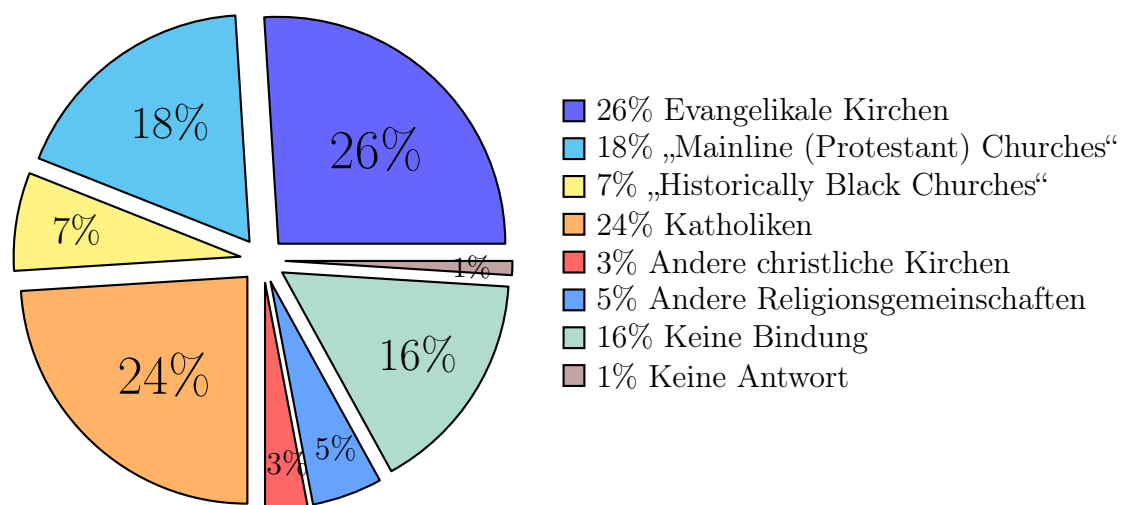


Abbildung 1.1: Religionszugehörigkeit der US Bevölkerung. Zu den anderen Religionsgemeinschaften zählt auch das Judentum mit anteilig 2%. Selbsterstellte Grafik auf Basis von Lugo u. a. (2008, S. 5).

Ein Faktor, der diese Diversität erklärt, ist der marktwirtschaftliche Charakter kirchlicher Organisationen. Viele Religionsgemeinschaften, insbesondere die kleineren unter ihnen, sind „communities of choice“, die die differenzierten religiösen Interessen ihrer Mitglieder bedienen. Umgekehrt gilt, dass jedeR, die/der sich in ihrer/seiner Kirche nicht beheimatet fühlt, sich auf die Suche nach einer anderen Gemeinschaft macht. Wer auf dem Markt nicht fündig wird, wird schließlich selbst zum religiösen Entrepreneur. Berndt Ostendorf (Ostendorf 2005, S. 17; 22) spricht von einem „Markt der Religionen“ und es verwundert nicht, dass viele religionssoziologische Theorien, die sich auf das Modell eines florierenden Marktes stützen – prominent wären hier Stark und Bainbridge zu nennen – aus dem US-amerikanischen Kontext stammen (vgl. Stark und Bainbridge 1987; vgl. Simpson 1990).

Zuletzt schließlich fällt der Freiwilligkeitscharakter der Religionsausübung auf. Kirchen sind, so Liedhegener, „in der gesellschaftlichen Wahrnehmung

Teil der Welt der freiwilligen, eher lokal verankerten bürgerschaftlichen Selbstorganisation“ (Liedhegener 2006, S. 111). So betrachtet sind Kirchen die größten Freiwilligenorganisationen in einer „nation of volunteers“. Mit der Eingliederung in die Freiwilligenorganisationen wird aber auch deutlich, dass Kirchen nicht als herausgehoben verstanden werden, sondern es sich um einen von vielen Organisationstypen handelt. Aus der soziologisch-systemtheoretischen Perspektive haben sie damit, und dies wird im Abschnitt zu Prophetie und Professionalität noch wichtig werden, denselben institutionellen Status wie andere gesellschaftliche Teilsysteme auch (vgl. ebd., S. 100).

1.2.2 Religion und Politik in den USA

Nicht nur hinsichtlich der religiösen Landschaft, sondern auch im Blick auf das Verhältnis von Religion und Politik und das Engagement der Kirchen in der Politik zeigt sich in den Vereinigten Staaten eine einzigartige Situation. Bevor ich allerdings auf die Rolle der Religion in der Politik eingehe, möchte ich kurz umreißen, was ich unter dem Begriff Politikarbeit, beziehungsweise Lobbying verstehe.

Lobbying Der Begriff Lobbying ist in der amerikanischen Diskussion ungleich positiver besetzt als in Deutschland. Eine umfassende Definition gibt Antonius Liedhegener:

Neben der Beeinflussung der eigenen Mitglieder bei Wahlen gehören für Vertreter organisierter Interessen im Allgemeinen Spenden an Kandidaten und Parteien, dauerhafte personelle Kontakte und Verflechtungen mit den Entscheidungsträgern in Parlament, Regierung und Ministerialbürokratie, die direkte Beeinflussung von Vorhaben der Gesetzgebung im Sinne des klassischen „Lobbying“ einschließlich der Teilnahme an öffentlichen Anhörungen und Mitwirkung an Expertengremien, die Beeinflussung und Mobilisierung der öffentlichen Meinung, Protestaktionen und Demonstrationen sowie gerichtliche Klagen gegen verabschiedete Gesetze zu den wichtigsten legalen Mitteln politischer Einflussnahme. (ebd., S. 303)

Um diese umfassende Aufzählung besser handhabbar zu machen, soll hier in Anlehnung an Allen Hertzke zwischen zwei grundlegenden Strategien politischer Einflussnahme unterschieden werden. *Outsider-Strategien* setzen auf die Mobilisierung der eigenen Mitglieder und der Bevölkerung entweder

gezielt im Wahlbezirk einer/eines Abgeordneten oder landesweit, vermittelt über Rundfunk, Fernsehen und die sozialen Medien (vgl. Hertzke 1988, S. 49; 68). Meist geht es um öffentlichen Protest, selten darum, den eigenen Mitgliedern die Wahlentscheidung zu diktieren (vgl. ebd., S. 65). In jedem Fall aber soll klar werden, dass man wahlentscheidende Mehrheiten in der Bevölkerung organisieren kann.⁹ *Insider-Strategien* setzen dagegen auf den direkten Zugang zu Abgeordneten und MitarbeiterInnen, um direkt in der Ausarbeitung von Gesetzesentwürfen oder über Änderungsvorschläge den Gesetzgebungsprozess zu beeinflussen (vgl. ebd., S. 44). Insider-Lobbying setzt, neben langjährigen Vertrauensbeziehungen, vor allem auf die Qualität der Informationen, die die/der LobbyistIn der/dem Abgeordneten anbieten kann. Viele Abgeordnete sind angesichts der komplexen und vielfältigen Gesetzgebungsverfahren, an denen sie beteiligt sind, auf Hilfe von außen angewiesen, um die Details eines Entwurfs und seine Auswirkungen einschätzen zu können. Hertzke fasst die klassischen Tugenden einer erfolgreichen Insider-Lobbyistin/eines erfolgreichen Insider-Lobbyisten folgendermaßen zusammen: The

ability to provide useful facts on the potential impacts of legislation, the mastery of the details and norms of the legislative process, the forging of coalitions, and the drafting of actual language, are still the stock in trade of the lobby craft. (ebd., S. 46)

In den 50er und 60er Jahren war Lobbyismus in den Vereinigten Staaten vor allem eine Insider-Angelegenheit. Viele LobbyistInnen aus Industrie und Verbänden sahen sich als InformationsgeberInnen als ein Teil des MitarbeiterInnenstabs der/des Abgeordneten. Das Licht der Öffentlichkeit mieden sie eher. Seither hat sich die politische Landschaft in den USA radikal gewandelt. Nicht nur das öffentliche und über die Medien vermittelte Interesse an der Politik ist gestiegen, auch stehen die einzelnen Abgeordneten und ihre Entscheidungen viel stärker im Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit, zumal in ihrem Wahlbezirk, als dies zu Zeiten starker Parteien und strikter Fraktionsdisziplin der Fall war. Wer also heute Vorschläge zu einem Gesetzgebungsverfahren macht, muss auch zeigen, dass sie im „patchwork of constituencies“ (Liedhegener 2006, S. 46) der/des jeweiligen Abgeordneten und in der breiten Bevölkerung eine Mehrheit finden

⁹Eine Sonderstellung nimmt die Mobilisierung von gut vernetzten Elite-Mitgliedern ein. Hier ist die Qualität der Kontakte wichtiger als die Quantität (vgl. Hertzke 1988, S. 63).

(vgl. Hertzke 1988, S. 9; 46f). Lobbying ist zu einem multidimensionalen Ansatz geworden, der sich schwerlich auf eine Definition von erfolgreicher Politikarbeit bringen lässt.

Religion und Politik Die Rolle der Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Politik hat sich, verglichen mit dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Zeit der Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika stark gewandelt. Deshalb hilft zunächst ein Blick in die Geschichte. Wollten manche der Pilgerväter, die der Verfolgung ihrer Religion wegen Europa den Rücken gekehrt hatten, in den neu gegründeten Kolonien noch eine idealisierte religiöse Gemeinschaft, eine dem himmlischen Jerusalem gleichende „city upon a hill“ errichten (vgl. Ostendorf 2005, S. 16f; vgl. West 1999, S. XVIII), dachten einige der Gründungsväter der Vereinigten Staaten, besonders Madison und Jefferson, geprägt von der Aufklärung und einem säkularen Verständnis vom Staat daran, eine „wall of separation“ zwischen dem Staat auf der einen und Kirchen und Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite aufzurichten. John G. West erläutert mit Blick auf die Verfassung und deren erstes Amendment, dass sich letztlich ein Mittelweg durchgesetzt hat. Einerseits beteiligt sich der Staat nicht an der Finanzierung von Religionsgemeinschaften und fördert auch keine von ihnen als besonders unterstützenswert. Im Gegenteil, die freie Gründung von Religionsgemeinschaften ist Gegenstand des ersten Amendments: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof“. Andererseits bedienen sich schon die Verfassungsväter religiöser Symbolik in der Politik und erkennen an, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften wesentliche Faktoren in der Zivilgesellschaft sind. West kommt daher zu dem Schluss: „The story of religion in American politics is largely an account of the quest to harness the moral idealism of religion for political purposes while attempting to restrain the potential of religion for bigotry“ (West 1999, S. XVIII). Gegenwärtig ergibt sich eine ähnliche Dichotomie. Einerseits ist die „gesamtgesellschaftliche, staatliche Ordnung heute im Grundsatz eine säkulare“ (Liedhegener 2006, S. 100), andererseits spielt Religion im Leben vieler AmerikanerInnen eine wichtige Rolle. Das ist auch der Grund, weshalb Religionsgemeinschaften als politische und zivilgesellschaftliche Akteure auftreten können, vertreten sie doch die für viele AmerikanerInnen „wichtigste Privatangelegenheit der Welt“.

Auf dieser Basis legt sich nahe, dass heute viele Religionsgemeinschaften in der politischen Arena auftreten. Es ist daher im Gegenteil eher überraschend, dass differenzierte Lobbyarbeit durch die VertreterInnen von Kirchen und Religionsgemeinschaften ein relativ junges Phänomen ist. In den 50er und 60er Jahren waren es vor allem die etablierten Kirchen, die Mainline-Protestanten und die Katholiken, die sich politisch engagierten. Einen Wendepunkt markierte das Eintreten evangelikaler Gruppen – hervorzuheben ist besonders die sogenannte „Moral Majority“-Bewegung – in den politischen Diskurs. In einer auch religiös ausdifferenzierten Gesellschaft betraten immer mehr religiöse Akteure die öffentliche Bühne (vgl. ebd., S. 117f). Heute zeigt sich eine Situation, die Hertzke schon 1988 vorzeichnete:

For a variety of reasons, including self-defense, elite secularization, and the nationalization of politics generally, church institutions and religious entrepreneurs perceive the need to articulate their values on the national stage. (Hertzke 1988, S. 28)

Dass diese gesteigerte Präsenz der Religion im Raum der Politik stellenweise Unbehagen auslöst, erklärt sich schon aus der eben geschilderten Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat. Hinzu kommt, dass, folgt man der These Hertzkes, weite Teile der Politik ein religionsfreier Raum geworden sind, der von einer säkularen Elite geprägt wird. Demgegenüber repräsentieren religiöse Lobbyisten die Mehrheit der AmerikanerInnen und ihre vielfältigen religiösen Überzeugungen (vgl. ebd., S. 43).

1.2.3 Die US-Bischofskonferenz als katholischer Lobbyist

Was für Kirchen und Religionsgemeinschaften im Allgemeinen gilt, trifft auch auf die Präsenz der katholischen Kirche in Washington zu. Interessant ist dabei, dass die US-Bischofskonferenz mit ihrer Repräsentanz in Washington mehrere Charakteristika aufweist, die sie einerseits als typisch für einen religiösen Lobbyisten in den USA erscheinen lassen, sie aber gleichzeitig als einzigartig herausheben:

Als erstes fällt auf, dass die katholische Kirche zu den etablierten Lobbyisten in Washington gehört. Einerseits ist sie damit ein Beispiel für einen bestimmten Typus eines religiösen Akteurs, den die protestantischen Mainline-Kirchen – Allan Hertzke nennt sie gemäß ihrer gemäßigten politischen Agenda auch „liberal Protestants“ – spätestens nach dem Zweiten

Weltkrieg in der Washingtoner Szene etabliert haben. Sie profitieren von langjähriger Expertise im politischen Geschäft und gewachsenen Bürostrukturen in der Hauptstadt. Das muss andererseits verwundern, deutete doch die Lage der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert nicht darauf hin, dass sie eines Tages zu einer der „festen Größe[n]“ (Oertel 2005, S. 148) in der Hauptstadt zählen würde, deren Repräsentanten bei nationalen Ereignissen „in der ersten Reihe“ (ebd., S. 148) sitzen. Im Gegenteil, die protestantische Mehrheitsgesellschaft beäugte die KatholikInnen zunächst skeptisch, umso mehr als sich ihre Zahl zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch die Einwanderung aus Irland, Deutschland, Italien und den Ländern Osteuropas vervielfachte und „national parishes“ die Ängste vor Rom-hörigen Zellen, die die amerikanische Gesellschaft unterminieren und letztlich umstürzen könnten, beflügelten. Ferdinand Oertel beschreibt, dass es zwei Weltkriege brauchte, in denen katholische Frauen und Männer als amerikanische SoldatInnen Seite an Seite mit ihren protestantischen KameradInnen eingesetzt waren, bis sich die anfangs von „nativists“ und „know-nothingists“ gewaltsam bekämpften KatholikInnen als gute amerikanische PatriotInnen erwiesen hatten (vgl. ebd., S. 139f; 143). Zur gesellschaftlichen Anerkennung trug sicherlich auch der soziale Aufstieg vieler KatholikInnen bei, die den Sprung von armen EinwanderInnen in das Mittelschicht-Bürgertum geschafft hatten (vgl. ebd., S. 144).

Aus den Anfangsjahren des ausgegrenzten Katholizismus stammt ein zweiter Aspekt, nämlich das soziale Engagement als Stütze katholischer Politik- und Öffentlichkeitsarbeit. Anfangs war dieses Engagement noch ganz nach innen gerichtet:

Roman Catholics, living in a land where the Protestant Bible routinely was read in public schools, had to adopt the entrepreneurial model for survival, developing their own school system largely unaided by the state, as well as organizing a network of Catholic Charities that demonstrated their involvement in the larger society. (Hertzke 1988, S. 36)

Interessanterweise demonstriert aber dieses, aus dem Bedürfnissen der Kirchenmitglieder geborene Engagement den typisch amerikanischen Unternehmergeist, der auch in anderen religiösen Organisationen zu finden ist. Mit dem gesellschaftlichen Aufstieg vieler KatholikInnen richtete sich dann auch die caritative Arbeit immer stärker nach außen. Die Krankenhäuser und Schulen wurden zu wichtigen Partnern der öffentlichen Hand. Diese public-private Partnerschaften wuchsen sogar noch unter den Präsidentschaften von Bill Clinton und George W. Bush, die es mit ihren

Programmen *Charitable Choice* beziehungsweise der *Faith Based Initiative* erleichterten, dass sich kirchlich getragene Organisationen bei öffentlichen Ausschreibungen bewerben konnten, um vom Staat bezuschusst „öffentliche Leistungen zu erbringen“ (Wald 2005, S. 203).¹⁰

Drittens engagiert sich die katholische Kirche zu einer Vielzahl von Themen. Aus der Logik der Institution heraus ist dies typisch für religiöse Akteure, denn es muss nicht verwundern, wenn diejenigen, denen traditionell die Rolle des „Gewissens der Nation“ zukommt (vgl. West 1999, S. XXXIII), in vielfältigen Politikfeldern Stellung beziehen und auf viele verschiedene gesellschaftliche Bereiche Einfluss nehmen (vgl. David 2005, S. 5; vgl. Liedhegener 2006, S. 436f). Insofern ist Kristin Heyers Beschreibung des Katholizismus, nämlich dass er keine „single-issue church“ (Heyer 2008, S. 64) ist, für die meisten Kirchen und Religionsgemeinschaften zutreffend. Allerdings trifft man in wenigen Kirchen auf ein politisch so breites Spektrum wie im Katholizismus. Indem sie den Schutz des menschlichen Lebens in das Zentrum ihrer Politik stellen – Allan Hertzke spricht von einem „seamless garment“ of concern for life“ (Hertzke 1988, S. 37)¹¹ – sind die VertreterInnen der Kirche sowohl im Verbund mit konservativen evangelikalen Gruppen im Kampf gegen die Liberalisierung des Schwangerschaftsabbruchs als auch gemeinsam mit progressiv liberalen Gruppen für die Abschaffung der Todesstrafe, die Reform des Einwanderungsrechts und den Ausbau der Entwicklungshilfe engagiert (vgl. West 1999, S. XXXII; vgl. Hertzke 1988, S. 36f). Ferdinand Oertel spricht in diesem Zusammenhang von einer Spannung zwischen Positionen im linken und rechten politischen Spektrum (vgl. Oertel 2005, S. 148).

1.2.4 Religion und Politik in Deutschland

Auch wenn die vorliegende Arbeit ihren Ausgangspunkt in den Vereinigten Staaten nimmt, hilft ein ergänzender Blick auf die Rolle der Kirchen in der Politik in Deutschland. Zum einen, da auch GesprächspartnerInnen aus dem

¹⁰Neben den etablierten kirchlichen Einrichtungen fallen die Ordensgemeinschaften auf, von denen sich viele nach der Initialzündung durch das Zweite Vatikanische Konzil – besonders der von *Gaudium et spes* angemahnten Öffnung der Kirche zur Welt – in soziale Brennpunkte begaben, um unabhängig von der institutionalisierten Kirche gesellschaftlich zu wirken: „[M]any took off their habits [...] and entered into the ghetto [...] serving as social workers in makeshift storefronts“ (ebd., S. 37).

¹¹Allerdings bemerkt Gregory Smith, dass die meisten der Kirchenmitglieder nicht hinter dieser „consistent ethic of life“ (Smith 2008, S. 45) stehen.

deutschen Kontext in dieser Studie interviewt werden und zum anderen, um damit einen Kontrast zur amerikanischen Debatte herzustellen. Ich werde im Folgenden zunächst kurz auf die Unterschiede in der religiösen Landschaft eingehen und dann die Rolle der Religion in der Politik betrachten.

Religiöse Landschaft In seiner vergleichenden Analyse der gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen in den USA und Deutschland,¹² macht Antonius Liedhegener darauf aufmerksam, dass die deutsche Gesellschaft der amerikanischen in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg in vielen Bereichen folgt: „Entwicklungen in der Wirtschaft, in der Breitenkultur, ja auch im Politikstil fanden mit einiger zeitlicher Verzögerung ihren Weg nach Westdeutschland“ (Liedhegener 2006, S. 84). Allerdings driftet die Entwicklung spätestens seit den 70er Jahren auseinander. Das betrifft nicht nur wichtige wirtschaftliche und sozialpolitische Indikatoren, wie die in den Vereinigten Staaten größere Dynamik des Bevölkerungs- und Wirtschaftswachstums und die in Deutschland höhere Staats- und Sozialtransferquote, sondern auch die Prozesse der Individualisierung und Modernisierung:

Überraschenderweise kommt es in den USA seit Mitte/Ende der 1970er Jahre bei vielen Indikatoren wie Scheidungsfähigkeit, Singlequote, Kirchenmitgliedschaft und religiöser Praxis zu einem Stopp oder sogar Umkehr der Trends der 50er und 60er Jahre [in denen Kirchenmitgliedschaft und religiöse Praxis abnahmen; C.H.]. (ebd., S. 119)

Daraus folgert Liedhegener, dass die Vereinigten Staaten auch im Angesicht gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse heute ein „religiös produktives“ (ebd., S. 120) Land sind, während sich in der Bundesrepublik die Trends zur Säkularisierung und Entkirchlichung verfestigen. Diese Diagnose lässt sich auch statistisch untermauern. In Deutschland sinkt nicht nur die Zahl der Kirchenmitglieder, es nehmen auch immer weniger Menschen an religiösen Vollzügen, am Gottesdienst oder am Gemeindeleben teil (vgl. Pickel 2011, S. 342f; 348). Diese unterschiedlichen gesellschaftlichen Entwicklungen treffen auf eine unterschiedliche Kirchenlandschaft. In den Vereinigten Staaten existiert neben der katholischen Kirche als größte einzelne Denomination eine Vielzahl eigenständiger Kirchen und Glaubensgemeinschaften, die sich auf unterschiedliche Stränge der protestantischen Tradition gründen. Dem

¹²Weitere Arbeiten zu diesem Thema sind beispielsweise im Rahmen des *crossing over*-Projekts an der Universität Bochum entstanden. Eine exemplarische Studie daraus stammt von Reinhold und Sellmann (2011).

gegenüber ist die Situation in der BRD vor der Wiedervereinigung von zwei großen religiösen Institutionen geprägt, der katholischen Kirche und den in der EKD zusammengeschlossenen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen. Mit der deutschen Wiedervereinigung in den Jahren 1989 und 1990 treffen dann zwei hinsichtlich der Rolle der Religion unterschiedliche Gesellschaften zusammen, eine westdeutsche, von den beiden großen Kirchen geprägte, und eine ostdeutsche, in der die Religionsausübung vielerorts zum Randphänomen geworden ist. Gerd Pickel hält zusammenfassend fest:

Als Folge besteht seit 1989 wohl nirgends anders in Europa eine so zwiespältige religiöse Situation wie in Deutschland, da die Wiedervereinigung zwei Landesteile zusammenführte, die in ihrer religiösen Vitalität kaum unterschiedlicher sein konnten. Auf der einen Seite das modernisierte, aber immer noch stark religiös und kirchlich tradierte, Westdeutschland, auf der anderen Seite, das im Laufe des Sozialismus größtenteils entkirchlichte, Ostdeutschland. (ebd., S. 341)

Hinzu kommt, dass auch in Deutschland die Kirchen der Reformation eine Vielfalt religiöser Gemeinschaften darstellen. Von einem vitalen und dynamischen Markt vieler kleiner, lokaler, unzusammenhängender und teilweise wenig institutionalisierter religiöser Angebote, wie er in den USA zu finden ist, kann allerdings derzeit keine Rede sein.

Religion und Politik Für die Rolle der Religion in der Politik lässt sich analog festhalten, dass sich zuerst Parallelen, bei genauerem Hinsehen jedoch deutliche Unterschiede zwischen den USA und Deutschland zeigen. Da in Deutschland statt eines vitalen Marktes der Religionen zwei große Volkskirchen die religiöse Landschaft bestimmen, ist auch die Rolle der Religion in der Politik stark von der Präsenz zweier etablierter Akteure bestimmt. Zunächst lässt sich aber konstatieren, dass seit den 60er Jahren auch in Deutschland eine „neue Begeisterung für ein politisches Engagement der Kirche“ (Liedhegener 2006, S. 209) herrscht, besonders wenn es um die Orientierung am Gemeinwohl und das Einfordern einer „Option für die Armen“ geht. Allerdings unterscheidet sich die Technik der politischen Einflussnahme in beiden Ländern stark. In den USA bildet, wie zuvor beschrieben, die grassroots-Mobilisierung und das Bemühen um einzelne Abgeordnete und ihre Wahlkreise eine wichtige Säule der Arbeit der KirchenvertreterInnen. In Deutschland dagegen hat ein solches Vorgehen, obwohl bekannt, nur bedingt Erfolg:

Fraktionsdisziplin und die Verschränkung von Parlamentsmehrheit und Regierung zu einer politischen Handlungseinheit fördern Strategien der politischen Einflussnahme, die primär auf einen privilegierten Zugang zum politischen Spitzenpersonal und gute Arbeitsbeziehungen zu den entscheidungsvorbereitenden Ministerialbürokratien abzielen. (ebd., S. 304)

Diese Form der Einflussnahme wird durch die prominente Stellung zweier Kirchen in einem wenig dynamischen religiösen Gefüge noch erleichtert, sind doch für den Zugang zu den inneren Zirkeln der Politik über lange Zeit stabile Arbeitsverhältnisse von Vorteil. Liedhegener spricht mit Blick auf die Situation in Deutschland von langfristig „stabile[n] Muster[n] der Kooperation“ (ebd., S. 304) und von der „Elitenverflechtung als Grundmuster“ (ebd., S. 325) des Lobbyings der beiden großen Kirchen in Deutschland.

1.2.5 Die Deutsche Bischofskonferenz als politischer Akteur

Was das Engagement der Bischöfe betrifft sind ebenfalls strukturelle Analogien zwischen der deutschen und der US-amerikanischen Situation zu konstatieren. In den USA wie in Deutschland sind die „nationalen Bischofskonferenzen innerhalb des politischen Katholizismus zum zentralen [...] politischen Akteur“ (ebd., S. 225) nach dem Zweiten Weltkrieg geworden. Allerdings unterscheiden sie sich in der Ausgestaltung ihrer Verbindungsstellen zur Politik. In Deutschland etablierte sich ein „relativ selbstständige[s] Katholisches Büro“ (ebd., S. 209) als Ansprechpartner für die Bundespolitik zuerst in Bonn und später in Berlin – stets in einer gewissen, auch räumlichen Distanz zum Sekretariat der *Deutschen Bischofskonferenz (DBK)* in Bonn. Zusätzlich entstehen Katholische Büros in den Hauptstädten der einzelnen Bundesländer. Das *Office of Government Relations* als politische Verbindungsstelle der US-Bischöfe hängt dem gegenüber wesentlich stärker an den Strukturen des Sekretariats der US-Bischofskonferenz in Washington, wo es als ein Büro unter vielen in die Hauptstadtrepräsentanz der Bischöfe eingegliedert ist.¹³

¹³Für Deutschland gilt, dass die Kontaktpflege und das ständige Gespräch mit der Politik kirchen- und konkordatsrechtlich auf zwei Säulen ruhen, dem Katholischen Büro, das die Interessen der in der Bischofskonferenz versammelten Bischöfe bündelt, und der Apostolischen Nuntiatur, die vor allem völkerrechtlich relevante Themen behandelt (vgl. Ganslmeier 2010, S. 46–56). Auch in den USA gibt es ein Neben- und Zueinander der Verbindungsstelle der Bischofskonferenz, dem *Office of Government Relations*, und der Apostolischen Nuntiatur. Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass sich die öffentliche und politische Repräsentation der Kirche wesentlich kom-

Eine weitere Unterscheidung ergibt sich aus dem oben benannten Muster der Elitenverflechtung in Deutschland. Diese Verflechtung bedeutet praktisch, dass seit langem ein guter persönlicher Kontakt zwischen dem *Katholischen Büro* als politischem Arm der Deutschen Bischofskonferenz und der CDU/CSU besteht, eine Entwicklung die sich zunehmend auch auf andere Parteien ausdehnt. Außerdem erfüllen einige PolitikerInnen eine Doppelrolle und stehen mit einem Bein in der Politik und mit dem anderen in wichtigen Gremien des Laienkatholizismus, wie dem *Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK)* (vgl. ebd., S. 327ff; 329ff). Es zeigt sich in Deutschland das Bild einer Kirche, der in der Politik eine herausgehobene Rolle zukommt:¹⁴

Trotz seiner zunehmenden Binnenpluralisierung ist der politische Katholizismus als eine Handlungseinheit von Bischöfen, ZdK, kirchlichen Einrichtung und Laienorganisationen [...] eine gesellschaftlich wie politische ernst zu nehmende Größe. (ebd., S. 333)

Dass diese Verflechtung allerdings keine dauerhaft stabile ist, lässt Karl Gabriels Analyse des historischen Wandels der Rolle des politischen Katholizismus in Deutschland erahnen. Während im ausgehenden 19. Jahrhundert eine feste Verankerung der politischen Anliegen der Kirche in der katholischen Bevölkerung über Volksvereine, Verbände und christliche Gewerkschaften besteht, erodiert das katholische Milieu, das diesen politischen Laienkatholizismus trug, immer mehr (vgl. Gabriel 1989, S. 103). Einzig in der caritativen Arbeit katholischer Wohlfahrtsverbände, so Gabriel, lebt der politische Katholizismus heute fort (vgl. ebd., S. 104). Man wird mit Blick auf die hier untersuchten katholischen Organisationen, besonders das Katholische Büro, ergänzen müssen, dass sich der politische Katholizismus vor allem in seinem Erscheinungsbild stark gewandelt hat. Der öffentliche Protest starker Laienverbände, etwa beim „Kölner Ereignis“ in den 1830er Jahren (vgl. Keinemann 1997, Sp. 197f), ist der professionalisierten und

plexer darstellt, als es die Beschreibung der staatlichen Verbindungsstellen erahnen lässt.

¹⁴Die Einbindung des ZdK als katholische Laienorganisation ist allerdings differenziert zu sehen. Erstens muss gefragt werden, ob überhaupt ein expliziter politischer Auftrag des Zentralkomitees existiert. Zweitens muss berücksichtigt werden, dass der Laienkatholizismus schon aus seiner Geschichte im Deutschland der Nachkriegszeit heraus wesentlich vielfältiger und unabhängiger war (und ist), als es die Struktur des ZdK als Bündelung der Interessen katholischer Laien vermuten lässt (vgl. Große Kracht 2007, S. 242).

„leisen“ Arbeit von Politikprofis gewichen. Zudem zeigen die Interviews mit VerbandsvertreterInnen, dass gerade aus dem caritativen Bereich heraus politisch wirkmächtige katholische Organisationen entstehen, die sich als weitgehend unabhängig von kirchlichen Leitungs- und Lenkungsstrukturen verstehen.

Aus dem knappen Vergleich ergibt sich das Bild zweier unterschiedlicher Verhältnisse von Religion und Politik. Auf der einen Seite steht das US-amerikanische Modell mit einer katholischen Kirche, die auf dem „Markt der Religionen“ zwar etabliert ist, aber in der Hauptstadt mit einer Vielzahl von Interessengruppen konkurriert und dabei auf alle Ressourcen, von der Mobilisierung ihrer Gemeindemitglieder in den Wahlbezirken der Abgeordneten bis hin zu den Bischöfen als Ansprechpartner einzelner PolitikerInnen, zurückgreift. Auf der anderen Seite findet sich das bundesrepublikanische Modell einer lange gewachsenen Sonderrolle der (katholischen und evangelischen) Kirche in der Politik, die besonders auf dem privilegierten Zugang zu den EntscheidungsträgerInnen fußt. Gleichwohl lässt sich eine solche Unterscheidung angesichts eines sich stets verändernden Politikbetriebs nur als Akzentsetzung vor dem Hintergrund der historischen Situation der Kirche, nicht jedoch als grundsätzlich und auf Dauer unveränderliches Verhältnis von katholischer Kirche, katholischen Verbänden und Politik in beiden Staaten verstehen.

1.3 Eine soziologische und theologische Einordnung des kirchlichen Engagements

Nach dieser Einführung in die religiöse Landschaft und die Rolle der katholischen Kirche in der Politik folgt nun eine erste Einordnung des Handelns der Kirche, einmal aus einer soziologischen und einmal aus einer theologischen Perspektive.

1.3.1 Zwischen Anpassung und Abgrenzung: Eine soziologische Perspektive

In den einführenden Absätzen zum Lobbying von Religionsgemeinschaften nahm die soziologische Perspektive bereits eine zentrale Rolle ein. Allan Hertzke kann in diesem Zusammenhang als ein erster wichtiger Vertreter des soziologischen Interesses am religiösen Lobbying in den Vereinigten Staaten

gelten. Seine Studie aus dem Jahr 1988 versucht, wie er im Vorwort schreibt, all jene blinden Flecken zu beleuchten, die die soziologische Betrachtung des Lobbyings bisher gelassen hat: „[O]ne cannot adequately understand American politics without understanding the dynamics of religious political engagement“ (Hertzke 1988, S. 1). Das liegt zum einen daran, so Hertzke, dass sich die Vielfalt der religiösen Landschaft in den USA in der Vielfalt der religiösen Interessengruppen widerspiegelt (vgl. ebd., S. 3) und zudem die Religionsgemeinschaften nicht nur die größte Organisationsform für freiwilliges Engagement in den USA bilden, sondern auch mehr Vertrauen in der Bevölkerung genießen als jede andere Institution (vgl. ebd., S. 6). Zum anderen muss die Soziologie auf religiöses Lobbying aufmerksam werden, weil es eine einzigartige Spannung zeitigt, zwischen den „absolutes‘ of faith“ (ebd., S. 3) und der „hard and seductive reality of practical politics“ (ebd., S. 3). Es trifft also die religiöse Weltsicht auf die säkularen Logiken und beide, Religion und Politik, verändern sich unter dem Eindruck dieses Zusammentreffens (vgl. ebd., S. 3). Hertzkes Studie ist aber nicht nur thematisch wegweisend, auch ihr methodisches Vorgehen kann als Vorbild dienen. Der Autor stützt seine Analyse effektiver Lobbying-Strategien auf Gespräche mit LobbyistInnen und MitarbeiterInnen von Kongressabgeordneten (vgl. ebd., S. 47). Er lässt sie selbst zu Wort kommen und zeigt sich sensibel für die Übersetzungsleistung, die die religiösen Akteure im Raum der Politik leisten müssen: „The objective here is to let religious leaders speak for themselves about how they translate moral and religious values into operational political strategies and to what effect“ (ebd., S. 48). Diese Haltung des Ernstnehmens der GesprächspartnerInnen und ihrer Sicht ist nicht nur in soziologischer, sondern auch in theologischer Hinsicht bedeutsam. Leider reflektiert Hertzke diesen Ansatz nicht in seinem Kapitel zur Forschungsmethode.

In der Folgezeit haben sich zahlreiche AutorInnen mit dem religiösen Lobbying sowohl mit den Mitteln der qualitativen als auch der quantitativen Sozialforschung befasst. Nicht zuletzt ist Allen Hertzke selbst dem Thema treu geblieben und stellt, 24 Jahre nach der ursprünglichen Untersuchung, eine umfassende Übersicht über die *Religious Advocacy Groups in Washington, D.C.* vor, die er im Verbund mit dem *PEW Research Center* realisiert hat. Ebenfalls auf nationalstaatlicher Ebene bietet Rachel Kraus einen Überblick, indem sie die Themensetzung der Büros protestantischer, katholischer und jüdischer Organisationen in Washington zwischen 2003 und 2004 untersucht und die Rolle der Laien beim *Agenda Setting* betrachtet (vgl.

Kraus 2007). In einer späteren Studie widmet sich die Autorin der spezifisch religiösen Sprache religiöser Lobbyisten und greift dazu auf die Analyse von Dokumenten und Webseiten von 15 religiösen Organisationen zurück (vgl. Kraus 2009). Auch Lori Thomas untersucht mehrere Büros religiöser Organisationen – in ihrem Fall allerdings auf der Ebene des Bundesstaates Virginia – mit Hilfe von Interviews, teilnehmender Beobachtung und der Analyse öffentlicher Verlautbarungen der Organisationen und ordnet deren Lobbyarbeit in ein religiöses Grundgerüst ein (vgl. Thomas 2008). Ebenfalls auf bundesstaatlicher Ebene untersucht Joe Micon, selbst Abgeordneter in Indiana, mit Hilfe von Interviews mit seinen Mitabgeordneten, wie das Lobbying religiöser Akteure von PolitikerInnen wahrgenommen wird (vgl. Micon 2008). Spezifisch auf das Thema Einwanderungs-Lobbying bezieht sich Margarita Mooney, die das Engagement der katholischen Bischofskonferenzen im Bereich Migration in den Vereinigten Staaten und Frankreich untersucht und so dem „secularization paradigm“ in den Sozialwissenschaften, nämlich dass religiöse Akteure eine zunehmend geringere Rolle spielen, entgegentritt (vgl. Mooney 2006). Einen anderen Blick auf die Rolle der Religion in der Einwanderungs-Politik bietet Lane Van Ham, der die Rolle religiöser Symbole und der *Civil Religion* in der politischen Arbeit von pro-Einwanderungs-AktivistInnen in Tucson mit Hilfe von Interviews und teilnehmender Beobachtung eingehend untersucht (vgl. Van Ham 2006). Eine vom Politikbetrieb in der Hauptstadt unterschiedene Perspektive bietet Vernon Bates, der sich unter dem Titel *Lobbying for the Lord* mit Hilfe von Interviews und teilnehmender Beobachtung mit dem grassroots-Lobbying konservativer ChristInnen, der sogenannten „christlichen Rechten“, zum home-schooling (vgl. Bates 1991) befasst. Auch Åse Meistad greift für ihre Untersuchung zu religiösem *Lobbying on Behalf of God* die Schulgesetzgebung als Praxisbeispiel heraus und nutzt Interviews als Datenbasis (vgl. Meistad 2003). Auf multiple Themen bezieht sich Kyle Huckins in seiner Beschreibung der religiösen Interessengruppe *Christian Coalition*, indem er das Publikationsorgan der Gruppe, *Christian American*, nach kommunikativen Taktiken des „influence building“ untersucht (vgl. Huckins 2002, S. 47). In theoretischer Hinsicht schließlich reflektieren Nicolas Wolterstorff und Robert Audi in *Religion in the Public Square* die Rolle religiöser Überzeugungen im öffentlichen Diskurs (vgl. Wolterstorff und Audi 1996). Auch Nigel Biggar und Linda Hogan gehen in ihrem Sammelband auf die Rolle von *Religious Voices in Public Places* ein (vgl. Biggar und Hogan 2009).

Diese exemplarische Übersicht zeigt bereits, auf welchen unterschiedlichen Ebenen sich religiöses Lobbying bewegen kann, vom Nationalstaat und den supranational agierenden Religionsgemeinschaften bis hin zum lokalen Level. Außerdem wird deutlich, welche unterschiedlichen Herangehensweisen bei der Untersuchung zur Verfügung stehen, von der Dokumentenanalyse über den Fragebogen, die teilnehmende Beobachtung bis hin zum Interview. Allen Untersuchungen gemein ist, dass sie die signifikante Rolle religiöser Akteure auf allen Ebenen der Politik herausstellen und gleichzeitig deutlich machen, dass es sich hier, bei aller Ähnlichkeit zu säkularen LobbyistInnen, um eine besondere Gruppe politischer Akteure handelt.

Daniel Hofrenning: *In Washington But Not of It*

Ich möchte aus der Vielzahl der Ansätze einen herausgreifen, auf den ich mich im Laufe dieser Studie kritisch beziehen werde. Ich habe Daniel Hofrennings *In Washington But Not of It* gewählt, weil seine Zeichnung der Lobbying-Landschaft – er befragte VertreterInnen der 32 größten religiösen Lobbygruppen in Washington (vgl. Hofrenning 1995, S. 193) – in breiten Pinselstrichen auf das Untypische der religiösen Interessenvertretungsarbeit aufmerksam macht. Seine Analysen können auch mehr als 20 Jahre nach Erscheinen der Studie 1995 noch wichtige analytische Erkenntnisse liefern. Einige seiner Beobachtungen möchte ich hier darstellen:

Gesamtgesellschaftliches Interesse: Hofrenning beginnt seine Untersuchung mit der Feststellung, dass sich religiöses Engagement in Washington nicht in die Logiken der säkularen Lobby einordnen lässt. Einerseits haben die Kirchen als Institutionen, nicht zuletzt mit ihren Schulen und Krankenhäusern, Interessen, die sie, wie Wirtschaft und Gewerkschaften auch, gegenüber der Politik vertreten. Andererseits aber weist ihr Engagement über das Eigeninteresse hinaus auf eine gesamtgesellschaftliche Veränderung. Es geht ihnen weniger um die Interessen ihrer Mitglieder, als um eine Neuausrichtung der Politik (vgl. ebd., S. 9; 11; 17f).

Kultur-Kritik: Diese Neuausrichtung speist sich aus einer umfassenden *prophetischen* Kritik am Washingtoner Politikbetrieb und darüber hinaus der gesamten Gesellschaft, die sich vor allem auf die Kultur

und die Werte bezieht, an denen sich Politik und Gesellschaft ausrichten (vgl. ebd., S. 9; 46f; 93; 97). Religiöse LobbyistInnen sehen sich oft als das Gewissen der Nation (vgl. ebd., S. 182). Es geht dabei um Fragen der moralischen Integrität, etwa wenn konservative Gruppen die Stabilität der Familie gefährdet sehen, und der sozialen Gerechtigkeit, beispielsweise wenn liberale Gruppen sich zum Anwalt der gesellschaftlich Marginalisierten machen. Mit dieser umfassenden Kritik hängt auch eine umfassende Enttäuschung über den status-quo des Washingtoner Politikbetriebs zusammen: Liberale wie Konservative betrachten die Hauptstadt oft als einen zutiefst unmoralischen Ort (vgl. ebd., S. 96).

Absoluter Horizont: Basis der Kritik und Alleinstellungsmerkmal gegenüber allen anderen Gruppen ist, dass sie vor dem Hintergrund eines absoluten Horizontes, nämlich eines religiösen, verfasst ist. Es geht um eine theologische Wahrheit, die sich von der Autorität des Willens Gottes ableitet (vgl. ebd., S. 19; 60). Aufgrund dieser Hingabe an ein Absolutes (vgl. ebd., S. 117; 177) können KirchenvertreterInnen nicht nur nach außen, sondern auch gegenüber den eigenen Mitgliedern nach innen unnachgiebig auftreten.¹⁵ Diese Unnachgiebigkeit unterscheidet sie auch in der Zielperspektive von anderen InteressenvertreterInnen: Es gibt, so Hofrenning, eine „*distinction between professionals and amateurs or purists. Stated simply, professionals have victory as their primary goal. Purists seek allegiance to a set of moral principles*“ (ebd., S. 57).

Outsider Taktiken: Es verwundert vor dem Hintergrund dieser schneidenden Kritik nicht, dass sich der Zugang zur Politik für religiöse InteressenvertreterInnen anders gestaltet als für ihre kompromissbereiteren säkularen KollegInnen. Hofrenning stellt fest, dass sich religiöse LobbyistInnen mehr als jede andere Gruppe, seien es NGOs, die Wirtschaft oder die Gewerkschaften, Outsider-Taktiken bedient. Während ihre nicht religiösen KollegInnen vor allem auf Insider-Taktiken, also etwa das direkte Gespräch mit Abgeordneten oder die Beratung in Komitees, setzen, nutzen religiöse LobbyistInnen vor allem den Druck von Außen, etwa durch Demonstrationen und

¹⁵Auch wenn das bei stark umkämpften Themen, sogenannten „high salience issues“, eine risikoreiche Oligarchie ist (vgl. Hofrenning 1995, S. 68f; 149f; 154; 175).

Briefkampagnen¹⁶ (vgl. ebd., S. 134). Outsider-Taktiken beziehen sich aber auch auf die Sprache. So stellt Hofrenning fest, dass Outsider ihre Positionen plakativ und in groben Pinselstrichen verpacken, etwa wenn AbtreibungsgegnerInnen von „pro-life“ sprechen, Insider hingegen eine stark am Detail orientierte, technische Sprache pflegen (vgl. ebd., S. 138f), also etwa mit Bezug auf einen konkreten Gesetzesentwurf präzise die Stellschrauben benennen, die sie verändert sehen möchten.

Stellvertretungsproblem: Angesichts dieser Radikalität ist der Buchtitel *Representing God in Washington* gut gewählt, schließlich stellt sich die Frage, wen religiöse InteressenvertreterInnen überhaupt repräsentieren: zum einen natürlich ihre Institutionen und deren Mitglieder. In diesem Zusammenhang macht Hofrenning deutlich, dass religiöse LobbyistInnen aufgrund der wichtigen gesellschaftlichen Rolle der Kirchen und ihrer hohen Mitgliederzahl aus allen sozialen Schichten eine Vielzahl von AmerikanerInnen repräsentieren, deren Interessen bisher nicht in Washington präsent waren (vgl. ebd., S. 183). Allerdings transzendiert die prophetische Sozialkritik die Interessen der Organisation Kirche in zweierlei Hinsicht. Erstens bezieht sie sich unterschiedslos auf alle Marginalisierten. Sie macht keinen Unterschied hinsichtlich der Kirchenmitgliedschaft, fragt aber auch nicht, ob diese Menschen überhaupt von den Kirchen repräsentiert werden wollen. Zweitens weist sie über menschliche Interessen hinaus auf ein den Menschen Transzendierendes hin, freilich nicht ohne sich selbst als menschliches Sprachrohr dieses Transzendenten zu präsentieren.

Die Analyse Hofrennings zeigt wie unterschiedlich sich VertreterInnen der Kirchen zu ihren säkularen KollegInnen positionieren. Jedenfalls betont der Autor stark die fehlende Anpassung an die Gepflogenheiten des professionalisierten Politikbetriebs in Washington – dies jedoch als bewusste Entscheidung. Dabei bleibt allerdings fraglich, ob insbesondere die von mir befragten VertreterInnen der katholischen Kirche sich wirklich so deutlich als Outsider positionieren würden oder ob sie nicht, trotz ihres prophetischen Anspruchs, einen hohen Grad an Professionalisierung und Eingebundenheit in den Insider-Politikbetrieb aufweisen.

¹⁶Hofrenning antizipiert hier noch nicht den Einfluss digitaler sozialer Netzwerke.

1.3.2 „Stimme der Stimmlosen“: Eine theologische Perspektive

An die soziologische möchte ich eine theologische Perspektive anschließen. Sie nimmt ihren Ausgang nicht von der Beschreibung des Phänomens Religion und des religiösen Lobbyings von Außen, sondern von der Innenperspektive und ergänzt die soziologische Analyse in mehreren Punkten.

Erstens ist die Theologie sensibel für die Spannung zwischen der Unverfügbarkeit Gottes und der politischen Debatte, in der den Akteuren konkrete Festlegungen abverlangt werden. Dabei sehen sich die Kirchen als Zeugnismgemeinschaften auch selbst herausgefordert, denn trotz des beherzten öffentlichen Zeugnisses durchzieht die Bezugnahme auf Gott eine Vorläufigkeit. Auch im Raum der Politik müssen die Kirchen demnach der Warnung der negativen Theologie eingedenk sein, nämlich dass der christlich-jüdische Gott sich als ein die menschlichen Vorstellungen transzendierender erwiesen hat.¹⁷ Gelingendes Reden von Gott lebt damit von der Hoffnung, dass Gott selbst dafür Sorge trage, dass seine Repräsentation durch die jeweilige Kirche gelingt (vgl. für die katholische Kirche als *Sprach- und Überlieferungsgemeinschaft* Rahner 2014², S. 83f; 105f).

Auch die für die politische Arbeit entscheidende Frage zum Verhältnis von Kirche und Welt kann die Theologie erhellen, indem sie aus der Innenperspektive das Selbstverständnis der Kirchen beleuchtet. Für die katholische Kirche markiert dabei das Zweite Vatikanische Konzil eine

¹⁷Das schließt besonders an die Aussage des vierten Laterankonzils und seine Rede von der je größeren Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf an (DH 806). Karl Rahner nimmt dies zum Ausgangspunkt für seine Reflexion zur analogen Gottesrede anlässlich seines Festvortrages zu den *Erfahrungen eines – 80-jährigen – katholischen Theologen*:

Man kann gewiß nicht jedes Mal zu jedem theologischen Satz ausdrücklich hinzufügen, er sei bloß analog gemeint, und es sei dabei eigentlich eine größere Ungleichheit zu der ausdrücklich ausgesagten Gleichheit anzumelden. Aber man müßte eben doch in der Theologie deutlicher merken, daß man bei den einzelnen Aussagen nicht immer wieder vergessen hat, was man irgendwo allgemein und abstrakt behauptet von der Analogheit aller theologischen Begriffe. Wenn man den gemeinten theologischen Grundsatz, dieses theologische Grundaxiom wirklich radikal realisieren würde, dann müßte dem Hörer dieser theologischen Aussagen deutlich werden, welche ungeheuren Dimensionen der göttlichen und kreatürlichen Wirklichkeit von solchen Aussagen inhaltlich nicht erfüllt, sondern stumm leer bleiben. (Rahner 1984, S. 107)

wichtige neue Bestimmung dieses Verhältnisses. Die Pastorkonstitution *Gaudium et spes* spricht davon, dass die Kirche in und mit der Welt, aber nicht von dieser Welt ist. Für das politische Engagement wird die Pastorkonstitution in den Abschnitten 73 bis 76 konkret. Sie zollt den politisch Verantwortlichen Achtung und ermutigt alle ChristInnen zur Mitarbeit am Gemeinwesen. Gleichzeitig nimmt die Kirche für sich in Anspruch

in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen. (GS 76)

Die Kirche befindet sich also in einer Zwischenposition, indem sie einerseits in der Welt engagiert ist, andererseits aber um ihre Verwiesenheit auf das, was jenseits der Welt liegt, weiß.

Das entscheidende Argument für den Einbezug einer spezifisch theologischen Perspektive liefert aber die Frage nach der Struktur des öffentlichen Diskurses, an dem sich die Kirchen als Akteure in der Politik beteiligen. Linda Hogan schreibt in ihrem mit Nigel Biggar herausgegebenen Sammelband zu *Religious Voices in Public Places*, dass eine post-säkulare Gesellschaft von ihren BürgerInnen verlangt, nicht nur mit dem religiösen Pluralismus, sondern auch mit der öffentlichen Präsenz von Religion umzugehen und dass eine Vielfalt von (auch religiösen) Weltbildern und Wertvorstellungen zum Tragen kommt, wenn eine Gesellschaft über ihre Grundordnung debattiert (vgl. Hogan 2009, S. 5f). Dieser Bestandsaufnahme würden, übertragen auf das Lobbying, auch die oben genannten AutorInnen aus der Soziologie zustimmen. Die entscheidende Frage von Seiten der TheologInnen ist aber, ob diese Diskussion vor dem Hintergrund einer strengen Interpretation der Rawls'schen „public reason“ ablaufen soll, die spezifisch religiöse Aussagen entweder auf das Private beschränkt oder sie nur dann zulässt, wenn „in due course, we give properly public reasons to support the principles and policies our comprehensive doctrine is said to support“ (ebd., S. 7), oder ob nicht gilt: „[T]he route to a durable political culture lies in serious and systematic engagement with different, and even opposing, comprehensive doctrines“ (ebd., S. 7). Für eine solche systematische Befassung ist eine Theologie prädestiniert, die einerseits in einer Religionsgemeinschaft verwurzelt ist, dieser Gemeinschaft also „on its own terms“ begegnen kann, und gleichzeitig nach außen hin gesprächsfähig bleibt.

Kristin E. Heyer: *Prophetic and Public*

Aus der Vielzahl theologischer Ansätze, die sich mit der Rolle von Religion in der Politik beschäftigen, soll hier die Arbeit einer Autorin zur Sprache kommen, die sich explizit mit der Rolle der katholischen Kirche, besonders der US-Bischöflichen Konferenz, in der Politik in den Vereinigten Staaten befasst hat. Kristin Heyer setzt sich, ebenso wie Daniel Hofrenning, mit den offiziellen VertreterInnen der Kirche in der Politik auseinander, fragt sie nach ihren Handlungsmustern und Weltdeutungen und zeichnet daraus ein Bild vom Selbstverständnis der Bischöflichen Konferenz, und zweier katholischer Laienorganisationen, als politischen Akteuren. Ich habe die Studie ausgewählt, weil sie eine spezifisch theologische Perspektive bietet, die das kirchliche Selbstverständnis aus der theologischen Innensicht heraus erhellt.

Die Autorin beginnt, auch darin gleicht sie Hofrenning, mit einer Bestandsaufnahme des positiven Wirkens von Religion in der Öffentlichkeit und – dies nimmt die Forderung von Linda Hogan auf – einem Plädoyer für eine Ausweitung der Rawls'schen public reason-Definition. Heyer folgt Michael Sandel indem sie feststellt: „public reason's requirements are unduly restrictive, excluding significant aspects“ (Heyer 2006, S. 6), beispielsweise die Begründungsmuster religiöser Menschen. Was Heyer von der sozialwissenschaftlichen Perspektive unterscheidet ist, dass sie an die Sicht von außen eine Bestandsaufnahme des katholischen Engagements von innen anschließt. Sie überschreibt diese Grundlegung mit dem Titel *Catholic Foundations of Public Theology* und wählt als ihren Ausgangspunkt das Zweite Vatikanische Konzil und seine Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt. Im Besonderen nimmt sie Bezug auf die Rede des Konzils von der Solidarität mit der gesamten Menschheitsfamilie, wie sie sich in *Gaudium et spes* findet (vgl. ebd., S. 31). Mit dem Stichwort „public theology“ ist bereits der Zielpunkt der Arbeit angegeben, nämlich eine aktualisierte Öffentliche Theologie zu gewinnen. Heyer tut dies vor allem, indem sie mit Michael Baxter und Bryan Hehir zwei scheinbar gegensätzliche Protagonisten vorstellt, die das unterschiedliche Wirken der Kirche in der Politik verkörpern. Hehir steht dabei für eine öffentliche Kirche, deren „pastoraler Auftrag“ auch das konkrete Engagement in der Politik umfasst, während Baxter die Kirche als eine radikal im Kontrast zur sie umgebenden Gesellschaft stehende sieht (vgl. ebd., S. 59). Einige Punkte aus Heyers Analyse möchte ich hier herausstellen:

Professionalisierung: Heyer hebt den hohen Professionalisierungsgrad katholischer Politikarbeit hervor – Bryan Hehirs Modell für eine öffentliche Kirche setzt nämlich voraus, dass sich deren VertreterInnen in einen Dialog mit der Politik begeben, der auf Augenhöhe stattfindet. Sie kommt zu der Erkenntnis, dass diese Sicht das politische Handeln der US-Bischöfenskonferenz wesentlich beeinflusst und dafür gesorgt hat, dass die Bischöfe heute als ernstzunehmende Gesprächspartner in der Politik wahrgenommen werden. „[S]tarting with the world on its own terms“ (ebd., S. 62) bedeutet dabei nicht bloße Anpassung, sondern „[to] marry [...] theology to a philosophy with empirical grounding“ (ebd., S. 62), also den eigenen religiösen Horizont mit der vorherrschenden politischen Weltdeutung über empirisch gewonnene Erkenntnis zu verbinden. Hinzu kommt, dass die Art und Weise wie die Kirche diese Erkenntnis gewinnt, nämlich durch ihre sozialen Einrichtungen und auf der Ebene der Gemeindepastoral, einzigartig ist. Dabei ist es für Heyer wichtig, dass die Professionalisierung nicht gleichbedeutend mit der Aufgabe genuin religiöser Standpunkte oder prophetischer Sprache verbunden ist. Vielmehr wird eine produktive Spannung zwischen Kirche und Welt aufrecht erhalten. Daran erinnert Michael Baxter, den Heyer als kritisches Korrektiv der Hehir'schen Position einführt, besonders dort, wo der politische Kompromiss die Integrität der Botschaft bedroht (vgl. ebd., S. 83).

Vielfalt: Heyer nimmt aber nicht nur die Bischofskonferenz als Repräsentantin der Kirche in den Blick, sondern stellt neben sie zwei große Organisationen, *Pax Christi* und *NETWORK*, die ebenfalls für die katholische Perspektive in Washington stehen und zeigen, dass innerhalb der Kirche eine Vielfalt von Bewegungen ihren Platz hat (vgl. ebd., S. 119). Diese Vielfalt der Organisationen spiegelt auch ein breites Spektrum theologischer Schwerpunktsetzungen und Perspektiven wieder. Zudem mag dies ein Anlass für Heyers methodologische Entscheidung sein, „[to] move away from rigid typologies“ (ebd., S. 205), also keinen Idealtypen der katholischen Lobbyistin /des katholischen Lobbyisten aus ihren 16 Interviews herauszuarbeiten.

Verkörperung: Zum Schluss ihres Buches formuliert Heyer Anforderungen an eine Öffentliche Theologie für das 21. Jahrhundert und fordert darin, dass die Kirche die von ihr im Raum der Politik vertretenen

Ansprüche auch selbst verkörpern muss (vgl. ebd., S. 177). Zu dieser Authentizität gehört auch die stetige Selbstkritik aus dem Wissen heraus, dass keine politische Agenda die „fullness of God’s agenda“ (ebd., S. 184) umfassen kann. Diese Selbstbescheidung lässt sich durchaus im Anschluss an die oben zitierte Reflexion Karl Rahners auf das Verstummen theologischen Redens „angesichts der ungeheuren Dimensionen der göttlichen und kreatürlichen Wirklichkeit“ (Rahner 1984, S. 107) lesen.

„Stimme der Stimmlosen“ und Anwaltschaft

Ein Aspekt ist für das Selbstverständnis der katholischen Kirche als politische Interessenvertreterin besonders prägend. Schon zu Beginn beschreibt Heyer die Rolle der Religion im öffentlichen Leben aus der Perspektive des Soziologen Martin Marty, nach dessen Sicht Religion in den politischen Diskurs wesentliche Ressourcen einbringt, unter anderem, „voice for the voiceless“ (Heyer 2006, S. 13) zu sein. Dieses Thema taucht immer wieder bei Heyer auf, wenn sie über die inhaltliche Ausrichtung der Interessenvertretungsarbeit berichtet. Die Autorin gibt zwar keine einheitliche Definition der Gruppe der „voiceless“, es wird aber deutlich, dass darunter eine Vielzahl gesellschaftlich marginalisierter und im politischen Prozess nicht ausreichend repräsentierter Gruppen fallen. Beispielsweise sprechen die US-Bischöfe von der Option für die Armen als einem ihrer Grundpfeiler (vgl. ebd., S. 143) und Michael Hehir, der die politische Arbeit der Bischofskonferenz über Jahre geprägt hat, beschreibt die Aufgabe der Kirche als „lobbying Congress on behalf of the vulnerable“ (ebd., S. 61). Noch deutlicher hat NETWORK die eigene Politikarbeit auf die am Rande der Gesellschaft Stehenden ausgerichtet, indem die Organisation die Betroffenen in die Vorbereitung ihrer Kampagnen miteinbezieht (vgl. ebd., S. 122).

In der deutschen sozialetischen Diskussion wird das von Heyer beschriebene Anliegen der Kirche, Stimme der Stimmlosen zu sein, vor allem unter dem Begriff „Anwaltschaft“ gefasst. Eine erste Einordnung gibt Christian Beck, indem er Parallelen zum Anwaltsverständnis im Rechtssystem zieht, wonach AnwältInnen von ihren MandantInnen beauftragt werden, sich für deren Interessen im Rechtsstreit einzusetzen. Das geht so weit, dass die MandantInnen auch völlig auf eine Einmischung in das Verfahren verzichten können. Dabei ist die Lösungskompetenz eindeutig auf Seiten der

Anwältin/des Anwalts (vgl. Beck 1999, S. 88f). Dem gegenüber steht der Begriff der Anwaltschaft, wie er im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils und über die Befreiungstheologie in die katholische Diskussion kommt. *Gaudium et spes* hat, so Beck, „die Grundlage für anwaltschaftlich orientiertes Denken in kirchlich-sozialen Zusammenhängen geschaffen“ (ebd., S. 90). Anwaltschaft stellt, im Gegensatz zum juristischen Begriff, bei dem es vor allem um Delegation von Verantwortung geht, die Selbstbestimmung der Betroffenen als „Experten in eigener Sache“ (Mletzko 2003, S. 302) ins Zentrum. Der Begriff wird in der theologisch-sozialethischen Definition zu einem dialogischen Verhältnis. Für die *Caritas* und ihre konkrete Arbeit in der Beratung beschreibt Beck diese Haltung wie folgt: „Menschen in einer Beratungssituation gehen aufeinander zu, lassen jedem sein Person-Sein mit allen Konsequenzen und lernen voneinander“ (Beck 1999, S. 91). Uwe Mletzko spricht, bezugnehmend auf den ehemaligen Präsidenten des *Dia-konischen Werkes der Evangelischen Kirche*, Jürgen Gohde, davon, dass diese Anwaltschaft das Fragmentarische, Begrenzte und Verletzbare des menschlichen Lebens wahrnehmen und ernst nehmen muss (vgl. Mletzko 2003, S. 303f).

Auf die Frage, wen die Kirche in ihrer anwaltschaftlichen Funktion vertritt, antwortet am prominentesten die ebenfalls aus der Befreiungstheologie stammende „Option für die Armen“. Sie ist, so Karl Gabriel, nicht nur in der biblischen und kirchlichen Tradition zentral, sondern auch in modernen Gesellschaften noch fruchtbar (vgl. Gabriel 1989, S. 107). Diese Option umfasst aber nicht nur diejenigen, die materiell arm sind, sondern alle, die, obwohl betroffen, von Entscheidungsprozessen ausgeschlossen sind (vgl. Heimbach-Steins 1997, S. 272). Karl Jüsten spricht in diesem Zusammenhang von einer vorrangigen „Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten“ (Jüsten 2005, S. 113). Die Anwaltschaft für die Armen und Ausgegrenzten ist letztlich, folgt man Marianne Heimbach-Steins, der Prüfstein, an dem sich zeigt, ob Kirche ihre eigene Befreiungserfahrung ernst nimmt (vgl. Heimbach-Steins 1997, S. 263f).

Was das Ziel der Anwaltschaft betrifft, macht Karl Gabriel einen Wandel des Auftrags der Kirche aus: „[E]ntfaltete Industriegesellschaften integrieren sich immer weniger über ein gemeinsames Deutungs- und Wertesystem, dessen Pflege [...] Aufgabe der Kirche“ (Gabriel 1989, S. 104) war. Stattdessen muss die Kirche „ihr Verhältnis zur Gesellschaft als besonderen Dienst an den Schwachen und Bedrängten“ (ebd., S. 104) begreifen „und sich als Garantin für die Teilnahmechancen aller“ (ebd., S. 104) verstehen.

Es verschiebt sich also die Erwartung an die Kirche, weg von der Debatte um verbindliche Werte – wie sie noch im Böckenförde-Diktum¹⁸ oder der Durkheim'schen Rede von den vorgesellschaftlichen Grundlagen des Zusammenlebens aufscheint – hin zu einer Verfahrensfrage, nämlich, wie alle in einer Gesellschaft Lebenden wirtschaftlich, sozial und kulturell beteiligt werden können. Heimbach-Steins fordert in diesem Zusammenhang, die Kirche müsse sich für eine „Partizipation aller Gesellschaftsglieder an den gesellschaftlichen Aufgaben und Gütern“ (Heimbach-Steins 1997, S. 266) einsetzen und dabei besonders auf diejenigen achten, die strukturell ausgeschlossen sind. Das bedeute keine radikale Umkehrung der Verhältnisse, sondern das Eintreten für „einen qualitativ anderen Umgang mit Macht, der der Beteiligung möglichst aller am gesellschaftlichen Prozess Rechnung trägt“ (ebd., S. 266).

Diese Anwaltschaft kann in der Praxis auf zweierlei Weisen geschehen. Norbert Schmeiser unterscheidet zwischen „individueller Anwaltschaft“, die Einzelne unterstützt, ihre Ansprüche gegenüber staatlichen oder privaten Stellen geltend zu machen, und „politischer Anwaltschaft“, die in der Öffentlichkeit und bei den politisch Verantwortlichen Vorschläge zur Verbesserung des Systems der Wohlfahrt im Gesamten macht (vgl. Schmeiser 1999, S. 82f). Dabei wird deutlich, dass Anwaltschaft in der Politik und soziale Dienstleistung vor Ort nicht trennbar sind. Karl Jüsten spricht von einem „advokatorischen Dienst“ (Jüsten 2005, S. 175) auf mehreren Ebenen. Neben öffentlichen Stellungnahmen und Äußerungen von KirchenvertreterInnen und der Einflussnahme auf konkrete Gesetzesvorhaben benennt Jüsten auch das Engagement von Caritas und *Diakonie* (vgl. ebd., S. 175). Marianne Heimbach-Steins fordert, dass Kirche überall in der Gesellschaft „mit einer gewissen Distanz zu den Teilrationalitäten der gesellschaftlichen Institutionen und Subsysteme“ (Heimbach-Steins 1997, S. 259) fragen, mahnen, werben, argumentieren und sich einmischen solle „zugunsten [...] eines Je-Mehr an sozialer Gerechtigkeit“ (ebd., S. 259).

Die Ausführungen Heyers und die sozialetische Bestimmung des Begriffs Anwaltschaft bieten einen Einblick in die Tiefe des kirchlichen Selbstverständnisses als Anwältin der sozial Ausgeschlossenen. Hierin wird deutlich,

¹⁸ „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde 2004, S. 229). Die Diskussion um das Böckenförde-Diktum und seine Interpretation wird heute zum Teil kontrovers geführt, beispielsweise, ob ein solcher Verweis auf vorstaatliche Grundlagen einen Gottesbezug in der EU-Verfassung rechtfertigt (vgl. Essen 2004).

wie eng Kirche und Staat miteinander durch das caritative und politische Engagement verwoben sind und dass die Kirche trotzdem den Versuch unternimmt, noch einmal von außen auf Staat und Gesellschaft zu blicken. Dabei wird sie stellenweise die eingespielten Muster der Zusammenarbeit mit dem Staat überschreiten, um in Solidarität mit denen, die keine politische Macht haben, zu stehen.

1.4 Undokumentierte Migration als beispielhaftes Politikfeld

Nachdem die Verortung der katholischen Kirche als religiösem Akteur in der Politik beschrieben wurde, soll nun ein konkretes Politikfeld in den Blick rücken, an dem sich beispielhaft die anwaltschaftliche Arbeit und das Selbstverständnis der Kirche als „Stimme der Stimmlosen“ zeigt. Aus der Vielzahl möglicher Themenbereiche ragt dabei die Einwanderungspolitik und darin das Thema der undokumentierten Migration heraus. Zum einen weil hier die Kirche sich klar als Anwalt für die Interessen einer bestimmten Bevölkerungsgruppe positioniert; zum anderen weil kaum eine gesellschaftliche Gruppe vom politischen Prozess derart umfassend ausgeschlossen ist wie jene, die ohne staatliche Anerkennung in einem Land leben und deshalb auf eine anwaltschaftlichen Fürsprache in der Politik angewiesen sind. Die Beweggründe der Betroffenen sind vielfältig: von ArbeitsmigrantInnen, die die US-Mexikanischen Grenze überqueren, StudentInnen, die die Laufzeit ihres Visums überschreiten, bis zu Asylsuchenden, die nach der Ablehnung ihres Antrags untertauchen. Ihre jeweiligen Situationen ähneln sich aber in der Hinsicht, dass sie von den meisten sozialen Sicherungssystemen ausgeschlossen sind, rechtlich in der Praxis weitgehend schutzlos sind, sich politisch nicht beteiligen können und sozial wie kulturell am Rand stehen.

Der folgende Abschnitt beginnt mit einer Beschreibung des Phänomens „undokumentierte Migration“ aus historischer und gesellschaftspolitischer Perspektive. Am Beginn steht ein Blick auf die Situation entlang der US-mexikanischen Grenze, wo sich beispielhaft der Teufelskreis aus wirtschaftlicher Perspektivlosigkeit in der Heimat, illegalem Grenzübertritt und Arbeitsausbeutung im Zielland zeigt. Anschließend ziehe ich einen Vergleich zur Situation in Deutschland. Darauf folgend betrachte ich das politische Engagement der katholischen Kirche in diesem Bereich, zunächst das der US-Bischöfskonferenz und ergänzend dazu das der Kino Border

Initiative in den USA und des Katholischen Forums Leben in der Illegalität in Deutschland.

1.4.1 Undokumentierte Migration in den USA

Die Themen Einwanderung und Arbeitsmigration sind fester Bestandteil der US-amerikanischen Geschichte. Seit den Pilgervätern, den ersten englischen SiedlerInnen auf amerikanischem Boden, wandern immer wieder Menschen aus anderen Nationen ein, um im „Land der unbegrenzten Möglichkeiten“ ihr Glück zu suchen. So können viele AmerikanerInnen heute ihre Wurzeln auf deutsche, irische, italienische und viele andere AuswandererNationen zurückführen. Die meisten Einwanderungswellen lassen sich auf eine Mischung aus Push- und Pull-Faktoren zurückführen. So veranlasst viele Menschen aus Irland die „Irish potato famine“, landwirtschaftliche Krise mit Hungersnöten in den 1840ern, und die prosperierende amerikanische Wirtschaft zur Auswanderung. Zu einem gesellschaftlichen und einwanderungsrechtlichen Streitthema wird diese Migrationsbewegung, wenn die Stimmung in der Bevölkerung gegenüber den neu Eingewanderten in Angst, beispielsweise vor Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt, und Ressentiment, etwa ob der andersartigen Kultur, umschlägt. Die Politik reagiert auf diese Stimmungen zu unterschiedlichen Zeiten auf verschiedene Art und Weise. Am Beginn des 20. Jahrhunderts unter dem Eindruck einer wachsenden wirtschaftlichen Rezession verabschiedet Washington eine Welle von restriktiven Einwanderungsgesetzen. Ein frühes Beispiel ist der „Chinese Exclusion Act“, dem ähnliche Schranken für EinwanderInnen aus anderen Ländern Asiens, Süd- und Osteuropa folgen (vgl. Lee 2011, S. 5). „Through the 1940s, immigration was viewed as a hindrance, rather than as a benefit, to the United States“ (ebd., S. 5). In den 1960er Jahren ändert sich angesichts einer prosperierenden Wirtschaft die Stimmung und mit ihr die Politik. Präsident Lyndon B. Johnson beendet die gezielte Diskriminierung bestimmter Nationalitäten und Ethnien im Einwanderungsrecht (vgl. ebd., S. 5).

Since 1965, the doors to the United States have been opened wider than at any other time since the late nineteenth century. Millions of people have been admitted into the country and immigration has transformed American society, economy, culture, and politics. (ebd., S. 5)

Trotzdem durchzieht, so Erika Lee, noch immer eine tiefe Ambivalenz das Verhältnis der AmerikanerInnen zum Thema Einwanderung:

Americans' ambivalence about immigration remains deeply ingrained in both public discourses and in immigration law. From the 1970s through the 1990s, an increase in illegal immigration, especially from Mexico, fueled fears of an „invasion“ from the south [...]. Following the terrorist attacks of September 11, 2001, new immigration control measures targeting suspected terrorists [...] were instituted [...]. Americans are thus once again forced to decide if immigration is good or bad for the country. Who should be allowed in and who should be kept out? (ebd., S. 6)

Geschichte der Migration entlang der US-mexikanischen Grenze

Da diese Studie ihren Fokus auf die undokumentierte Migration legt, rückt die Grenzregion zwischen den USA und Mexiko in das Zentrum des Interesses, konzentriert sich doch die politische und gesellschaftliche Debatte in den Vereinigten Staaten vor allem auf die EinwanderInnen, die diese Grenze ohne Dokumente unentdeckt überqueren, um auf der US-amerikanischen Seite zu leben und zu arbeiten.

Die Ursachen für die seit den 1970er Jahren rapide steigende Zahl undokumentierter Grenzübertritte sind vor allem wirtschaftlicher Natur. Als Push-Faktoren lassen sich besonders die stagnierende ländliche Entwicklung in den Herkunftsländern – auch in Folge des NAFTA-Freihandelsabkommens zwischen den Vereinigten Staaten, Mexiko und Kanada – die schlechten staatlichen Versorgungsleistungen und das geringe Lohnniveau im Vergleich zu den USA ausmachen (vgl. DeLorey 2009, S. 32; 36f). Wesentliche Pull-Faktoren sind vor allem die Nachfrage der US-amerikanischen Wirtschaft nach Arbeitskräften in Privathaushalten, im Service-Sektor, in der Landwirtschaft und im Baugewerbe, wobei es sich hier zumeist um Tätigkeiten handelt, die körperlich fordernd sind, keine spezifischen beruflichen Qualifikation voraussetzen und für die sich keine amerikanischen Arbeitskräfte finden lassen (vgl. ebd., S. 39), die sogenannten DDD Jobs, dirty, difficult und dangerous. Hinzu kommt das wesentlich höhere Lohnniveau in den USA, das es den EinwanderInnen erlaubt, Familie und Verwandte in der Heimat zu versorgen.

Die Geschichte der Einwanderung entlang der US-mexikanischen Grenze reicht dabei zurück bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.¹⁹ Unter dem

¹⁹Die Grenzbeziehungen und Grenzstreitigkeiten gehen dabei schon in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurück. Durch den Friedensvertrag am Ende des US-mexikanischen Krieges 1848 und den sogenannten Gadsden-Kauf 1853 fielen den USA große Gebiete

Eindruck einer ökonomischen Krise und der Mexikanischen Revolution wanderten viele MexikanerInnen in die Vereinigten Staaten aus. Während des Ersten Weltkriegs war ihre Arbeitskraft begehrt. Die Stimmung schlug während der Great Depression und dem damit einhergehenden dramatischen Anstieg der Arbeitslosigkeit um. Schon seit 1924 kontrollierte eine eigens eingerichtete Border Patrol die US-mexikanische Grenze. In den späten 20er und frühen 30er Jahren erschwerte das Außenministerium die Einreise für niedrig qualifizierte EinwanderInnen aus Mexiko. Zudem begannen einzelne Bundesstaaten mit der, teilweise unfreiwilligen, Rückführung von Menschen mit mexikanischen Vorfahren (vgl. Johnson und Trujillo 2011, S. 34). Dieses Muster aus Anwerbung und Abschiebung wiederholte sich während des Zweiten Weltkriegs. 1942 wurde im Zuge des Arbeitskräftemangels in der Landwirtschaft das *Bracero Agreement* als bilaterales Abkommen mit Mexiko verabschiedet, das in großem Stil ArbeiterInnen jenseits der Grenze anwarb. Bis zu seinem Ende 1964 garantierte das Programm mexikanischen FarmarbeiterInnen den gleichen Lohn, den auch US-ArbeiterInnen erhielten (vgl. Lopez, Passel und Rohal 2015, S. 20; 115). Allerdings lässt sich beim Bracero Program letztlich, entgegen seiner ursprünglichen Intention, nicht von einem Gastarbeiterprogramm sprechen:

[I]t soon became clear that the program did not work as planned. Many farms became dependent on the relatively inexpensive labor provided by Mexican workers. Laborers became accustomed to living and working in the United States, and many did not return to Mexico. (Johnson und Trujillo 2011, S. 35)

Im Laufe der Jahre wuchs der Widerstand in der US-Bevölkerung gegen das Programm und die Migration aus Mexiko im Allgemeinen. Die Sorge, MexikanerInnen könnten US-BürgerInnen ihre Arbeitsplätze streitig machen, brach sich Bahn. Mit der *Operation Wetback* – benannt nach der pejorativen Bezeichnung für Menschen, die auf ihrem illegalen Weg über die Grenze den Rio Grande durchschwommen hatten – versuchte die Regierung darauf zu reagieren und führte systematisch Razzien auf der Suche nach undokumentiert eingereisten ArbeiterInnen durch.

In den 60er und 70er Jahren blieb der Bedarf an Arbeitskräften, besonders in der landwirtschaftlichen Industrie, bestehen. Sie reisten nun unter dem sogenannten H2-A Visum für Saisonarbeitskräfte ein. Allerdings unterschritt die Zahl der erhältlichen Visa den Bedarf bei weitem. Während der

entlang der heutigen US-mexikanischen Grenze zu (vgl. Johnson und Trujillo 2011, S. 32f).

wirtschaftlichen Krise der 70er Jahre reduzierten die USA die zur Verfügung stehenden Einwanderungsmöglichkeiten bis zu einer weltweiten jährlichen Obergrenze von 290.000 EinwanderInnen aus allen Visa-Kategorien pro Jahr. Die Folgen waren entlang der US-mexikanischen Grenze dramatisch zu spüren:

During this period of decline in legal visas, Mexico experienced declining economic opportunities. Consequently, many undocumented workers crossed the border into the United States looking for jobs. And, with the stringent visa limitations in place, the 1980s and 1990s saw a steady climb in the number of undocumented Mexican migrants, while the numbers for legal Mexican immigration remained stagnant. With this increase in undocumented migration, the United States essentially operated a clandestine guest worker program. (ebd., S. 37)

Der *Immigration Reform and Control Act* von 1986 entschärfte die Situation nur teilweise, indem er allen mindestens seit 1982 undokumentiert in den USA Lebenden eine Regularisierung ihres Status ermöglichte, was circa 2,7 Millionen Menschen den Weg in die Legalität eröffnete (vgl. Lopez, Passel und Rohal 2015, S. 21; 116). Weiterhin blieb die Zahl der Visa für Arbeitskräfte aus Lateinamerika aber gering. Nachdem der *Immigration Act von 1990* mit den H-2B Visa für SaisonarbeiterInnen außerhalb des Agrarsektors noch einmal eine neue Möglichkeit der regulären Einreise geschaffen hatte (vgl. ebd., S. 116), konzentrierten sich die Mehrzahl der folgenden Einwanderungs-Gesetzgebungen vor allem auf die Sicherung der Grenze. 1996 erhöhte der *Illegal Immigration Reform and Immigrant Responsibility Act* die Aufwendungen für die Grenzsicherung, Arbeitsstättenkontrolle und die Inhaftierung und Rückführung undokumentierter MigrantInnen, während er den Zugang zu öffentlichen Diensten für Undokumentierte beschnitt.²⁰ Nach dem 11. September 2001 wurden die Grenzbefestigung und -kontrolle zwischen den USA und Mexiko noch einmal verstärkt, obwohl keiner der Attentäter über die US-mexikanische Grenze eingereist war (vgl. Johnson und Trujillo 2011, S. 218). Prominentestes Beispiel ist der *Secure Fence Act* aus dem Jahr 2006, der die Konstruktion eines doppelwandigen Zauns von 700 Meilen entlang der US-mexikanischen Grenze und eine technische und personelle Aufrüstung der Border Patrol vorsah (vgl. Lopez, Passel und Rohal 2015, S. 117).

²⁰Prototypisch für den systematischen Ausschluss von MigrantInnen ohne Papiere war die *Proposition 187* im Jahr 1994, als der Bundesstaat Kalifornien Undokumentierte von Schulbesuch und Krankenversorgung ausschloss.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass keine der Gesetzesinitiativen eine am tatsächlichen Arbeitskräftebedarf und am Migrationsdruck aus den Ländern Lateinamerikas orientierte Regelung schaffen konnte. So sind die wenigen H-2A und H-2B Visa und die weltweite Obergrenze für viele potentielle EinwanderInnen ein unüberwindliches Hindernis. Gleichzeitig scheinen in der Einwanderungsdebatte wie schon zu anderen Zeiten die Sorge vor wirtschaftlicher Konkurrenz und kulturelle Ressentiments durch. Johnson und Trujillo sprechen von offenem Rassismus und dessen dehumanisierenden Konsequenzen, wenn von EinwanderInnen als „illegal aliens“ gesprochen wird. Zwei Vorstöße aus der Präsidentschaft Barack Obamas versuchten wenigstens für die jüngste Generation der schon in den USA lebenden Undokumentierten eine Lösung zu bieten. 2012 entschied der Präsident in einer executive action, die *Deferred Action for Childhood Arrivals (DACA)*, unter der sich Jugendliche und junge Erwachsene (im Alter von 15 bis 30 Jahren), die als Kinder illegal in die USA gebracht wurden, um eine temporäre Aussetzung ihrer Abschiebung und eine zweijährige Arbeitserlaubnis bewerben können. Etwa 665.000 Anträge wurden bis Ende März 2015 bereits bewilligt. Die *Deferred Action for Parents of Americans and Lawful Permanent Residents (DAPA)* erweiterte 2014 den Kreis derjenigen, die sich um eine temporäre Aussetzung ihrer Abschiebung bemühen können, auf Eltern von in den USA geborenen Kindern, die seit 5 Jahren im Land leben. Die gegen *DACA* anhängige Klage des Bundesstaates Texas und das Scheitern des sogenannten *DREAM-Acts*, der eine tatsächliche Amnestie für minderjährige Undokumentierte vorsah, im Kongress zeigen aber auch, wie umstritten Vorstöße hinsichtlich einer Legalisierung von Undokumentierten sind (vgl. ebd., S. 117).

Die gegenwärtigen Migrationsbeziehungen zwischen Lateinamerika und den USA

Was die Migrationsbeziehungen zwischen den USA und den Ländern Lateinamerikas gegenüber anderen Einwanderungsbewegungen in die USA und gegenüber der Situation in Deutschland heraushebt, ist nicht nur ihre lange Geschichte, sondern auch ihr zahlenmäßiges Gewicht. Zwischen 1965 und 2015 wanderten allein 16 Millionen MexikanerInnen in die USA ein, eine der größten Migrationsbewegungen der Geschichte. Dabei spielen die undokumentierten EinwanderInnen eine große Rolle. Nach einem rapiden Wachstum seit den 1990er Jahren erreicht die Zahl der Undokumentierten

2007 ihren Höhepunkt mit schätzungsweise 12,2 Millionen Menschen. Etwa die Hälfte davon stammen aus Mexiko, darauf folgen El Salvador, Guatemala, Indien, Honduras, China, die Philippinen, Korea, die Dominikanische Republik und Kolumbien als Herkunftsländer (vgl. Krogstad, Passel und Cohn 2016; vgl. Passel 2015).²¹ Um die weitreichende Bedeutung der undokumentierten Migration zu verstehen ist ein Blick auf den Arbeitsmarkt hilfreich. Etwa 5,1 Prozent aller Beschäftigten in den Vereinigten Staaten, das heißt 8,1 Millionen Menschen, sind undokumentierte EinwanderInnen. Davon arbeiten 22 Prozent in der Service-Industrie, gefolgt vom Freizeit- und Gastgewerbe, dem Baugewerbe, Industrie und Landwirtschaft. Bemerkenswert ist auch, dass es innerhalb der Industriezweige vor allem die Tätigkeiten mit niedrigen Qualifikationsvoraussetzungen sind, in denen Undokumentierte angestellt sind, beispielsweise als FeldarbeiterInnen, in der Gebäudeinstandhaltung, als Hausmädchen und als Küchen- und Servicekräfte im Gastgewerbe (vgl. Krogstad, Passel und Cohn 2016; vgl. Passel 2015).

Dabei sind die Beschäftigungsverhältnisse Undokumentierter oft prekär. In vielen Bereichen der Gesellschaft hat sich zudem ein Muster aus wirtschaftlicher Ausbeutung und zum Teil offenem Rassismus festgesetzt. Johnson und Trujillo beschreiben, was nachfolgender Cartoon verbildlicht: Bereits die ersten GastarbeiterInnen-Programme verstehen die Eingewanderten aus Mexiko (und Lateinamerika) primär als temporäre Arbeitskräfte, die vor allem den Bedarf der US-Wirtschaft decken sollen und deren Aufenthalt zentral gesteuert und begrenzt werden kann. Auch heute werden EinwanderInnen in der politischen Diskussion oft als „Arbeitsmarktfaktor“ betrachtet, deren Situation sich, befördert durch wirtschaftliche Not auf der einen und fehlende Visa sowie eine strikte Abschiebungspraxis auf der anderen Seite, durch US-ArbeitgeberInnen ausnutzen lässt (vgl. Johnson und Trujillo 2011, S. 34–41).

²¹Krogstad, Passel und Cohn schätzen die Daten auf Basis der *Current Population Survey* und der *American Community Survey*. Eine weitere Datenquelle, die in dieser Schätzung allerdings nicht berücksichtigt wird, ist die Kriminalstatistik der Border Patrol.



Abbildung 1.2: *Help-Wanted*. Cartoon von Khalil Bendib für *otherwords.org*. http://otherwords.org/help_wanted/.

Besonders prekär ist die Situation auch für jene, die unmittelbar von der Abschiebung bedroht sind oder bereits auf die mexikanische Seite der Grenze gebracht wurden. Michael Danielson beschreibt in seinem *Documented Failures* Report zusammenfassend die gefährdete Existenz der Frauen, Männer und Kinder, die in die Grenzstadt Nogales zurückgeführt wurden. Dabei geht er besonders auf die Trennung von Familien ein. Das betrifft einerseits Familien die gemeinsam abgeschoben aber, um einen erneuten Grenzübertritt zu erschweren, an unterschiedliche Grenzübergänge gebracht werden. Aber auch Familien mit Kindern, die als in den USA Geborene die US Staatsbürgerschaft besitzen, sind gefährdet, wenn ein oder beide Elternteile aufgrund ihres illegalen Status festgenommen und außer Landes gebracht werden. Hinzu kommt, dass viele MigrantInnen ihr Leben bei einem erneuten Versuch der Grenzüberquerung durch die lebensfeindliche, aber weniger stark kontrollierte Wüstengegend riskieren, um zu ihren Familien in den USA zurückzukehren. Ein zweiter Faktor, den Danielson beschreibt, ist die wachsende Gewalt entlang der US-mexikanischen Grenze. Diese geht sowohl von Schmugglern und kriminellen Banden als auch von der mexikanischen Polizei und der *US Border Patrol* aus (vgl. Danielson 2013, S. 1-3).

1.4.2 Undokumentierte Migration in Deutschland

Betrachtet man demgegenüber die Situation in Deutschland, lässt sich, zumindest was die Diskussion der vergangenen Jahrzehnte anbelangt, das Thema Illegalität nur am Rand der politischen und gesellschaftlichen Debatte finden. Das verwundert nicht angesichts der bis zum Beginn der 2010er Jahre vergleichsweise geringen Fallzahlen. Aus der heutigen Perspektive im Jahr 2018 müssen die hier gemachten Schätzungen allerdings unter Vorbehalt betrachtet werden. Mit dem Anstieg der Asylbewerberzahlen im Zuge der zunehmenden Zahl Geflüchteter an den Grenzen Europas und der stellenweise lückenhaften Registrierung der in Deutschland ankommenden Menschen lässt sich noch keine Prognose über die zukünftige Entwicklung der klandestinen Bevölkerung machen. Die Interviews für die vorliegende Studie fanden in den Jahren 2013 und 2014 statt. Zu diesem Zeitpunkt deutete sich zwar an, dass die Zahl Undokumentierter in Deutschland in Zukunft steigen könnte und dass diese Menschen nicht nur aus wirtschaftlichen Beweggründen, sondern auch im Zuge abgelehnter Asylanträge den Weg in die Illegalität wählen würden, genaue Prognosen konnte allerdings keineR der GesprächspartnerInnen machen. Aus diesem Grund arbeitet die folgende Übersicht mit den Zahlen, wie sie bis zum Beginn der sogenannten „europäischen Flüchtlingskrise“ die Situation Undokumentierter in Deutschland charakterisierten.

Vogel und Aßner schätzen auf Basis von *Eurostat*, der polizeilichen Kriminalstatistik, Ausländer-Zentralregister und Asylstatistiken, dass die Zahl Undokumentierter im Jahr 2010 zwischen 140.000 und 340.000 lag. In ihrem Fazit geben die Autoren sogar einen größeren Korridor an: „Die Aussage, dass es zwischen 100 000 und 400 000 klandestine irreguläre MigrantInnen gibt, kann als relativ gut begründet angesehen werden“ (Vogel und Aßner 2011, S. 47). Vogel und Aßner weisen darauf hin, dass nach einem kontinuierlichen Rückgang zwischen 2005 und 2009 die Zahlen 2009 und 2010 stabil blieben (vgl. ebd.).

Hinsichtlich der Herkunft unterscheiden die Autoren zwischen drei Gruppen. Zur ersten zählen Menschen aus Ländern mit „historischen Migrationsbeziehungen zu Deutschland“ (ebd., S. 49), das heißt der Türkei, den Nachfolgestaaten Jugoslawiens, Russland und Vietnam. Zur zweiten gehören EinwanderInnen aus den bevölkerungsreichsten Ländern China und Indien. Die dritte Gruppe schließlich umfasst Menschen aus Ländern, die besonders „zum weltweiten Flüchtlingsstrom beitragen“ (ebd., S. 46),

also Afghanistan, Iran und Irak. Die Autoren stellen außerdem fest, dass es bei der undokumentierten Bevölkerung in Deutschland im Gegensatz zu anderen Ländern keine Konzentration auf einige wenige Herkunftsstaaten gibt (vgl. ebd., S. 49). Was den Einfluss undokumentierter Migration auf den Arbeitsmarkt betrifft, bleiben Vogel und Aßner zurückhaltend und sprechen davon, dass trotz verdachtsunabhängiger Kontrollen am Arbeitsplatz keine verlässlichen Aussagen möglich sind: „Die vorliegenden Zahlen und Studien deuten auf eine eher geringe Bedeutung der Erwerbstätigkeit von irregulären Migranten außerhalb von Privathaushalten²² hin“ (ebd., S. 48).

Im Unterschied zu den Vereinigten Staaten stellt die undokumentierte Migration bisher allein zahlenmäßig ein Randthema in Deutschland dar. Hinzu kommt, dass sich hinsichtlich der Herkunft der MigrantInnen keine Konzentration auf eine bestimmte Nationalität ergibt, anders etwa als in den USA, wo Menschen aus Mexiko und einzelnen Ländern Lateinamerikas eine deutlich herausgehobene Stellung innerhalb der undokumentierten Bevölkerung einnehmen. Ein Grund für die großen Unterschiede findet sich in dem Umstand, dass Deutschland, mit Ausnahme der internationalen Flughäfen, keine EU-Außengrenze besitzt und dass, jedenfalls im Untersuchungszeitraum 2013 und 2014, keine transnationalen Arbeitsmigrationsströme gen Deutschland führten. Trotz der geringeren Zahlen eint die Situation in beiden Ländern, dass Menschen im undokumentierten Aufenthalt vor ähnlichen Herausforderungen hinsichtlich ihrer „Unsichtbarkeit“ und des damit fehlenden Zugangs zu den politischen, sozialen und kulturellen Systemen stehen. Zwar hat in Deutschland die Novelle des Paragraph 87 Aufenthaltsgesetz den Schulbesuch durch die Abschaffung der Meldepflicht erleichtert, weitergehende Gesetzesinitiativen zur Legalisierung der derzeit im Land lebenden undokumentierten Bevölkerung sind jedoch nicht auszumachen. Eine solche Politik lässt sich mit Graziano Battistella als eine Politik der Exklusion in mehrfacher Hinsicht – nämlich sozialer, ökonomischer, kultureller und politischer – beschreiben (vgl. Battistella 2008, S. 178f). Ähnlich formuliert es Marianne Heimbach-Steins, die als wesentliche uneingelöste Bedingungen für ein gutes Leben von MigrantInnen die Zugehörigkeit zur Rechtsgemeinschaft, die Beteiligung

²²Eine Analyse der Situation privat Beschäftigter Undokumentierter findet sich leider trotz der Bedeutung dieses Wirtschaftszweigs nicht.

am Bildungssystem, an den Sozialsystemen und am Arbeitsmarkt sowie soziale und kulturelle Integration nennt (vgl. Heimbach-Steins 2007, S. 7f).

Obwohl in der öffentlichen Debatte unterschiedlich präsent, ist das Thema undokumentierte Migration sowohl für die Vereinigten Staaten, als auch für die Bundesrepublik wichtig. Während allerdings das Thema in den USA seit Jahren intensiv und politisch kontrovers diskutiert wird, scheinen Menschen ohne Aufenthaltspapiere in Deutschland tatsächlich „im Schatten“ zu leben. Dies war einerseits für die Debatte förderlich, die nicht von hohen Fallzahlen, kulturellen und wirtschaftlichen Ängsten und politischer Lagerbildung geprägt war. Andererseits war die Dringlichkeit einer Reform des Rechtsstatus dieser Menschen damit auch schwerer vermittelbar. Für beide Länder gilt heute, dass sich im Zuge der globalen Migrationsbewegungen die Notwendigkeit einer politischen Debatte umso dringlicher stellt. Diese ist jedoch in Bezug auf das Thema undokumentierte Migration bisher gesetzgeberisch weitgehend folgenlos geblieben. Zumindest in Deutschland lässt die gegenwärtige Debatte um die Flüchtlingspolitik, an der sich die Deutsche Bischofskonferenz und die *Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)* rege beteiligen, jedoch Bewegung im Gesetzgebungsprozess erwarten.²³

1.4.3 Das Engagement der katholischen Kirche

Die prekäre Situation undokumentierter EinwanderInnen ist nicht nur eine Herausforderung für Politik und Gesellschaft, sie fragt auch den Standort kirchlicher beziehungsweise katholischer Politikarbeit an. Wenn sich die Kirche, wie oben geschildert, als „Stimme der Stimmlosen“ versteht, wird sie ein besonderes Augenmerk auf diese gesellschaftlich am Rande stehende Gruppe lenken. Was die offiziellen Veröffentlichungen betrifft, hat sich die katholische Kirche sowohl in den Vereinigten Staaten als auch in Deutschland prominent zum Thema geäußert. Der Text der Bischofskonferenzen der USA und Mexikos *Strangers No Longer* (vgl. United States Conference of Catholic Bishops und Conferencia del Episcopado Mexicano 2003), die Arbeitshilfe der deutschen Bischofskonferenz *Leben in der*

²³Zur aktuellen Debatte um Flucht und Migration in Deutschland und die Rolle der Kirchen darin sei auf einen kurzen Artikel verwiesen, der in Anlehnung an die vorliegende Studie entstand. Er basiert ebenfalls auf Gesprächen mit PolitikerInnen, in diesem Fall vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, vom Katholischem Büro und vom Beauftragten des Rates der EKD für die Bundesregierung (vgl. Henkel 2017).

Illegalität in Deutschland (vgl. Die deutschen Bischöfe. Kommission für Migrationsfragen 2001) und auch das *Gemeinsame Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht* von DBK und EKD (vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland 1997) sprechen deutliche politische Forderungen für die Verbesserung der Situation Undokumentierter aus.

Katholisches Einwanderungslobbying in den USA

Wie beschrieben, ist die Geschichte der Vereinigten Staaten stark von den Einwanderungsbewegungen aus Europa im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts geprägt. Für die katholische Kirche hat diese Einwanderung eine besondere Bedeutung, waren es doch vor allem *katholische* Frauen und Männer aus Irland, Deutschland und Italien sowie später Einwanderer aus den Nationen Osteuropas, die in großer Zahl und meist auf der Suche nach wirtschaftlichem Aufstieg in die USA einwanderten. In dreierlei Hinsicht reagierten die US-Bischöfe auf diese Einwanderung. Erstens organisierten sie eine muttersprachliche Seelsorge, die sogenannten „national parishes“ für die neu Eingewanderten. Zweitens bauten sie eine soziale Grundversorgung, das heißt vor allem Schulen und Krankenhäuser, für die wachsende katholische Community auf. Drittens traten sie dem wachsenden Ressentiment gegen die katholische Einwanderung entgegen. Um die Unterstützung der MigrantInnen zu organisieren, richteten die US-Bischöfe ein *Bureau of Immigration* ein, der Vorläufer der späteren *Migration and Refugee Services (MRS)*, dessen MitarbeiterInnen die Neuankömmlinge bereits auf Ellis Island empfingen. Aber auch politisch schalteten sich die Bischöfe ein. So wurden die MitarbeiterInnen des Bureau of Immigration zu wichtigen ZeugInnen als die Kirche öffentlich die Diskriminierung europäischer EinwanderInnen durch Gruppen radikaler „nativists“ anprangerte und zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegen eine Quotenregelung – mit dem sogenannten „national quota“ sollte eine jährliche Obergrenze für die Einwanderung, besonders aus europäischen Ländern, festgesetzt werden – letztlich erfolglos mobil machte (vgl. Scribner 2013, S. 7f; 12f).

Nach dem Ende der europäischen Masseneinwanderung verschob sich die Debatte zunehmend in Richtung der US-mexikanischen Grenze. Die Bischöfe begleiteten die wachsende Kontrolle der Grenze von Anfang an skeptisch. Schon das *Bracero Programm* sahen sie kritisch, nicht nur weil

es die Löhne amerikanischer ArbeiterInnen unter Druck setzte, sondern auch weil damit der Ausbeutung mexikanischer EinwanderInnen Vorschub geleistet wurde (vgl. ebd., S. 15; 20). In zwei Themenbereichen engagiert sich die Kirche seit diesen Anfängen. Zum einen wurde um eine Anpassung der nationen-spezifischen Höchstquoten an die Anforderungen der amerikanischen Wirtschaft und die Lebensbedingungen der EinwanderInnen gerungen. Zum anderen wurde debattiert, wie mit der steigenden Anzahl *undokumentierter* EinwanderInnen umzugehen sei. Unter Präsident Lyndon B. Johnson traten 1965, sehr zur Zufriedenheit der Bischöfe, die Kriterien der Familienzusammenführung und der beruflichen Qualifikation an die Stelle fixer nationaler Quoten. In der Folgezeit stieg jedoch, wie oben beschrieben, die Zahl lateinamerikanischer EinwanderInnen an, während sich gleichzeitig sich die Debatte verschärfte. Die bereits erwähnte von Präsident Reagan 1986 verabschiedete Amnestie begrüßten die katholischen Bischöfe. Sie wiesen aber darauf hin, dass damit das Problem für alle nach 1982 Eingewanderten, die meisten von ihnen waren ArbeitsmigrantInnen, nicht gelöst sei. Sie kritisierten auch die sich verschärfende Situation in den darauffolgenden Jahrzehnten, in denen der Gesetzgeber sich – von wenigen Ausnahmen, etwa der Vorbereitung einer Amnestie für Minderjährige, dem sogenannten DREAM-Act, abgesehen – einzig auf eine Verschärfung der Grenzsicherung einigen konnte (vgl. ebd., S. 23–27).

Die Bischofskonferenz benannte jedoch nicht allein die besonders seit dem 11. September verschärfte Grenzsicherung und die bedingungslose Rückführung Undokumentierter, sie stellte dem Gesetzgeber auch Gestaltungsmöglichkeiten vor. Ein Höhepunkt war das 2003 gemeinsam mit den mexikanischen Bischöfen verfasste Dokument *Strangers No Longer*. Darin stellen die Bischöfe wesentliche Forderungen an ein modernes Einwanderungsrecht auf: Erstens fordern sie einen Weg zur Legalisierung und zur Erlangung der Staatsbürgerschaft für die im Land lebenden Undokumentierten; zweitens ein an den tatsächlichen Bedürfnissen des Arbeitsmarktes, auch im Niedriglohnsektor, ausgerichtetes Visa-Programm; drittens die Familienzusammenführung als wesentliche Komponente eines Visa-Programms; viertens eine Reform der menschenrechtlich bedenklichen Grenzüberwachung und Rückführungspraxis; fünftens schließlich eine Verstärkung der Entwicklungshilfe für die Staaten Lateinamerikas, um die Grundursachen der Migration zu beseitigen (vgl. „Strangers No Longer“, Nr. 59ff; 64ff; 68ff; 72ff; 78ff; vgl. Appleby 2013, S. 282–284).

Ein Blick auf die Geschichte macht auch deutlich, dass katholisches Migrationslobbying seit langem zum Kern des politischen Engagements der amerikanischen Kirche gehört. Man kann darin allerdings auch einen gewissen Eigennutz vermuten, denn der stete Zuzug von KatholikInnen aus den Ländern Lateinamerikas trägt inzwischen so maßgeblich zur Stabilisierung der Kirchenmitgliederzahlen bei, dass Latinas/Latinos heute nahezu 1/3 der katholischen Bevölkerung ausmachen (vgl. Lugo u. a. 2008, S. 44). Zwar weist Kevin Appleby darauf hin, dass das eigene Wachstum heute nicht mehr Beweggrund für das humanitäre Engagement der Kirche ist (vgl. Appleby 2013, S. 282), allerdings ist der stetig gewachsene politische Einfluss der Latino/Latina-Community auch für die Kirche ein wichtiger Faktor (vgl. Pantoja, Barreto und Anderson 2008, S. 122f).

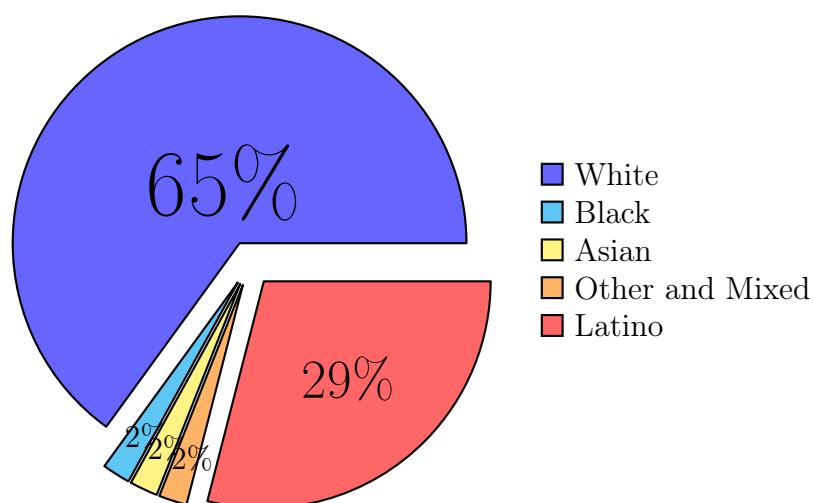


Abbildung 1.3: Zusammensetzung der katholischen Bevölkerung in den USA (selbsterstellte Grafik auf Basis von Lugo u. a. 2008, S. 75).

Migration and Refugee Services

Es verwundert deshalb nicht, dass sich aus dem anfänglichen Willkommens-Posten auf Ellis Island mit den Migration and Refugee Services ein großes Büro entwickelt hat, das mit 106 MitarbeiterInnen in 6 Abteilungen²⁴

²⁴Diese Abteilungen sind das *Office of the Executive Director*, das *Office of Management and Administration*, das *Office of Migration Policy and Public Affairs*, das *Justice for Immigrants Campaign Office*, das *Office of Resettlement Services* und das *Office of Special Programs*. Der Stand dieser Aufzählung ist der 11. November 2013, der Zeitpunkt meiner Erhebung vor Ort.

innerhalb der Abteilungen der Bischofskonferenz ein beträchtliches Gewicht hat. Auch wenn die oben nachgezeichnete politische Debattengeschichte es vermuten lässt, ist die undokumentierte Einwanderung nicht das einzige Feld der MRS. Neben der Politikarbeit durch das Office of Migration Policy and Public Affairs – zu dem auch die Justice for Immigrants Kampagne gehört, die das Thema undokumentierte Migration in den Fokus rückt – sind es vor allem die Resettlement Services für Flüchtlinge und unbegleitete Minderjährige, die einen Großteil der Arbeit der MRS bestimmen. Das Mission Statement der MRS aus dem Jahr 2008 fasst treffend zusammen, welche Ansprüche das Büro an seine Arbeit stellt:

Migration and Refugee Services carries out the commitment of the United States Conference of Catholic Bishops to serve and advocate for refugees, asylees, and other forced migrants, immigrants, and other people on the move. Special concern is given to the most vulnerable among these populations, such as, but not limited to, minors unaccompanied by parents or adult guardians and the victims of human trafficking. This commitment is rooted in the Gospel mandate that every person is to be welcomed by the disciple as if he or she were Christ Himself and in the right of every human being to pursue, without constraint, the call to holiness.

Migration and Refugee Services contributes to this commitment by:

- Assisting the bishops in the development and advocacy of policy positions at the national and international levels that address the needs and conditions of these populations.
- Engaging in educational efforts designed to influence public, particularly Catholic, attitudes toward these populations and to create a welcoming and supportive Church in the United States.
- Anticipating, providing, and arranging critical services to these populations in collaboration with government, Catholic partners, and other allied organizations.

(USCCB Migration and Refugee Services 2008)

Jesuit Refugee Service und KBI

Neben der Bischofskonferenz engagieren sich zahlreiche katholische Nicht-regierungsorganisationen für Flüchtlinge, MigrantInnen und Undokumentierte. Dabei sind die meisten Verbände zwar kirchennah, sprechen aber nicht offiziell im Namen der Kirche. Diese Funktion nehmen allein die Bischöfe beziehungsweise die apostolische Nuntiatur wahr. Ihre politische Etablierung findet darum auch auf einer anderen Ebene – nämlich der der

NGOs – statt. Dabei muss diese Position nicht von Nachteil sein, erlaubt sie es den katholischen Organisationen doch viel schärfere Anfragen zu stellen, ohne sich dem Problem gegenüber zu sehen, die Kirche im Gesamten repräsentieren zu müssen.

Ich habe für meine Analyse als Komplementär- und Kontrastfolie den *Jesuiten Flüchtlingsdienst USA* (*JRS = Jesuit Refugee Service*) ausgewählt. Der Flüchtlingsdienst ist, seit seiner Gründung als Reaktion auf die Krise der vietnamesischen „boat people“ im Jahr 1980, mit etwa 1.200 MitarbeiterInnen auf allen Kontinenten tätig. JRS USA ist vor allem im Bereich der Politikarbeit zur Einwanderungsgesetzgebung und der Seelsorge in der Einwanderungshaft engagiert. Das Mission Statement des JRS spiegelt diese doppelte Aufgabe wider, indem es von Anwaltschaft und Dienstleistung spricht, beides ausgehend von der grundlegenden Haltung Jesu, Gemeinschaft mit den gesellschaftlich Ausgeschlossenen zu suchen.

The mission of Jesuit Refugee Service/USA is to accompany, serve and advocate for the rights of refugees and other forcibly displaced persons. To accompany means to be a companion. We are companions of Jesus, so we wish to be companions of those with whom he preferred to be associated, the poor and the outcast. JRS services are made available to refugees and displaced persons regardless of their race, ethnic origin, or religious beliefs. JRS advocates for just and generous policies and programs for the benefit of victims of forced displacement, so that those made vulnerable by exile can receive support and protection and durable solution to their plight can be achieved. (Jesuit Refugee Service 2016)

Wie Anwaltschaft und Dienstleistung in der Praxis ausgestaltet sind, lässt sich beispielhaft an der mit dem JRS verbundenen Kino Border Initiative (KBI) ausweisen. In der Grenzstadt Nogales betreibt sie auf der mexikanischen Seite der Grenze ein Frauenhaus und einen Speisesaal, in dem nicht nur eine warme Mahlzeit serviert, sondern auch vielfältige Unterstützung für die gerade abgeschobenen MigrantInnen angeboten wird. Auf der US-amerikanischen Seite der Grenze hat die 2009 gegründete Organisation ein Informationszentrum eingerichtet, in dem sie für Gruppen aus den Vereinigten Staaten Informationsveranstaltungen und Exkursionen in die Grenzregion organisiert und MedienvertreterInnen empfängt. Außerdem sind ihre MitarbeiterInnen immer wieder bei Expertenanhörungen in Washington präsent. Auch wenn die KBI eng mit JRS USA verflochten ist und deren Washingtoner Büro bei den Besuchen in der Hauptstadt nutzt, sind an diesem Projekt auch die Provinzen der Jesuiten in Kalifornien und

Mexiko und die Diözesen Tucson (Arizona, USA) und Hermosillo (Sonora, Mexiko), sowie die Missionary Sisters of the Eucharist beteiligt. Die KBI versteht sich als bi-nationales Projekt.

Its mission is to promote US/Mexico border and immigration policies that affirm the dignity of the human person and a spirit of bi-national solidarity through:

- Direct humanitarian assistance and accompaniment with migrants;
- Social and pastoral education with communities on both sides of the border;
- Participation in collaborative networks that engage in research and advocacy to transform local, regional, and national immigration policies.

(Kino Border Initiative 2016)

Forum Leben in der Illegalität Deutschland

In Deutschland ist die katholische Kirche ebenfalls außerordentlich präsent in der Politikarbeit zum Thema (undokumentierte) Migration. Zum einen durch die Bischofskonferenz, die sich nicht nur wiederholt und prominent zum Thema geäußert hat, sondern auch eine eigene Abteilung, die das Thema bearbeitet, unterhält. Allerdings ist diese weniger umfangreich besetzt als die Migration and Refugee Services des US-Bischofskonferenz. Daneben engagiert sich aber auch eine Vielzahl katholischer NGOs für undokumentierte MigrantInnen. Besonders herauszuheben sind die großen Wohlfahrtsverbände, innerhalb derer sowohl sozialarbeiterische und humanitäre Arbeit als auch politisches Engagement stattfindet. Gerade die Expertise in der täglichen Arbeit mit den Betroffenen macht die Verbände zu einem wichtigen Gesprächspartner der Politik. Als besonderes Merkmal der Politikarbeit in Deutschland bündelt das *Katholische Forum Leben in der Illegalität (Forum)* diese beiden Stränge, nämlich Bischofskonferenz und katholische Verbände. In ihm sind die wesentlichen katholischen Organisationen, die das Thema migrationsrechtliche „Illegalität“ bearbeiten, gemeinsam organisiert.

Das 2004 auf Initiative der Migrationskommission der Deutschen Bischofskonferenz und auf Grundlage ihres Dokuments *Leben in der Illegalität* gegründete Forum umfasst neben der Bischofskonferenz, dem *Nationaldirektor für die Ausländerseelsorge* und dem *Katholischen Büro* in Berlin auch den *Deutschen Caritasverband*, die *Deutschen Malteser*, den *Jesuiten*

Flüchtlingsdienst Deutschland und die *Katholische Arbeitsgemeinschaft Migration*. Damit gehören ihm viele Institutionen an, die in ihrer täglichen Arbeit im humanitären und pastoralen Bereich Kontakt mit MigrantInnen ohne legalen Aufenthaltsstatus haben. Ein Geschäftsführer koordiniert die Kommunikation der beteiligten Partner, die gemeinsame politische und Öffentlichkeits-Arbeit sowie die jährliche Tagung des Forums. Die Aufgaben des Forums beschreibt das Gründungsdokument aus dem Jahr 2004, das sich vor dem Anspruch der unveräußerlichen Rechte der MigrantInnen zur politischen Arbeit in diesem Bereich, aber auch zur Informations- und Bildungsarbeit verpflichtet.

Das Katholische Forum setzt sich folgende Aufgaben:

- Durch ein abgestimmtes Vorgehen soll in Gesellschaft und Politik ein vertieftes Bewusstsein für das Phänomen der „Illegalität“ geschaffen werden.
- Bei Entscheidungsträgern in Politik und Verwaltung tritt das Katholische Forum aktiv für die humanitären Belange und die zentralen sozialen Rechte der Betroffenen ein. Dazu gehören vorrangig Fragen der medizinischen Behandlung, des Schulbesuchs von Kindern und der Durchsetzung von Arbeitnehmerrechten.
- In gemeinsamer Einwirkung auf den Gesetzgeber bemüht sich das Katholische Forum um die Entkriminalisierung humanitär motivierter Hilfe, um Vermeidung von Illegalität und um Legalisierungsmöglichkeiten.
- Das Katholische Forum strebt eine profunde Kenntnis der mit Illegalität verbundenen Problembereiche an und sucht deshalb auch den Austausch mit wissenschaftlichen Einrichtungen.
- Um die Belange der Menschen in der Illegalität effektiver vertreten zu können, sucht das Katholische Forum die koordinierte Zusammenarbeit und Vernetzung mit anderen Organisationen aus der Gesellschaft.

(Katholisches Forum Leben in der Illegalität 2004)

1.5 Fehlende Teilhabe: Eine biblisch-sozialethische Perspektive

Schon aus den Mission-Statements der Bischofskonferenzen, der katholischen NGOs sowie den bischöflichen Verlautbarungen zum Thema Migration wird deutlich, dass die katholische Politikarbeit sich neben den

Erfahrungen aus der Arbeit mit den Betroffenen auch aus dem kirchlichen Traditionsbestand, insbesondere den biblischen Erzählungen, speist. Prominent ist dabei die Rede von der Gastfreundschaft im Alten und Neuen Testament. Das biblische Zeugnis hat aber nicht allein selbstvergewissernde Funktion. Sozialethisch reflektiert trägt die Auseinandersetzung mit der/dem Fremden eine neue Perspektive in die Frage ein, in welchem Maße eine Gesellschaft Menschen, die ohne Papiere in ihr leben, eine Teilhabe am wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leben ermöglichen sollte.

Der folgende Abschnitt trägt dazu Motive und zentrale Themen aus dem biblischen Textbestand zusammen und versucht, die theologische Debatte um den Umgang mit der/dem Fremden zusammenzufassen und zu systematisieren. Es soll hier keine exegetische Arbeit am biblischen Text geleistet werden, dazu ist das Material zu umfangreich und disparat. Auch sollen die biblische Erzählungen von der Aufnahme der/des Fremden nicht mit einer real existierenden Gesellschaft gleichgesetzt werden, dazu wäre eine eingehende Kritik an den Gesellschaftsutopien, wie sie die Erzählungen vom gastfreundlichen Israel oder der inklusiven christlichen Urgemeinde zeichnen, notwendig (vgl. zur Problematik einer theologisch-ethischen Untersuchung am Beispiel des AT Steins 1994, S. 134f). Stattdessen will der Abschnitt Anknüpfungspunkte liefern und zeigen, dass die GesprächspartnerInnen bei den Kirchen auf einen umfangreichen Bestand an biblischen Texten und theologischen Reflexionen auf diese Texte zurückgreifen können. Einige davon, wie die Erzählung vom barmherzigen Samaritaner oder von der Gastfreundschaft Lots, sind nicht nur für Christen- und Judentum als Teil der Heilige Schrift bedeutsam, sondern auch kulturelles Gemeingut geworden. Zunächst stütze ich mich vor allem auf die exegetische Literatur zur Gastfreundschaft im Alten und Neuen Testament. In einem zweiten Schritt stelle ich auf Basis der sozialethischen Reflexion Handlungsoptionen für die kirchliche Politikarbeit vor.

1.5.1 Teilhabe aus biblischer Perspektive

Dimensionen der Teilhabe im Alten Testament

Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit dem biblischen Zeugnis bildet die Begegnung mit dem Fremden im Alten Testament. Dabei ist zunächst eine begriffliche Klarstellung notwendig. Die Fremden, denen das in den alttestamentlichen Texten angesprochene Israel gastfreundlich begegnen

soll, sind einzelne, dauerhaft im Land lebende EinwanderInnen. Die/der Fremde wird mit dem hebräischen Begriff ger (גֵּר) – griechisch paroikos (παροικος) – bezeichnet. Im Gegensatz dazu begegnet Israel ganzen Völkern meist in militärischen Konflikten. Einzelne Angehörige dieser Gruppe werden im Hebräischen als zar (זָר) bezeichnet (vgl. Phan 2008, S. 48). Kurzfristig sich in Israel aufhaltende Handlungsreisende oder Diplomaten tragen dagegen die hebräische Bezeichnung nokri (נֹכְרִי) (vgl. Plaut 1996, S. 21).²⁵

Zum Gebot der Gastfreundschaft gegenüber der/dem Fremden im Alten Testament existiert eine Fülle an exegetischer Literatur. Das muss nicht verwundern, denn kein Gebot, ausgenommen die Alleinverehrung Gottes, wird in den alttestamentlichen Texten häufiger aufgegriffen (vgl. Plaut 1996, S. 20; vgl. O’Neill und Spohn 1998, S. 84). Zur Systematisierung der Literatur schlage ich im Folgenden drei Dimensionen der Teilhabe Fremder an der Gesellschaft Israels vor.

Teilhabe an der sozialen Grundversorgung Häufig genannt wird der Status der gerim als materiell nicht ausreichend versorgte Gruppe. Christoph Hübenthal schreibt dazu: „Es sind im Wesentlichen sozial Hilfsbedürftige, die weder über verwandtschaftliche Solidargemeinschaften noch über Grund und Boden als Sicherungsgrundlage verfügen“ (Hübenthal 2010, S. 22). Damit rücken die gerim in die Nähe anderer besonders von Prekarität betroffener Gruppen. So haben sie wie Witwen und Waisen einen Anspruch auf materielle Versorgung durch die Gemeinschaft. Dies umfasst zuallererst Nahrung und Unterkunft. So wird den gerim beispielsweise die Nachlese auf den abgeernteten Feldern und Weinbergen gestattet (Dtn 24,19-21; Lev 19,9-10 und 23,22). Der Prophet Ezechiel bestimmt sogar einen Teil des Staatsgebiets als ihren Lebensraum (Ez 47,22). Ludger Schwienhorst-Schönberger geht davon aus, dass ein solch umfassender Schutz für die Fremden eine deuteronomistische Weiterentwicklung darstellt, ausgelöst durch die Eroberung des Nordreiches 722 v. Chr. und den damit einhergehenden Zuzug von Flüchtlingen in das Südreich: „Das Deuteronomium macht aus der alten Forderung zum

²⁵Georg Steins fragt mit Christoph Bultmann allerdings an, ob Aufenthaltsdauer immer ein Unterscheidungsmerkmal der gerim (גֵּרִים) war (vgl. Steins 1994, S. 137f; vgl. Bultmann 1992). Auch Peter Phan sieht die nokri nicht zuerst als Reisende, sondern als Angehörige einer anderen Ethnie (vgl. Phan 2008, S. 48).

Schutz des Fremden vor wirtschaftlicher Ausbeutung ein umfassendes soziales Reformprogramm, das seine wirtschaftliche Versorgung sicherstellen soll“ (Schwienhorst-Schönberger 1990, S. 113).²⁶ Eine solche Unterstützung der gerim ist, folgt man Georg Steins, keine Frage persönlicher Frömmigkeit, sondern rechtliche Verpflichtung, die in den drei großen Rechtskorpora – Bundesbuch, deuteronomistisches Gesetz, Heiligkeitsgesetz – des Alten Testaments genannt wird (vgl. Steins 1994, S. 134). Christoph Hübenthal spricht im Zusammenhang mit der Abgabe des Zehnten der Ernte jedes dritten Jahres (Dtn 14,28f) sogar von einer „erste[n] Sozialsteuer“ (Hübenthal 2010, S. 22), die freilich nicht allein den gerim, sondern auch den Witwen und Waisen zugute kommt.

Zusammenfassend lässt sich, jedenfalls am Ende der Entwicklung des Schutzes der Fremden (im Heiligkeitsgesetz), hinsichtlich der sozialen Fürsorge kaum ein Unterschied zwischen dem Volk Israel und den dauerhaft in seiner Mitte lebenden Fremden ausmachen. Die/der Fremde soll ja gerade „wie ein Einheimischer“ (Lev 19,34) behandelt werden. So hat beispielsweise Ezechiel, wenn er von der Ansiedlung der Fremden und ihrer Familien spricht (Ez 47,21-23), eine langfristige Perspektive für die gerim im Sinn. Mit Blick auf die Textstellen in Deuteronomium spricht Georg Steins davon, dass nicht allein der Schutz, sondern eine stabile soziale Integration das Ziel der Bestimmungen zum Umgang mit den Fremden bilden (vgl. Steins 1994, S. 143, 145).

²⁶Steins stellt dieses geschichtliche Datum mit Bultmann allerdings in Frage, spricht aber mit Bezug auf Bundesbuch und Heiligkeitsgesetz von einer sukzessiven Ausweitung des Rechts der Fremden in den Texten des Alten Testaments (vgl. Steins 1994, S. 149). Auch Schwienhorst-Schönberger zeichnet in seinem Artikel eine Entwicklungsgeschichte der *sozialen und rechtlichen Stellung von Fremden und Ausländern im alten Israel* nach: „Die soziale und rechtliche Stellung des Fremden (ger) – so können wir hier zusammenfassend feststellen – hat sich im Lauf der Geschichte Israels gewandelt: vom Schutz vor wirtschaftlicher Ausbeutung in den ältesten Texten des Bundesbuches über ein umfassendes Reformprogramm zur wirtschaftlichen und sozialen Integration im 8. und 7. Jahrhundert, der Zeit des Deuteronomium, bis hin zur völligen Gleichberechtigung in der exilisch-nachexilischen Gemeinde“ (Schwienhorst-Schönberger 1990, S. 114). Allerdings ist ein solches Bild der Geschichte Israels wie eingangs beschrieben immer wieder daraufhin zu befragen, ob hier nicht nachträglich eine homogenisierte und idealisierte Geschichte präsentiert wird.

Teilhabe am Arbeitsleben Die prekäre Lage der gerim bedingt auch eine wirtschaftliche Abhängigkeit, besonders dann, wenn sie als ArbeiterInnen in einem Dienstverhältnis zu Arbeitgebern aus dem Volk Israel stehen. Wohl auch deshalb ist das Verbot der wirtschaftlichen Ausbeutung der Fremden die älteste Norm zum Schutz der gerim (Ex 22,20). Georg Steins führt dazu aus, dass dieses Verbot der Unterdrückung „speziell die wirtschaftliche Ausbeutung, die für den ger ‚bedrückend‘ werdende Ausnutzung des Abhängigkeitsverhältnisses durch den Patron“ meint (ebd., S. 140). Umso deutlicher mahnt das Buch Deuteronomium vor der Ausnutzung dieser Notlage, indem es die Vorenthaltung des Arbeitslohns als Sünde gegen Gott bezeichnet (Dtn 24,14f). In diesem Zusammenhang entfaltet auch die Sabbatruhe ihre besondere Aufgabe, nicht nur in religiöser Hinsicht, sondern auch als Schutz vor Ausbeutung für die in Israel arbeitenden Fremden (Dtn 5,12-15).

Teilhabe am religiösen Leben Israels Den umfassendsten Beleg für den Willen Israels, die Fremden Teil der Gesellschaft werden zu lassen, liefern aber nicht die genannten sozioökonomischen Schutzbestimmungen, sondern die Tradition des ger toshav (גֵּר הַיּוֹשֵׁב). Mit diesem Begriff werden jene Fremde bezeichnet, die sich in die religiöse Tradition Israels stellen, indem sie nicht nur die noachidischen Gebote befolgen, sondern auch den Gott Israels anerkennen. Sie können damit weitgehend am religiösen Leben der Gemeinschaft teilhaben, werden also als TeilnehmerInnen auch in den Kultvorschriften erfasst (Lev 17,8.10.13.15):

When [...] the stranger voiced his intent to remain as a member of society, he was termed a ger and, once he acknowledged God and foreswore idolatry, became a ger toshav, which may best be rendered as resident alien.²⁷ [...] The ger toshav could participate in most of the religious rites of the community. (Plaut 1996, S. 21)

Damit wird die rein materielle Fürsorge gegenüber den Fremden zu einer sakralrechtlichen Integration in das Zentrum des Gemeinschaftslebens ausgeweitet:

Von dem sozialen Typ des ger, der in deuteronomisch-deuteronomistischen (dm-dtr) Gesetzesbestimmungen greifbar wird, ist der sakralrecht-

²⁷Markus Zehnder weist demgegenüber darauf hin, dass eine genaue terminologische Abgrenzung des ger toshav vom ger nicht möglich ist (vgl. Zehnder 2009, o.S.).

liche Begriff des ger zu unterscheiden, der sich erst mit dem Exil in der Diaspora herauszubilden beginnt, als sich das Problem stellt, die primär religiös konzipierte Gemeinschaft mit dem zu vermitteln, der von außerhalb der Gemeinschaft als Religionsfremder kommend, ihr angehören will. (Steins 1994, S. 139)

In einer religiös geprägten Gesellschaft ist diese Teilhabe auch hinsichtlich der sozialen Stellung und der kulturellen Einbindung wichtig.²⁸

Israels Bild vom Fremden

Sucht man nach den Motiven hinter einer so weitreichenden Beteiligung der/des Fremden am Leben der Gesellschaft, hilft nicht nur ein Blick auf die umgebenden Kulturen, in denen Gastfreundschaft üblich und zur Aufrechterhaltung von Handel und Diplomatie auch unbedingt notwendig war, sondern vor allem die Beschäftigung mit zwei prominenten Bildern vom Fremden im Alten Testament.

Gott in der Gestalt der Fremden In mehreren Erzählungen des Alten Testaments erscheinen Gott selbst beziehungsweise seine Botschafter in der Gestalt eines oder mehrerer Fremder. So nehmen Abraham und Sarah drei Fremde auf durch die Gott selbst zu ihnen spricht und die Geburt eines Kindes durch Sarah verheißt (Gen 18,1-19). Lebensspendend ist auch die Gastfreundschaft Lots, der durch seine Aufnahme nicht nur die Fremden vor den Bewohnern Sodoms rettet, sondern auch selbst dem vernichtenden Schicksal der Stadt entgeht (Gen 19,1-16). Die beiden Erzählungen illustrieren zum einen beispielhaft die besondere Dignität der Fremden, in deren Gestalt Gott sich verbirgt (vgl. McCormick und McCormick 2007, S. 863f). Zum anderen verweben sie die Erzählung von der Gastfreundschaft mit einer Geschichte von Verheißung und Rettung. Susanna Snyder bezeichnet dies als das lebensspendende Potential der Fremden und führt als Beispiel die Einwanderungsgeschichte Ruths an. Ihre gastfreundliche Aufnahme und ihre Heirat in Israel sind die Voraussetzungen für die Geburt eines Sohnes, der später der Großvater König Davids sein

²⁸Damit findet allerdings auch eine immer stärkere Bedeutungsverschiebung von den marginalisierten Fremden hin zu den Proselyten statt. Deren Zugehörigkeit setzt dann nicht nur das Befolgen der Ethik der noachidischen Gebote, sondern auch die Beschneidung voraus (vgl. Steins 1994, S. 146).

wird und damit Gottes Plan für das Volk Israel erfüllt (Ruth 4,13-22) (vgl. Snyder 2012, S. 171).

Israels Befreiung aus der Fremde Der zweite Argumentationsstrang für ein gastfreundliches Verhalten lässt Israel im Schicksal der Fremden die eigene Einwanderungsgeschichte erkennen. Am Anfang der Geschichte des Volkes Israels steht die Aufforderung Gottes an Abraham, aus seiner Heimat fortzuziehen (Gen 12,1f) (vgl. Senior 2008, S. 20; vgl. Rose 2012, S. 3). Maßgebender für das Selbstverständnis Israels ist allerdings die Erfahrungen der Versklavung in Ägypten. Die nachexilischen Texte erinnern an die Vergangenheit des Volkes als unterdrückte Fremde und mahnen, Israel solle sich gastfreundlicher verhalten, als es die Ägypter ihnen gegenüber waren. Vorbild für dieses Verhalten ist Gott selbst als Befreier aus der Knechtschaft (Ex 22,20) (vgl. Plaut 1996, S. 20; vgl. Pohl 2006, S. 87; vgl. McCormick und McCormick 2007, S. 865). Die Geschichte des Volkes Israels wird somit in der gastfreundlichen Begegnung mit den Fremden immer wieder neu in Erinnerung gebracht. Das gilt insbesondere für die Zeit nach der endgültigen Zerstörung des Tempels durch die römischen Besatzer im Jahr 70 n. Chr., ab der Israel nicht mehr als Volk mit eigenem Staatsgebiet, sondern in verstreuten, meist städtischen Gemeinden außerhalb des Landes existierte (vgl. Phan 2008, S. 39). In der gemeinsamen Erfahrung des Fremdseins ist Israel den gerim verbunden. Mehr noch, Fremdsein ist nicht allein eine Erfahrung des Exils, sondern kennzeichnet „den Status des Menschen vor Gott überhaupt“ (Steins 1994, S. 147). So unterstreicht Georg Steins in seinem Artikel zum Begriff des Fremden im Alten Testament: „Fremde sind *wir*“ – nicht (nur) die Anderen“ (vgl. im Bezug auf Steins (1994) Heimbach-Steins 2010b, S. 33).

Die Grenzen der Aufnahme

Im alttestamentlichen Zeugnis finden sich aber nicht nur positive Bilder vom Umgang mit den Fremden. Wie in anderen Gesellschaften, beispielsweise der griechischen, steht die Achtung vor den Fremden neben einer grundsätzlichen Skepsis dem Umbekanntem gegenüber. So verweist William James Booth darauf, dass Sokrates in Platons *Politeia* (562e) eine Gesellschaft ohne Unterscheidungsmöglichkeit von „insider“ und „outsider“

als gefährdet ansieht (vgl. Booth 1997, S. 260f). Besonders deutlich wird der Kontrast, wenn man die Gastfreundschaft gegenüber den gerim neben die teilweise schroffe Ablehnung anderer Gruppen von Fremden im Alten Testament stellt: In der Beschreibung des Wiederaufbaus Jerusalems nach dem babylonischen Exil bei Esra und Nehemia wird deutlich, dass Fremde auch als Bedrohung wahrgenommen werden können. Das Programm zum Wiederaufbau der Stadt und der Gesellschaft Israels nach der Katastrophe des Exils warnt vor einer Gruppe, die nicht als gerim, sondern als am haaretz (עַם הָאָרֶץ), als Völker des Landes, vorgestellt werden.²⁹ Ihnen wird die Schuld an der militärischen Niederlage zugeschoben, die als Strafe Gottes für die Aufnahme von bestimmten Fremden in das Volk Israel interpretiert wird. Sie werden gleichzeitig als Verhinderer des Wiederaufbaus nach dem Exil portraitiert. Als Konsequenz gebietet Esra der nachexilischen Gemeinschaft, sich von diesen Fremden abzugrenzen und ihre Ehen mit fremden Frauen – Fremdsein ist also zudem geschlechtlich konnotiert – zu scheiden (Esra 10,2f).

Susanna Snyder bezeichnet dieses Verhalten als „ecology of fear“ (Snyder 2012, S. 139), in der die Fremden als Sündenböcke für das eigene gesellschaftliche und militärische Versagen missbraucht werden. Israel versucht sich damit als Volk ohne Zuwanderungsgeschichte darzustellen und sucht Zusammenhalt für die Zeit nach dem Exil in der Rückkehr zu einer als ethnisch homogen idealisierten Urgemeinschaft (vgl. ebd., S. 148). Diese Geschichtsklitterung zeigt, wie über die Abgrenzung zu den Fremden das eigene wackelige Identitätskonstrukt in Krisenzeiten verhandelt wird, denn weder lässt sich von einem homogenen Volk Israel, noch von der Exilierung und Rückkehr eines ganzen Volkes sprechen. Das Scheitern der Exklusion zeigt am Ende aber auch, dass die Fremden längst einen festen Platz im Volk Israel gefunden haben (vgl. ebd., S. 160). Außerdem stellt Susanna Snyder klar, dass auch die Gemeinschaft nach dem babylonischen Exil auf Fremde als militärische Verbündete, politische Ratgeber, Handelspartner und Arbeitskräfte angewiesen war (Esra 3,7) (vgl. ebd., S. 159).

²⁹ John Koenig versteht unter am haaretz auch Tora-unkundige Israeliten (vgl. Koenig 1985, S. 32).

Das neutestamentliche Zeugnis und die Erfahrungen der frühen christlichen Gemeinden

Auch die frühen Christengemeinden begegnen, wie das Zeugnis der neutestamentlichen Autoren zeigt, Fremden in ihren Gemeinschaften. Ihr Bild von den Fremden ist dabei eng an die Vorbilder des Alten Testaments angelehnt:

Christus in der Gestalt der Fremden Der Autor des Hebräerbriefts verweist explizit auf die Begegnung Abrahams und Sarahs mit den drei Fremden als Boten Gottes, deren Verhalten zum Ansporn und Vorbild der ChristInnen werden soll, in den unbekannt Fremden das lebensspendende Potential Gottes zu sehen (Hebr 13,2). Auch patristische Autoren, beispielsweise Klemens von Rom, erwähnen das vorbildliche Verhalten Abrahams (vgl. Phan 2008, S. 51). Christus selbst weist sich schließlich die Rolle des unbekannt Fremden zu, dessen Aufnahme, so schildert es die Parabel vom Gericht bei Matthäus, für die/den Gastfreundlichen die Rettung vor dem Endgericht bewirkt (Mt 25,34f). Hier kehrt sich das Verhältnis von Gast und GastgeberIn um, indem letztereR selbst zur/zum Geretteten wird (vgl. zum Gast-GastgeberIn-Verhältnis Heyer 2012b, S. 202). Auch in der Parabel vom barmherzigen Samariter, der als Fremder einen ihm fremden Verletzten aufnimmt und versorgt, wird im Zusammenhang mit der Frage erzählt, welches Verhalten die Rettung vor dem Gericht Gottes bewirken kann (Lk 10,30-37). Ein solcher gastfreundlicher Dienst an den Fremden wird in den frühen Gemeinden durch das Amt der Diakonin/des Diakons institutionalisiert (vgl. Phan 2008, S. 53; vgl. McCormick und McCormick 2007, S. 869).

Tischgemeinschaft mit den Fremden Nicht nur Abraham und Sarah, auch Jesus selbst wird zum Vorbild für ein gastfreundliches Handeln der frühen Christengemeinden. Er solidarisiert sich, wie die Heilung der Tochter einer syro-phönizischen Frau zeigt, mit den Fremden außerhalb Israels und eröffnet auch den nicht zum Volk Gehörenden eine Heilsperspektive (Mt 15,21-28) (vgl. Snyder 2012, S. 172f).³⁰ Sie gehören, gemeinsam mit den sozial, wirtschaftlich und

³⁰Susanna Snyder merkt an, dass die Geschichte der syro-phönizischen Frau nicht nur den Beginn der Heidenmission markiert. Snyder unterstreicht auch, dass diese Aus-

religiös marginalisierten Gruppen innerhalb Israels, zu seiner Tischgemeinschaft (Lk 5,27-32) (vgl. Groody 2009, S. 12). Das gemeinsame Mahl ist in diesem Zusammenhang zentral. Es ist sowohl Mahnung gegen jedweden Exklusivismus gegenüber ethnisch oder kultischen AußenseiterInnen, als auch Zeichen für das kommende Leben in Fülle (vgl. Koenig 1985, S. 17f, 27f). Zudem drückt dieses im Zentrum der Zusammenkünfte von ChristInnen stehende Geschehen die spirituelle und die materielle Verbundenheit, die *koinonia* (κοινωνία), mit allen Anwesenden aus (vgl. ebd., S. 89). Die Jünger und die frühen Gemeinden sehen sich diesem Anspruch verpflichtet: „For Matthew, as for Luke, ‚doing likewise‘ becomes the *sine qua non* of salvation“ (O’Neill 2009, S. 152).

Fremdsein in der Nachfolge Jesu Jesus solidarisiert sich aber nicht nur mit den Fremden, er ist auch selbst Fremder, dessen Wanderexistenz und dessen Ablehnung durch Teile des jüdischen Volkes kennzeichnend für sein Wirken sind (vgl. Senior 2008, S. 23; 27). Indem die JüngerInnen Jesus nachfolgen, begeben sie sich selbst in die Rolle der wandernden Fremden. Besonders deutlich wird die Erfahrung der Fremdheit in der Selbstbezeichnung der ersten ChristInnen als *paroikoi* (παροικοί), der griechischen Übersetzung von *gerim*. Wie sie sind die ChristInnen Fremde, die dauerhaft in einer ihrem Glauben fremden Umgebung leben und auf das Wohlwollen ihrer MitbürgerInnen angewiesen sind.

Grenzen Wie in den alttestamentlichen Texten die Identität Israels immer wieder verhandelt wird, so müssen auch die kleinen christlichen Gemeinden die Balance zwischen unbedingter Gastfreundschaft und dem Bewahren der eigenen Identität gegenüber den Fremden finden. Christine Pohl führt aus, dass schon zum Selbstschutz ein Modus der Aufnahme bei gleichzeitiger Abgrenzung gefunden werden musste (vgl. Pohl 2006, S. 97). Ebenfalls relevant in dieser Hinsicht ist der grundsätzlich missionarische Charakter der frühen Christengemeinden, der auch das Verhältnis zu den Fremden bestimmt und in dem materielle Hilfe und Evangelisierung eng verbunden sind.

weitung der Mission von der Frau ausgeht, einer Fremden, die Jesus an die universale Heilsperspektive erinnert: „She expands Jesus’, and in turn the readers’, understandings of who God is and what faith involves“ (Snyder 2012, S. 173).

Eine gastfreundliche Aufnahme von praktizierenden Juden oder von AnhängerInnen paganer Kulte, die nicht Teil der christlichen Religionsgemeinschaft werden wollten, ist unter den von Pohl genannten Vorzeichen nur schwer vorstellbar. Dies macht auch deutlich, dass es von der frühchristlichen Praxis der Gastfreundschaft bis zur unbedingten Anerkennung der/des Fremden in den philosophischen Entwürfen der Moderne ein großer Schritt ist.

1.5.2 Sozialethische Handlungsoptionen für die Kirche

Kontrastiert man die exegetischen Ausführungen zur Gastfreundschaft mit der eingangs beschriebenen Situation undokumentierter MigrantInnen in den USA und Deutschland wird deutlich, dass die hier herausgearbeiteten und dem Juden- und Christentum tief eingeschriebenen Teilhabeoptionen in den betreffenden Staaten größtenteils nicht eingelöst sind. Ich möchte deshalb im Folgenden die genannten sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Dimensionen der Teilhabe wieder aufrufen und aus ihnen auf Basis sozialethischer Literatur, vor allem aus der US-amerikanischen Debatte, Handlungsoptionen für kirchliche Akteure in der Migrationspolitik heute entwickeln. Dies soll keine Ableitung normativer Sätze aus einem exegetisch umstrittenen biblischen Befund geben – die oben angerissene Kritik einer idealisierten homogenen Gemeinschaft und die genannten Grenzen der Gastfreundschaft machen deutlich, wie schwierig eine solche Parallelisierung von Israel, beziehungsweise den frühen Christengemeinden, und den modernen Nationalstaaten wäre. Vielmehr soll am Ende dieses ersten Kapitels unterstrichen werden, dass die im Folgenden untersuchte Politikarbeit und das Bild von Kirche als „Stimme der Stimmlosen“ nicht nur in den Kontext der Öffentlichen Theologie, sondern auch in den der biblischen Verhandlung des Themas Fremde und seiner Aktualisierung durch die Sozialethik gestellt werden muss.

Teilhabe an der sozialen Grundversorgung

Gastfreundschaft gegenüber den Gerim fordert in den alttestamentlichen Texten zuerst die soziale Fürsorge. Das Pendant zu dieser Fürsorge der Gemeinschaft für ihre schwächsten Mitglieder ist in modernen Staaten, wie den Vereinigten Staaten und Deutschland, die Sozialfürsorge. Vermittelt durch Institutionen, wie im Gesundheits- und Bildungswesen, und die so-

zialen Sicherungssysteme, bedient sie sowohl die basalen Bedürfnisse nach Nahrung, Unterkunft und Schutz, als auch das Recht auf Bildung und Ausbildung zur Teilhabe am kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Leben der Gesellschaft. Allerdings haben undokumentiert eingewanderte MigrantInnen nicht automatisch Zugang zur Grundversorgung, da ihr Status, im Unterschied etwa zu dem politisch verfolgter Flüchtlinge, innerhalb der staatlichen Gemeinschaft nicht anerkannt ist (vgl. DeLorey 2010, S. 232).³¹ Marianne Heimbach-Steins spricht in diesem Zusammenhang davon, dass erst die „Mitgliedschaft in einer Rechtsgemeinschaft“ (Heimbach-Steins 2010b, S. 23) einen Anspruch auf Teilhabe an deren Unterstützungssystemen ermöglicht. Wie Donald Kerwin im Rückgriff auf *Gaudium et spes* 26 argumentiert, steht der systematische Ausschluss einer Gruppe von Einwanderern von den sozialen Grunddiensten der Gesellschaft in deutlichem Gegensatz zur katholischen Soziallehre: „The Church recognizes a right to life and all that is necessary for living a genuinely human life: for example, food, clothing, housing, the right to [...] set up a family, the right to education, work“ (Kerwin 2009, S. 99). Mit dem Stichwort Familie taucht ein weiterer problematischer Aspekt sozialer Teilhabe auf. Die Versorgung von Familienangehörigen hängt heute in großen Teilen vom Aufenthaltsstatus der MigrantInnen ab (vgl. Heyer 2012a, S. 61). Die Ehefrauen, -männer und Kinder Undokumentierter können nach dieser Logik nicht mit der Unterstützung durch die staatlichen Sicherungssysteme rechnen. Die Folgen dieser Politik sind, besonders im Hinblick auf die Kinder, eine drohende soziale Isolation durch fehlende Betreuungsmöglichkeiten und Perspektivlosigkeit durch den Ausschluss von Bildung und Ausbildung (vgl. Rodríguez 2008, S. XVI). Daniel Groody fasst die prekäre soziale Lage mit dem Begriff „brokenness“ zusammen (Groody 2008, S. 310).

Konkrete Handlungsoptionen für kirchliche Akteure bestehen zunächst vor allem in der Substituierung der sozialen Grundversorgung für die davon ausgeschlossenen MigrantInnen. So bieten kirchliche NGOs unabhängig vom Aufenthaltsstatus medizinische Versorgung an, machen Bildungs- und Freizeitangebote für Kinder und Jugendliche und sind sogar in der Rechtsberatung von undokumentierten ArbeitnehmerInnen tätig. Besonders für

³¹William O’Neill und William Spohn argumentieren, dass angesichts der weltweiten existenzbedrohenden Unterentwicklung und der daraus resultierenden großen Migrationsbewegungen die Unterscheidung zwischen politisch, ethnisch oder religiös Verfolgten und Wirtschaftsflüchtlingen nicht mehr aufrecht erhalten werden kann (vgl. O’Neill und Spohn 1998, S. 86–88).

die Kinder und die nicht arbeitenden PartnerInnen der EinwanderInnen sind diese Angebote oft die einzige Form der Unterstützung. Diese Arbeit kirchlicher Akteure wird, wie Susanna Snyder berichtet, auch von der umgebenden Gesellschaft honoriert, da Freiwillige und SpenderInnen Aufwand und Kosten dieser sonst staatlichen Unterstützungsleistungen tragen. Kirchen werden als „religious and social service providers“ („Strangers No Longer“, Nr. 4) wahrgenommen, eine Sicht, die auch die US-amerikanischen Bischöfe in *Strangers No Longer* befördern. Diese Sicht bedingt auch die Entstehung von public-private Partnerschaften in denen der Staat Aufgaben, etwa den Sprachunterricht für (dokumentierte) MigrantInnen, an kirchliche Organisationen überträgt (vgl. Gerschutz und Lorentzen 2009, S. 140). Ein darüber hinaus gehendes Engagement für eine rechtliche Garantie solcher Unterstützungsleistungen wird wiederum von Bevölkerung und Politik kritisch betrachtet (vgl. Snyder 2012, S. 8f). Dabei kann gerade darin eine wichtige politische Aufgabe der Kirchen liegen.

Ökonomische Teilhabe

Hinsichtlich der Arbeitsverhältnisse zwischen den gerim und einheimischen ArbeitgeberInnen sprechen die alttestamentlichen Texte strenge Fürsorgevorschriften aus. Dagegen sind undokumentierte ArbeitsmigrantInnen heute vor allem der Willkür ihrer ArbeitgeberInnen ausgeliefert. Ihnen fehlt meist der Zugang zu Arbeits- und Rechtsschutz, aber auch zu beruflicher Weiterbildung (vgl. Battistella 2008, S. 178; vgl. Kerwin 2008, S. 197–199). Folge dieser Politik ist nicht nur ein erhöhtes Verletzungs- und Todesrisiko,³² existenzgefährdend ist auch die Entlohnung unterhalb gewerkschaftlich ausgehandelter Lohnuntergrenzen oder die Lohnvorenthaltung vor allem für jene, die sich bereits mit ihrer Reise nach Deutschland oder in die USA verschuldet haben oder die ihre Familien in der Heimat versorgen müssen (vgl. Heyer 2012b, S. 189).³³

Eine wesentliche Ursache für eine solche rechtliche Schutzlosigkeit liegt im fehlenden politischen Bewusstsein der staatlichen Gemeinschaft für

³²Daniel Groody weist für die USA darauf hin, dass zu dem um etwa 80 Prozent erhöhten Todesrisiko der undokumentierten ArbeitsmigrantInnen in informellen Beschäftigungsverhältnissen noch das Risiko des Grenzübertritts hinzukommt (vgl. Groody 2008, S. 309).

³³Auf die mit der Verschuldung verbundene Problematik des „human trafficking“ macht Mary DeLorey aufmerksam (vgl. DeLorey 2009, S. 49; vgl. DeLorey 2010, S. 235).

die globalen Dynamiken der Arbeitsmigration und ihre oft wirtschaftlichen Ursachen. Insbesondere fehlt eine Anerkennung der Push- und Pull-Faktoren hinter der Arbeitsmigration. Für viele Eingewanderte bedeutet Arbeit nämlich nicht nur Lohn, sondern den Wiedergewinn von wirtschaftlicher Unabhängigkeit und Selbstbestimmung (vgl. Heyer 2012a, S. 13; vgl. mit Bezug auf die besondere Rolle von Frauen in Migrationssituationen Heimbach-Steins 2010a, S. 192). Indem die restriktive Visa-Politik diese Realität nicht reflektiert, bleibt für viele MigrantInnen nur die undokumentierte Einwanderung und die potentiell ausbeuterische Beschäftigung im informellen Arbeitsmarkt. Kristin Heyer und Gioacchino Campese bezeichnen es mit Blick auf die Situation in den USA als strukturelles Unrecht, „structural sin“, dass, ungeachtet des Bedarfs an Arbeitskräften, die Visa-Politik der Vereinigten Staaten ArbeiterInnen in undokumentierte Beschäftigungsverhältnisse drängt, von denen wiederum zahlreiche amerikanische Wirtschaftsunternehmen unter Umgehung von Lohn- und Arbeitsschutzstandards profitieren (vgl. Heyer 2012a, S. 37–41; vgl. Campese 2008, S. 285; 288).

Während die Handlungsoptionen der Kirche im direkten Kontakt mit den Betroffenen meist auf die rechtliche Beratung beschränkt bleiben – beispielhaft sei hier das CLINIC-Projekt zur Rechtsberatung genannt (vgl. Gerschutz und Lorentzen 2009, S. 129) – ergeben sich auf dem Feld der politischen Arbeit mehrere Ansätze zur Verbesserung der Lage der ArbeitsmigrantInnen. Sie lassen sich unter dem Recht, nicht auswandern zu müssen, aber auswandern zu können, zusammenfassen. Damit ist einerseits das Recht auf wirtschaftliche Entwicklung in der Heimat der MigrantInnen gemeint, das eine Intensivierung der Entwicklungszusammenarbeit zwischen den Herkunfts- und den Aufnahmeländern von MigrantInnen voraussetzt. Mit Blick auf die USA setzt sich *Strangers No Longer* für eine Weiterentwicklung des Freihandelsabkommens NAFTA ein und fordert Investitionen in die ländliche Entwicklung Lateinamerikas (vgl. „Strangers No Longer“, Nr. 60; vgl. DeLorey 2010, S. 239; vgl. Heyer 2012a, S. 10f). Andererseits ist mit dem Recht, auswandern zu können, eine Aufforderung an die politisch Verantwortlichen ausgesprochen, die Visa-Politik besser dem tatsächlichen Bedarf der einwandernden ArbeitnehmerInnen und ihrer ArbeitgeberInnen anzupassen. Dies gilt auch und gerade für den Dienstleistungssektor als wichtigem Arbeitsmarkt für MigrantInnen (vgl. „Strangers No Longer“, Nr. 68; vgl. Hoover 2008, S. 171). Ananda Rose stellt beispielhaft die Forderung der Arbeitgebervereinigung *Immigration Works USA* nach einem neuen

Gastarbeiterprogramm vor (vgl. Rose 2012, S. 119). Hinzu kommt die Forderung nach einer Verbesserung des Arbeitsschutzes auch für bisher undokumentierte ArbeitnehmerInnen (vgl. „Strangers No Longer“, Nr. 72; vgl. Battistella 2008, S. 184) sowie nach gewerkschaftlicher Vertretung ihrer Interessen. Marianne Heimbach-Steins zitiert zu diesem Thema die indische Gewerkschaftsaktivistin Renana Jhabvala, nach der nur gewerkschaftliche Vertretung vor Ausbeutung und Lohndruck schützt (vgl. Heimbach-Steins 2010a, S. 199).

Kulturelle und religiöse Teilhabe

Für die Autoren des Alten und Neuen Testaments gehörte die Teilnahme am religiösen Leben untrennbar zur Teilhabe am Leben der Gemeinschaft. In modernen Gesellschaften ist allerdings zwischen dem religiösen Leben in einzelnen Gemeinschaften und der Teilhabe am kulturellen Leben der Gesellschaft zu unterscheiden. Was die Teilhabe am kulturellen Leben der Gesellschaft anbetrifft, sind EinwanderInnen aus anderen Kulturkreisen oft marginalisiert. Das betrifft nicht nur Undokumentierte in Deutschland, sondern trotz ihrer großen Zahl auch Menschen aus Mexiko und den Staaten Lateinamerikas in den USA. Dies liegt vor allem an den widerstreitenden Konzeptionen kultureller Integration, die sich in der öffentlichen Diskussion zwischen den Extremen von Assimilation und Multikulturalismus bewegen (vgl. Gerschutz und Lorentzen 2009, S. 125; vgl. Heimbach-Steins 2007, S. 4). Eine besondere Herausforderung für EinwanderInnen aus einem anderen Kulturkreis ist zudem die beiderseitige Zugehörigkeit, das „double belonging“ (Castillo Guerra 2008, S. 248), zur alten und neuen Heimat zu verarbeiten.

Auch hinsichtlich der religiösen Teilhabe undokumentierter MigrantInnen stellt sich die Situation heute problematisch dar. Jacqueline Hagan stellt in ihrer Untersuchung in den USA fest, wie wichtig die eigenen religiösen Ressourcen für viele MigrantInnen aus Lateinamerika bei der Bewältigung der erfahrenen Entbehrungen sind und weist darauf hin, dass religiöse Gemeinschaften für viele die einzig vertraute Umgebung darstellen, in der sie Schutz, Information und Sozialkontakte finden (vgl. Hagan 2008, S. 4; 8–13). Dieses Bild lässt sich auch auf die Situation in Deutschland übertragen. Auf der anderen Seite erschweren die Unterschiede in der religiösen Praxis die Eingliederung in die neuen Gemeinden. Oscar Andrés Rodríguez beschreibt, dass viele EinwanderInnen sich von der Kirche in

ihrer neuen Heimat verlassen fühlen und ihr den Rücken kehren (vgl. Rodríguez 2008, S. XV).

Kulturelle und religiöse Integration sind ein zentrales Handlungsfeld der Kirche in der Unterstützung Undokumentierter. Ausgehend vom Gedanken der *convivencia*, wie ihn Raúl Fornet-Betancourt entwickelt, ist es Aufgabe der Kirche, einen Raum zu schaffen, in dem die Kultur der EinwanderInnen gewürdigt wird und ein gleichberechtigter Dialog zwischen den Kulturen stattfinden kann (vgl. Fornet-Betancourt 2008, S. 210; 220f; vgl. zur praktischen Umsetzung Castillo Guerra 2008, S. 258f). Motor dafür sind zum einen die persönlichen Begegnungen zwischen Gemeindemitgliedern und MigrantInnen. Zum anderen geht es um die Veränderung des politischen und gesellschaftlichen Diskurses. Schließlich begegnen Gesellschaften, wie das biblische Zeugnis Israels zeigt, in den EinwanderInnen ihrer eigenen Geschichte. Mehr noch, MigrantInnen fragen das gesellschaftliche Selbstbild, die „three projects of the dominant realities: monocultural, ethnocentric, and monolingual“ (Castillo Guerra 2008, S. 257), an. Hinsichtlich der religiösen Integration stellt sich für die Kirche eine doppelte Aufgabe. Einerseits muss sie sich selbst für diejenigen öffnen, die am Gemeindeleben teilnehmen wollen. Andererseits muss sie sowohl in den eigenen Gemeinden als auch in der Gesamtgesellschaft einen geschützten Raum eröffnen, an dem Dialog über die Religionsgrenzen hinweg erfolgen kann:

Whether it is hosting refugees or migrants in their homes, helping them settle in the community, [...] or integrating their own cultural practices into the local community's celebrations, a sense of welcome and hospitality is the first task of the church community in mission. (Bevans 2008, S. 95)

Rechtliche Teilhabe

Werden in den alttestamentlichen Texten die gerim noch in die Nähe der Schutzvorschriften für Witwen und Waisen gestellt, trennt der moderne Staat strikt zwischen BürgerInnen und Nicht-BürgerInnen. Letzteren bleibt nicht nur die politische Willensbildung verschlossen, sondern – ausgenommen des basalen über Verfassung und Grundgesetz garantierten menschenrechtlichen Schutzes – auch die Sicherung ihrer Rechte durch die Rechtsprechung. William O'Neill und William Spohn machen, ausgehend von der US-amerikanischen Diskussion, zwei unterschiedliche politische Theorien hinter dieser Trennung zwischen „innen“ und „außen“ aus: Der

politische Liberalismus sieht den Staat als einen Zusammenschluss freier Individuen, die sich mit ihm einen Raum der Freiheit vor äußerer Bedrohung schaffen. Die staatliche Gewalt garantiert auf Basis der Verfassung eine Ordnung, in der allen Staatsbürgern und ihren Nachfahren die größtmögliche Freiheit von äußeren Einflüssen zukommt. Kommunitaristische Theorien betonen gegenüber dem Schutz des Individuums stärker den natürlichen, weil im Menschen als soziales Wesen angelegten, Zusammenhalt einer Gemeinschaft aus der sich schließlich ein Staat entwickelt. Aber auch in kommunitaristischen Staatstheorien sorgt die staatliche Gewalt dafür, dass die Gemeinschaft der StaatsbürgerInnen nach außen hin abgegrenzt bleibt (vgl. O'Neill und Spohn 1998, S. 91–93; 94–96). Politischer Liberalismus wie Kommunitarismus lokalisieren das Wohl einer Gesellschaft also grundsätzlich in der Freiheit der BürgerInnen und nicht in der Freiheit der nicht zum Staat gehörenden MigrantInnen.

Für diejenigen, die undokumentiert, also ohne die Billigung des Staates einwandern, hat diese Sicht drastische Konsequenzen. Erstens wird ihre Einreise als Angriff auf die innere Ordnung des Staates verstanden, was eine strafrechtliche Sanktionierung und die sofortige Rückführung rechtfertigt. Kirstin Heyer nennt als Beispiel dafür die „Operation Gatekeeper“ (vgl. Heyer 2012a, S. 9f). Da diese Praxis auch langjährig im Land Lebende trifft, beteiligen sich aus Sorge vor Verhaftung nur wenige MigrantInnen am öffentlichen Leben, schließlich müssen sie nicht nur eine Rückführung befürchten, ihnen bleiben nach einer Verurteilung auch alle legalen Einreisewege mit einem Visum auf lange Zeit verschlossen. Zweitens gelten die weitgehenden rechtlichen Garantien des Staates nicht für undokumentierte EinwanderInnen. Dies betrifft nicht nur die Rechtsbeihilfe im Falle eines Rückführungsverfahrens (vgl. Rose 2012, S. 19), sondern auch die täglichen Rechtsgeschäfte (vgl. Booth 1997, S. 278). William James Booth führt demgegenüber aber auch die gleich-berechtigende Seite der Rechtsprechung in Urteilen des Supreme Court an, wonach ein Ausschluss von Nicht-BürgerInnen, beispielsweise vom Bildungssystem, als gezielte Diskriminierung nicht gerechtfertigt ist (vgl. ebd., S. 274). Drittens schließlich setzen sich auch die kirchlichen Akteure, die sich um eine Unterstützung Undokumentierter bemühen, strafrechtlicher Verfolgung aus. So zeigen die Kontroverse um den *Beason-Hammon Taxpayer and Citizen Protection Act (HB 56)* in Alabama und das umstrittene Engagement der Organisation *No More Deaths*, welche Konsequenzen das Einwanderungsrecht auch für die engagierten StaatsbürgerInnen haben kann (vgl. Rose 2012, S. 66;

128f).³⁴ Dabei hält ein Teil der Gläubigen einen bewussten Rechtsbruch mit ihrer christlichen Überzeugung unvereinbar³⁵, während andere das Einwanderungsrecht mit der Argumentation des Thomas von Aquin, wonach menschliches Recht dem in der göttlichen Ordnung angelegten Wohl Aller dienen muss, als ungerechtes Recht ablehnen. Ananda Rose zitiert den Theologen Miguel De La Torre: „As Christians, we’re practicing our faith, and we’re detained for it in this country“ (ebd., S. 66).

Von den kirchlichen Akteuren wird in dieser Kontroverse erwartet, dass sie zuallererst Orientierung zwischen der unverlierbaren Würde der EinwanderInnen und ihren Rechten gegenüber dem Staat und der Souveränität des Staates über seine Grenzen bieten. Arash Abizadeh übersetzt diesen Ansatz in die Praxis, indem er fragt, ob die innere Ordnung des Staates durch die Einwanderung überhaupt bedroht ist und ob das Potential des Staates zur Aufnahme neuer Mitglieder wirklich so gering ist, wie es die geringe Anzahl der Visa und der schwierige Weg zur Staatsbürgerschaft nahelegen. Dabei sei sowohl das gesellschaftliche Integrationspotential als auch die Leistungsfähigkeit der Sozialsysteme wesentlich höher als allgemein angenommen. Zudem, so Abizadeh, stehe es Staaten, die nach innen die Freiheit und Gleichheit ihrer BürgerInnen propagieren, schlecht an, nach außen die Freizügigkeit von MigrantInnen, die unter der wachsenden weltweiten wirtschaftlichen Ungleichheit besonders leiden, durch eine restriktive Einwanderungsgesetzgebung zu beschneiden (vgl. Abizadeh 2010, S. 150; 152; 154). Dabei spielt auch eine zweite grundlegende Frage eine Rolle, in der sich die Kirche öffentlich positionieren muss. Sie betrifft den zukünftigen Status der EinwanderInnen und lässt eine Vielzahl von Antworten zu, von der sofortigen Garantie aller Bürgerrechte auch für undokumentiert Eingewanderte, über die langfristige Integration an deren Ende die Staats-

³⁴Die Kontroverse um die Gesetzesnovelle in Alabama entzündete sich vor allem an der Strafbarkeit humanitärer Hilfe für Undokumentierte. Eine Koalition aus episkopaler, methodistischer und römisch-katholischer Kirche klagte gegen das Gesetz, da es die Strafbarkeit der Unterstützung und Unterbringung von Personen, gegen die der Verdacht der unautorisierten Einwanderung bestehen könnte, vorsieht. Diese Strafandrohung stehe, so die Kläger, im Gegensatz zum durch die Verfassung garantierten Recht der Kirchen, ihre Religion frei auszuüben, also auch karitativ für alle Bedürftigen tätig zu sein, unabhängig von deren Aufenthaltsstatus (Parsley gegen Bentley (US District Court of Alabama, Case No. 5:11-cv-2736-slb)).

³⁵Zum „Glauben“ an die unbedingte Geltung der *Rule of Law* schreibt Kristin Heyer, dieser Glaube „lulls US Catholics [...] into a pathetic acquiescence“ (Heyer 2012a, S. 48).

bürgerschaft steht, bis hin zur Schaffung eines speziellen Status, nämlich dem der Wohnbürgerin (vgl. Becka 2010, S. 91f). Noch weitergehend kann gefragt werden, ob die Kirche als globale (Solidar-)Gemeinschaft, deren Gemeinwohlbegriff kein staatlicher, sondern ein weltweiter ist, zeigen kann, dass sich in einer globalisierten Welt eine neue Konzeption von Staatsbürgerschaft abseits des Nationalstaats und seiner Grenzen finden lassen kann (vgl. zum Begriff der Weltbürgerschaft Heimbach-Steins 2010b, S. 24).

Grenzen der Aufnahme

Engagement im Namen der Gastfreundschaft löst eine Diskussion innerhalb der Gesellschaft aus und trifft dabei auch auf ernst zu nehmende Widerstände. Ananda Rose benennt für die moderne amerikanische Gesellschaft vier Aspekte, die in der Diskussion um die negativen Seiten der Einwanderung immer wieder auftauchen und die erahnen lassen, wohin sich die öffentliche Debatte auch in Deutschland bewegen kann: Erstens die Angst der Bevölkerung vor Kriminalität, besonders angesichts des florierenden Drogenhandels über die US-mexikanische Grenze und den Übergriffen auf LandwirtInnen und GrenzbeamtInnen. Befördert wird diese Angst durch eine generalisierte Furcht vor terroristischer Bedrohung, die auch die tatsächlich daran uneteiligten lateinamerikanischer EinwanderInnen trifft. Zweitens die Angst vor dem Verlust des eigenen Arbeitsplatzes an schlechter entlohnte MigrantInnen. Insbesondere in Zeiten des wirtschaftlichen Abschwungs haben solche Ängste, wie der Blick in die Geschichte der Einwanderungspolitik zeigt, Konjunktur. Drittens die Sorge um die Belastbarkeit der sozialen Systeme angesichts der Versorgung Undokumentierter, die Krankenhäuser und Schulen nutzen. Hinter dieser Sorge steckt auch die Abwägung zwischen dem Beitrag der ArbeitsmigrantInnen zur Finanzierung des Sozialstaates, etwa über die Zahlung von Sozialversicherungsbeiträgen, und ihrer Nutzung dieser Ressourcen. Viertens fürchten EinwanderungsgegnerInnen den Verlust ihrer nationalen Kultur, etwa eines „American way of life“, gegenüber einer als fremd und nach außen abgeschottet wahrgenommenen Kultur der neu Zugezogenen (vgl. Rose 2012, S. 109; 115–118; 120; 123). Dabei richtet sich diese Angst weniger gegen einzelne Personen, sondern gegen eine anonyme als bedrohlich groß wahrgenommene Gruppe, vor deren Ansturm nur eine befestigte Grenze schützen kann. Eine Analyse der Diskussion in den USA zeigt: „Illegal immigration across the U.S.-Mexican border is often referred

to as a ‚flood‘ or an ‚invasion‘, while those crossing are frequently called ‚aliens‘ or even ‚barbarians‘“ (ebd., S. 114f).

Eine Aufgabe der Kirche kann es sein, mit BefürworterInnen wie GegnerInnen einer „gastfreundlichen“ Einwanderungsreform im Gespräch zu bleiben und dadurch einen gesamtgesellschaftlichen Konsultationsprozess anzuregen, wie es beispielsweise die Organisation *Humane Borders*, die mit allen Interessengruppen im Diskurs steht, vormacht. Wichtig ist es dabei, dass die Kirche den an den Entscheidungen um das Einwanderungsrecht Beteiligten die komplexe Realität in den von Einwanderung besonders betroffenen Regionen kommuniziert. Gerade die Erfahrung vor Ort schützt nämlich vor gefährlichen Vereinfachungen in der Diskussion, die entweder „amnesty“ oder „deportation“ heißen. Aber auch auf Seiten der kirchlichen Akteure müssen, so Christine Pohl, die Grenzen der Gastfreundschaft thematisiert werden. Sowohl die finanziellen und personellen, als auch die kulturellen Ressourcen eines Staates und einzelner, engagierter Organisationen können angesichts einer großen Zahl bedürftiger MigrantInnen und ihrem Wunsch nach Versorgung und Aufnahme in die Gemeinschaft an ihre Grenzen kommen (vgl. Pohl 2006, S. 94–99). Auf dieser Basis ließe sich auch sozialetisch verantwortet von den Grenzen der Aufnahmefähigkeit eines Gemeinwesens sprechen, auch wenn die Leistungsfähigkeit moderner, westlicher Staaten bislang nicht an ihre Grenzen gekommen sein dürfte.

1.6 Forschungsfragen: Themen, Strategien und Argumente kirchlicher Politikarbeit

Der zusammenfassende Blick auf den biblischen Befund und die sozialetische Reflexion macht deutlich, dass die katholische Kirche bereits aus ihrer eigenen Glaubensgeschichte Ressourcen zur Deutung von Fremdheitserfahrungen und zur Verhandlung des Themas Integration bereitstellen kann. Vor diesem Hintergrund müssen kirchliche Akteure in der Politik Wege suchen, die der Forderung nach Teilhabe gerecht werden und zugleich die komplexe Realität des modernen Nationalstaats berücksichtigen. In diesem letzten Abschnitt des ersten Kapitels sollen nun Forschungsfragen formuliert und erste Ausblicke auf das Forschungsdesign gegeben werden, um aus der Praxis kirchlicher Akteure heraus eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die Kirche ihre anwaltschaftliche Politikarbeit für Undokumentierte konkret ausgestaltet.

Drei Forschungsfragen

Die theoretische Beschäftigung mit dem kirchlichen Lobbying lässt bereits erahnen, dass die katholische Kirche ein prominenter und thematisch vielfältiger Akteur in der Migrationspolitik ist. Was fehlt, ist eine detaillierte Analyse der tatsächlichen Arbeit mit politischen EntscheidungsträgerInnen und der Öffentlichkeit. Diese Lücke möchte die vorliegende Studie in Zusammenarbeit mit kirchlichen Partner schließen. Für die USA bietet sich eine Anfrage direkt bei den Migration and Refugee Services der US-Bischofskonferenz in Washington, DC an. In Deutschland führt der Weg über das Forum Leben in der Illegalität, an dem die Deutsche Bischofskonferenz beteiligt ist. Ergänzend kommt mit der Kino Border Initiative eine Organisation, die an der Grenze vor Ort tätig ist und gleichzeitig mit dem Jesuiten Flüchtlingsdienst USA verbunden ist, zu Wort. Drei Fragen leiten die Forschung:

1. Welche *Themen* schneiden die MitarbeiterInnen der Kirche an, wenn sie in der Politik und gegenüber der Bevölkerung über undokumentierte Migration sprechen?
2. Welche *Strategien* wenden sie an, um politische Veränderung zu erreichen?
3. Auf welche *Argumente* stützen sie sich, um die Haltung der Kirche zur Migrationsfrage zu rechtfertigen?

AdressatInnen dieser Fragen sind die bei den Bischofskonferenzen und den untersuchten Organisationen beschäftigten PolitikerInnen. Diese in der Politik tätigen Frauen und Männer sollen zuerst zu Wort kommen, ihre Arbeitsrealität soll erhellt, ihr Praxiswissen erfasst und in ein kritisches Verhältnis zur obigen theoretischen Beschäftigung mit dem katholischen Lobbying und der theologischen Bearbeitung des Themas undokumentierte Migration gestellt werden.

Qualitatives Forschungsdesign

Um mit katholischen Politikprofis systematisch über ihr Praxiswissen ins Gespräch zu kommen und das Gehörte zu ordnen, bieten sich Methoden aus der qualitativen Sozialforschung an. Was qualitatives Forschen grundlegend ausmacht, beschreiben Christian Scharen und Aana Marie Vigen in ihrem

Sammelband zu Ethnographie und Theologie. Solche Forschung ist demnach *erstens*

a process of attentive study of, and learning from, people [...] in particular times and places in order to understand how they make meaning (cultural, religious, ethical) [...]. The aim is to understand what God, human relationships, and the world look like from their perspective – to take them seriously as a source of wisdom and to de-center our own assumptions and evaluations. (Scharen und Vigen 2011, S. 16)

Die ForscherInnen versuchen in die Erfahrungswelten von Personen und Gruppen einzutauchen, ganz gleich ob es sich dabei um die sonntäglichen Feiern einer Kirchengemeinde, den Berufsalltag junger PastorInnen (Beispiele in ebd.) oder die Arbeitswelt katholischer InteressenvertreterInnen handelt.³⁶

Zweitens ist solche Forschung methodengeleitet: „Ethnographers draw upon multiple research tools in their work (e.g. participant observation, focus groups, individual interviews, extended immersion within a particular culture or community)“ (ebd., S. 17). Im Gegensatz zu quantitativen Ansätzen, die vor allem durch das Instrument des standardisierten Fragebogens große Personengruppen erfassen, zum Beispiel der *Bertelsmann Religionsmonitor*, geht qualitative Forschung meist in Form von Leitfadeninterviews und offenen Fragen bei einer kleinen Gruppe von Befragten in die Tiefe.³⁷

Ausblick auf das folgende Kapitel

Die Breite der oben gestellten Fragen und der Anspruch, mittels eines qualitativen Forschungsdesigns das Praxiswissen der katholischen Akteure zu erfassen, stellen hohe Anforderungen an die im folgenden Kapitel zu klärende Methode. Das konkrete Forschungsdesign wird nämlich zeigen müssen, wie sich ein strukturierter Überblick über das komplexe Feld des katholischen Migrationslobbyings gewinnen lässt. Dabei ist gleichzeitig

³⁶Ein Beispiel aus der Migrationsforschung macht die Bandbreite des qualitativen Ansatzes deutlich: Ananda Rose untersuchte 2012 unterschiedliche religiöse und säkulare Gruppen entlang der US-mexikanischen Grenze. Dabei sammelte die Autorin die Geschichten der an der Grenze Engagierten, gleich ob es sich dabei um die Schwestern einer Suppenküche oder um Mitglieder einer Bürgerwehr handelte (vgl. Rose 2012, S. 8f).

³⁷Eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Unterschieden quantitativer, qualitativer Forschung und Mixed-Methods Ansätzen findet sich beispielsweise bei Przyborski und Wohlrab-Saar (2010), Flick (2011a) und Kruse (2014).

Offenheit wichtig, um die GesprächspartnerInnen nicht von vornherein in die Muster, die sich in der theoretischen Beschäftigung mit der Rolle der Kirche in der Politik gezeigt haben, einzuordnen, ihnen in den Gesprächen einen Raum zur Reflexion zu eröffnen und in der Analyse der Interviews sensibel für Neues und Ungewöhnliches zu sein.

Eine zweite Herausforderung liegt darin, zusätzlich zum thematischen Überblick eine spezifisch theologische Hermeneutik zu entwickeln, die hilft, den besonderen Anspruch und die Schwierigkeiten des katholischen Lobbyings herauszuarbeiten. Dabei gilt meine Aufmerksamkeit sowohl dem Selbstverständnis „Stimme der Stimmlosen“ zu sein als auch der Tatsache, dass die katholische Kirche sich über Jahrzehnte im Politikbetrieb etabliert hat. Kirche steht damit zwischen der prophetischen Anwaltschaft für die Betroffenen und den strukturellen Zwängen des professionalisierten Politikbetriebs.

Drittens schließlich wird aus methodologischer Perspektive zu zeigen sein, was die Arbeit mit den Methoden der qualitativen Sozialforschung für die Theologie einträgt und wie es möglich ist, die Ergebnisse der Studie theologisch fruchtbar zu machen.

2 Methode: Eine theologisch ertragreiche Methode im Dialog mit der Sozialforschung

I believe it is in our nature to explore, to reach out into the unknown. The only true failure would be not to explore at all.

Ernest Shackleton

Die Bandbreite soziologischer und theologischer Literatur im vorangegangenen Kapitel macht deutlich, dass sich eine Untersuchung katholischen Lobbyings nicht nur aus dem Werkzeugkasten der Sozialwissenschaften bedienen kann, sondern daneben ein spezifisch theologisches Profil verfolgen muss, um die komplexe Realität kirchlicher Politikarbeit zu erfassen. Auf dieser Basis führt das folgende Kapitel zu Methodologie und Methode, zur Auseinandersetzung mit dem theoretischen Hintergrund und dem praktischen Einsatz qualitativer Werkzeuge in drei Schritten in das Forschungsdesign der Arbeit ein. Am Anfang steht eine grundlegende Verhältnisbestimmung. Ich zeichne nach, wie sich die Theologie mit ihrer eigenen Forschungstradition der qualitativen Sozialforschung angenähert hat und welche neuen Perspektiven diese interdisziplinäre Zusammenarbeit einträgt. Die Wechselseitigkeit des gemeinsamen Forschens wird besonders für eine Theologie wichtig, die sich im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Eigengesetzlichkeit der irdischen Wirklichkeiten einlässt und zugleich die Rückbindung alles Geschaffenen an Gott mit bedenkt (*Gaudium et Spes* 36) In einem zweiten Schritt stelle ich meine Forschungsmethoden, den Interviewprozess und die Auswertungsschritte vor. Für mich ist die Analyse qualitativer Daten kein linear voranschreitender Prozess, vielmehr können sich die Auswertungsmethoden unter dem Eindruck der Interviewdaten verändern. Der dritte Schritt schließlich führt eine spezifisch theologische „Brille“ ein, mit der ich auf das Material blicke. Dabei wird deutlich, dass sich die Rolle kirchlicher Akteure in der Politik zwischen den analytischen Kategorien Professionalität und Prophetie bewegt.

2.1 Das Verhältnis von Theologie und qualitativer Sozialforschung

Die Annäherung von Theologie und Sozialwissenschaften kann auf eine lange Geschichte zurückblicken, die bis zu den Anfängen der Soziologie als eigenständige Wissenschaft am Beginn des 20. Jahrhunderts reicht. Für die empirische Auseinandersetzung mit dem Phänomen Religion ließe sich der geschichtliche Vergleich sogar noch weiter ziehen, berücksichtigt man Religionsgeschichte, Religionsethnologie und Religionspsychologie als Vorläufer der Religionssoziologie (vgl. Gabriel und Reuter 2004, S. 12f; 15). Für die Annäherung der Theologie an die qualitative Sozialforschung ist in diesem Zusammenhang besonders die jüngste Geschichte der beiden Wissenschaften wichtig. Es entsteht spätestens in den 70er Jahren ein verändertes Verständnis von Empirie, das Matthias Möhring-Hesse in seinem Beitrag zum Verhältnis von Theologie, genauer Sozialethik, und Empirie beschreibt: Empirie ist für die Sozialethik demnach keine von den Sozialwissenschaften erhobene „Tatsache“ mehr, sondern im Sinne eines konstruktivistischen Paradigmas „eine hergestellte Wirklichkeit [...] – eine Wirklichkeit also, die durch Vermittlungsbemühungen ‚gemacht‘ [...] wird“ (Möhring-Hesse 2014, S. 57). Damit ist der Weg frei für eine Theologie, die sich der Methoden der Soziologie kritisch bedienen kann, und das heißt

[a]uch wenn sie sich ihre Wirklichkeit zu einem großen Teil aus sozialwissenschaftlicher Forschung aneignet, wird diese Wirklichkeit zu ihrer eigenen „Sache“. Für sie muss man innerhalb des eigenen Fachs, wie auch außerhalb, zumal gegenüber den ursprünglichen „Produzenten“ dieser Wirklichkeit mit hinreichend guten Gründen einstehen – und d. h. in der Regel mit einer hinreichend guten Rechtfertigung der dieser Wirklichkeitskonstruktion zugrunde liegenden Verfahren. (ebd., S. 52)

Diesen emanzipierten Umgang der Theologie mit den Erkenntnissen und den Werkzeugen der Sozialforschung, im Speziellen der qualitativen Forschungstradition, möchte ich anhand der Diskussion in der Pastoraltheologie aufzeigen. Ich beziehe mich dabei vor allem auf die amerikanische Fachtradition. Ich tue dies erstens, weil im US-amerikanischen Diskurs auch viele der im Einleitungskapitel versammelten AutorInnen beheimatet sind, zweitens weil ich selbst in dieser Forschungstradition an der Universität von Austin in Texas für die vorliegende Studie beraten wurde und drittens weil ich die amerikanische Debatte auch für den deutschen

Diskurs fruchtbar machen möchte.¹ Deshalb werde ich in einem knappen geschichtlichen Überblick zunächst zeigen, welche Veränderungsprozesse ausgelöst wurden, als TheologInnen begannen qualitativ zu forschen. Es findet nämlich eine wechselseitig kritische und fruchtbare Debatte statt: Auf der einen Seite kritisieren TheologInnen die erkenntnistheoretischen Verkürzungen, die bei der Beschreibung des Phänomens Religion durch die Sozialwissenschaften drohen. Auf der anderen Seite erkennen TheologInnen ihren eigenen blinden Fleck, wenn sie über die Welt als „locus theologicus“ sprechen, ohne auf die Methoden der Sozialwissenschaften zurückzugreifen, um sich diesem Erkenntnisort zu nähern. In einem zweiten Schritt werde ich einen aktuellen Zugang aus der deutschen Diskussion einführen, der qualitative Sozialforschung und theologisches Erkenntnisinteresse verbindet und der für meine Arbeit wichtige Impulse liefert. Christian Bauer stellt in seiner „Leute-Theologie“ einen Ansatz vor, der das Reden und Handeln von Menschen an scheinbar Theologie-fremden Orten mit der Brille eines Theologen betrachtet. Der Gedanke, dass Alltagshandeln zur Quelle theologischer Innovation werden kann, ist für das Verständnis der katholischen Politikarbeit wichtig, bewahrt er doch davor, allein nach spezifisch Theologischem Ausschau zu halten und stattdessen ermutigt, dem Reden und Handeln der GesprächspartnerInnen Priorität einzuräumen und erst in einem zweiten Schritt die Theologie ins Spiel zu bringen.

2.1.1 Geschichte, Stolpersteine und Erträge qualitativer Methoden in der Theologie

Dass qualitative Methoden innerhalb der Theologie überhaupt salonfähig wurden, ist eine relativ junge Entwicklung. Die methodengeleitete Auseinandersetzung mit anderen Erfahrungswelten als spezifischen *loci theologici* begann in der Theologie – folgt man der historischen Einführung von Eileen Campbell-Reed und Christian Scharen – erst in den frühen 1990er Jahren.² Don Browning kritisiert damals die nur scheinbare Objektivität

¹Aus der deutschen Diskussion heraus ließe sich ein ähnlicher Überblick anfertigen, beispielsweise mit Bezug auf Stephanie Klein (vgl. Klein 2005).

²Das hier zugrundeliegende Verständnis der *loci theologici* muss als eine Erweiterung der ursprünglichen Konzeption Melchior Canos gesehen werden. Canos für die katholische Theologie prägende Klassifizierung der theologischen Orte nennt die „menschliche Geschichte“ zwar unter den nicht der Theologie eigentümlichen *loci theologici ascripticii*, allerdings dienen diese Orte, folgt man der Einführung Max Secklers zu den *loci theologici* im Lexikon für Theologie und Kirche, vor allem dazu, einen „(geschichtlich-

sozialwissenschaftlicher Untersuchungen religiösen Gemeindelebens und plädierte für eine spezifisch theologische Perspektive. In seiner empirischen Theologie nutzt er die sozialwissenschaftlichen Forschungsmethoden, tut dies allerdings vor einem theologischen Horizont und im Hinblick auf spezifisch theologische Fragen (vgl. Campbell-Reed und Scharen 2013, S. 233f; vgl. Browning 1991). Eine parallele Entwicklung lässt sich auch in Europa feststellen. Johannes van der Ven und Hans-Günter Heimbrock durchdenken ebenfalls das Verhältnis von Theologie und Empirie neu: „Rather than giving over the empirical work to sociology, they variously develop critical hermeneutical frameworks similar to Browning formulating theological questions to frame the empirical research“ (Scharen und Vigen 2011, S. 237; vgl. Van der Ven 1990; vgl. Heimbrock 2011).

Einen zweiten Entwicklungsschub bekommt die theologische Reflexion mit der Arbeit von Elaine Graham und Bonnie Miller-McLemore. Statt wie Browning und andere auf qualitative Methoden zurückzugreifen, um aus der Praxis theologisch verwertbares Material zu filtern, betonen Graham und Miller-McLemore die besondere Dignität der Praxis. Elaine Graham schreibt dazu: „Theology now becomes not an abstract series of philosophical propositions, but a performative discipline, where knowledge and truth are only realizable in the pursuit of practical strategies and social relations“ (Graham 1996, S. 204). Die beiden Autorinnen sind darum bemüht, unter Zuhilfenahme der empirischen Sozialforschung auf die Situiertheit jeder Theologie und damit auch auf die Eingebundenheit der untersuchten Personen in familiäre, gesellschaftliche und professionelle Kontexte hinzuweisen.

Stolpersteine für qualitativ arbeitende TheologInnen

Trotz der beschriebenen Entwicklungsgeschichte stößt die Verwendung qualitativer Methoden durch die Theologie auch heute noch bisweilen auf Unbehagen. Scharen und Vigen beschreiben in ihrem Sammelband eine wechselseitige Skepsis: Von Seiten der SozialwissenschaftlerInnen sehen sich TheologInnen, die Interviews führen und Beobachtungsprotokolle analysieren, dem Vorwurf ausgesetzt, mit ihrer fachspezifischen „Brille“ Daten

positive[n]) Autoritätsbeweis für theol[ogische] Lehrsätze zu führen.“ (Seckler 1997, Sp. 1016) Sie sind also Mittel der Beweisführung, etwa der Vernunftgemäßheit von Glaubenssätzen. Im dieser Studie zugrundeliegenden Verständnis sind die menschlichen Erfahrungswelten dagegen Quelle genuin neuer Erkenntnis.

voreilig in theologische Begründungsmuster zu pressen: „Sociologists [...] emphasize the central tasks of in-depth, accurate observation and reporting [...]. The aim is decidedly *not* to over-interpret or issue claims of ‚ultimate meaning‘ or what ‚ought to be‘“ (Scharen und Vigen 2011, S. 60). TheologInnen wiederum fragen ihre sozialwissenschaftlich, insbesondere qualitativ arbeitenden KollegInnen an, ob nicht die Betonung des Partikularen den Blick auf das große Ganze verstellt, die Empirie nicht die theologische Reflexion verwässert: „[They] want to safeguard the purity and preeminence of traditional theological sources and methods from the ‚muddiness‘ of secular, experiential modes of inquiry“ (ebd., S. 60). Beide Anfragen sind ernstzunehmen. Gegenüber einer Überinterpretation, wie sie im Übrigen auch durch SozialwissenschaftlerInnen vorkommen kann, bieten die Gütekriterien für qualitative Forschung, insbesondere die detaillierte Darstellung und Begründung des Forschungsdesigns, eine erste Absicherung. Wesentlich schwerer wiegt jedoch der Vorwurf, dass die qualitativ untersuchte Erfahrungswirklichkeit als Quelle für die theologische Arbeit zumindest ungewohnt, wenn nicht gar wesensfremd sei. Jedenfalls umfasst die theologische Ausbildung heute zwar immer ein abstraktes Sprechen über den Menschen und seine Erfahrungswirklichkeit, in den seltensten Fällen aber konkrete Interview- oder Beobachtungstechniken.³

Ertrag qualitativer Methoden für die Theologie

In dieser Leerstelle liegt zugleich die Frage nach dem Ertrag qualitativer Studien für die Theologie. Scharen und Vigen machen als Antwort auf die gerade beschriebene Situation drei Beobachtungen: Erstens machen sie die Kategorie der Erfahrung für beide Gruppen, sozialwissenschaftlich und nicht sozialwissenschaftlich arbeitende TheologInnen, stark. Sie stellen fest, dass menschliche Erfahrung viele Dimensionen umfasst, auch solche, die der Theologie nicht fremd sind, wie beispielsweise die geronnenen Erfahrungen ganzer Gruppen in religiösen Texten, Erzählungen und Glaubensbekenntnissen (vgl. ebd., S. 62f). Demnach arbeiten TheologInnen, die mit qualitativen Methoden Prozesse in Gemeinden untersuchen, ebenso mit Erfahrungen wie ihre KollegInnen, die sich mit den historischen Zeugnissen christlicher Gemeinden auseinandersetzen.

³Wenn die qualitative Sozialforschung nicht sogar gänzlich im universitären Lehrplan fehlt, wie es Möhring-Hesse beschreibt (vgl. Möhring-Hesse 2014, S. 41).

Zweitens eignen sich Scharen und Vigen bei Mary McClintock Fulkerson ein dialogisches Selbstverständnis von Theologie als ständige produktive Auseinandersetzung mit der Welt an:

Theological reflection is not a linear form of reflection that starts with a correct doctrine (or a „worldly“ insight) and then proceeds to analyze a situation; rather it is a situational, ongoing, never-finished dialectical process where past and present ever converge in new ways. (Fulkerson 2007, S. 234; vgl. Scharen und Vigen 2011, S. 74)

Diese Theologie vollzieht eine grundlegende Wende, von der Praxis als bloßer Explikation des grundlegend schon immer Gewussten hin zur Erfahrungswirklichkeit als eigenem Ort der Theologie. Dadurch bekommen auch die jeweiligen InterviewpartnerInnen eine besondere Dignität, indem sie als praktisch Theologietreibende ernst genommen werden.

Drittens stellen die Autoren die „Gretchenfrage“ nach der gesellschaftlichen Relevanz theologischer Einsichten:

If we want to write about AIDS prevention, end of life care, sexual ethics, economic ethics, bioethics, ecological ethics, democracy and capitalism, poverty, or the prison industrial complex, and produce work that speaks meaningfully to these situations, we have to work with all of the pertinent data. And doing so may very likely mean talking with people or observing groups at work who deal daily with these issues. (Scharen und Vigen 2011, S. 74)

Theologische Arbeit soll demnach nicht nur ihren Ausgangspunkt in der Praxis suchen, sondern auch wieder in den Arbeitsalltag der untersuchten Akteure zurückwirken. Qualitative Sozialforschung gibt der Theologie also nicht nur ein neues Set von Werkzeugen an die Hand, sondern eine neue Art, über die Welt und den Menschen darin nachzudenken. Die Geschichte zeigt aber auch, dass qualitative Methoden nur dann die Theologie bereichern, wenn sie mit der theologischen Reflexion in ein Zwiegespräch treten und sie ergänzen. Sozialforschung ist kein Ersatz für Bibelhermeneutik oder systematische Reflexion, aber auch kein Stofflieferant zur Ausschmückung schon gefällter Urteile über die Lebenswelt.

2.1.2 Aktuelle Zugänge zum Verhältnis von Theologie und qualitativer Sozialforschung

Auf der Basis der genannten Anforderungen muss ein qualitatives Forschungsdesign heute darüber Auskunft geben, inwiefern es die Arbeit der

Interviewten als eigenständiges „Theologie-Treiben“ würdigt. Ein Ansatz dazu ist die „Leutetheologie“ Christian Bauers, der reflektiert, was es bedeutet, mit den GesprächspartnerInnen in einen Dialog zu treten und die eigene Theologie beziehungsweise die eigene Theoriebildung davon ausgehend zu betreiben. Die Voraussetzungen und Prämissen dieser Theologie möchte ich im Folgenden beschreiben.

Einführung in die Leutetheologie

In der deutschsprachigen pastoraltheologischen Literatur findet sich die Wertschätzung der Praxis durch die Mittel der empirischen Sozialforschung bereits reflektiert. Ich greife hier einen Aufsatz von Ottmar Fuchs als exemplarisch heraus. Darin stellt der Autor zu Beginn eine Kirchengemeinde, in der aus Mangel an priesterlichem Personal die sonntägliche Eucharistiefeier nach und nach durch einen Wortgottesdienst ersetzt wird, als fiktives Beispiel vor, an dem sich das kontrastive und kritische Verhältnis von Praxis und Tradition erschließen lässt. Zwei radikale Sichtweisen auf diese Realität bieten sich für Fuchs an. Entweder spricht man der Praxis jedes theologische Gewicht ab. Was im Gegensatz zu Tradition steht, muss sich „nach den verordneten Wahrheitsvorgaben verändern“ (Fuchs 2000, S. 193). Oder man spricht umgekehrt der Tradition jede Bedeutung für die gegenwärtige Praxis ab, wertet also die Praxis gegenüber der Tradition als gewichtiger. Dem gegenüber präferiert der Autor einen Mittelweg in dem Tradition und Praxis gleich ernst genommen werden. Er plädiert für „ein dialektisches (gleichberechtigtes) Verhältnis, was dazu führen müsste, in den entsprechenden theologischen Diskurs zwischen Situation und Tradition einzutreten, in dem beide sich bereichern und zu korrigieren vermögen“ (ebd., S. 193). Dann könnte die Praxis, statt das Überlieferte obsolet zu machen, der Theologie helfen, „neue Zugänge zu sehen und zu buchstabieren, in denen vergessene oder verfemte Inhalte virulent werden können“ (ebd., S. 209). Wie dieser Dialog im Konkreten aussehen müsste, erläutert Fuchs nicht, stattdessen hebt er das Beispiel auf eine andere Ebene und warnt davor, die theologische Tradition und die humanwissenschaftliche⁴ Erschließung der Praxis gegeneinander auszuspielen, die eine Wissenschaft also als Magd der anderen zu begreifen. Aus der Sicht der Theologie warnt er insbesondere vor einer „Kolonialisierung der Theologie

⁴Fuchs fasst darunter Soziologie, Psychologie und Pädagogik (vgl. Fuchs 2000, S. 196).

für empirische und soziologische Plausibilitäten“ (ebd., S. 203). Für das Verhältnis von Theologie und qualitativer Sozialforschung erweist sich diese von Fuchs beschriebene „Kolonialisierung“ als besonders problematisch. Wenn nämlich von den empirisch Forschenden das kritische Potential der Theologie gegenüber dem „sozial [E]ffektiven“ (ebd., S. 203) nicht mehr wahrgenommen wird, besteht die Gefahr, dass auch das kritische Potential der GesprächspartnerInnen aus der Praxis selbst übersehen wird. Dieses Problem scheint auch bei Fuchs auf, wenn er ein Beispiel anführt, in dem sich die Autoren einer Studie theologischer Begriffe zur Einordnung ihres empirischen Befundes bedienen: „Dabei werden die Variablen dieser Theologie nicht bei den Befragten selbst gesucht, sondern (abgesehen von einigen lehramtlichen Bezügen) den bekannteren Repräsentanten in der theologischen Literatur entnommen“ (ebd., S. 202).

Christian Bauers Leutetheologie

Christian Bauer führt dieses theologische Ernstnehmen der Praxis weiter und blickt auf alltägliche Situationen, in denen Menschen jenseits kirchlicher Kontexte Theologie treiben. In seinem Artikel zu einer *Schwachen Empirie*, einer *Ethnologie des Volkes Gottes*, geht er davon aus, dass viele Stimmen innerhalb und außerhalb der Kirche – Bauer hat ein umfassendes Verständnis des Volkes Gottes – nicht gehört werden. Die Aufgabe einer Empirischen Theologie sieht er darum im Hörbarmachen dieser Stimmen im Diskurs, im Sinne eines Empowerment, einer Ermächtigung „im Sinne der US-Bürgerrechtsbewegung [. . .]: Power to the people“ (Bauer 2013, S. 82). Die Voraussetzung und das Programm dieser sogenannten „Leutetheologie“⁵ umreißt der Autor in wenigen Sätzen:

⁵Bauer bezieht sich für den Begriff auf Matthias Sellmann und dessen pastoraltheologische Milieuforschung (vgl. Sellmann 2012).

In seiner eigenen Arbeit zum *Ortswechsel der Theologie* bei Marie Dominique Chenu benutzt Bauer den Begriff, um zu beschreiben, wie auf einem Kongress der Zeitschrift *Concilium* im Jahr 1970 die anwesenden Laien dagegen protestierten, dass ihnen von den OrganisatorInnen, im Gegensatz zu den FachtheologInnen, nur eine passive BeobachterInnenrolle zugedacht war. Diesen Protest nimmt Bauer als Zeitenwende in der Theologie wahr: „Man suchte nun an vielen Orten ein ‚besseres Gleichgewicht‘ zwischen professionell betriebener Fachtheologie und den kleinen Theologien des Alltags, die das übrige Volkes [sic!] Gottes von unten her betreibt. Der *Concilium*-Kongress war somit ein von seinen Organisatoren zunächst einmal gar nicht so gewolltes ‚Empowerment‘ des Volkes Gottes. [. . .] Es ist wie bei Michel Foucault. Unterworfenen

Die meisten Menschen sind nämlich „Theologen, ohne es zu wissen“, die sich in einer „Gesellschaft ohne Baldachin“ längst schon ihren eigenen Reim auf die großen Fragen des Lebens machen. Es geht um eine wertschätzende, wenn auch nicht kritiklose Wahrnehmung dieser impliziten Theologien einer „Religion der Sehnsucht“, die deren viele kleine Geschichten mit den großen Erzählungen von Schrift und Tradition verwebt. [...]

Konzilstheologisch gesprochen, bedeutet eine entsprechende Würdigung von kleinen Leutetheologien, neben dem „Licht des Evangeliums“ (GS 46) auch das „der menschlichen Erfahrung“ (GS 46) leuchten zu lassen. Und zwar im Sinne einer Fortsetzung des Evangeliums mitten im Alltag der eigenen Gegenwart. (ebd., S. 82)

Wie Fuchs ist es auch Bauer wichtig, nicht Praxis und Tradition beziehungsweise das Evangelium gegeneinander auszuspielen, sondern vielmehr einen „Mischdiskurs“ (ebd., S. 83) zu pflegen. Und auch Bauer greift die Diskussion um das Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften auf und fordert einen Diskurs auf Augenhöhe (vgl. ebd., S. 89). Wesentlich konkreter wird er dann allerdings, was die Methoden angeht, derer sich die Theologie bedienen soll. Bauer plädiert für eine methodische Viel-

Wissensformen begehren auf und fordern ein eigenes Mitspracherecht. Das Jahr 1970 ist so etwas wie ein ‚1968‘ der akademischen Theologie“ (Bauer 2010, S. 59).

Das Konzept eines durch die Erfahrungen der Glaubenden, aber auch der von Kirche und Glauben Fernstehenden, untermauerten „Ortswechsels“ der Theologie ist freilich nicht allein bei Christian Bauer zu finden. Exemplarisch sei hier Paul Zulehner genannt. Bereits im Jahr 1982 untersucht er unter dem Titel *Leutereigion*, „wie Religion und Leben der Leute miteinander in Beziehung stehen“ (Zulehner 1982, S. 54). Zulehner beschreibt am Beginn der Monographie sein anspruchsvolles Forschungsprogramm: Um nämlich herauszufinden, wie die Religion mit dem Leben der Leute zusammenhängt, „war es erforderlich, zu studieren, worin denn die Religion der Leute überhaupt besteht. Dies allein mit Hilfe religionswissenschaftlicher oder theologischer Handbücher zu klären, ist nicht besonders zielführend. Es interessiert ja nicht so sehr, was die Experten für Vorstellungen von der Religion der Leute haben, sondern wie die Menschen selbst ihre Religiosität/Religion darstellen“ (ebd., S. 54). Zulehner tut dies auf Basis einer Studie zur Religion im Leben der ÖsterreicherInnen. „Daten allein stellen aber nicht zufrieden. Sie verlangen nach einer Auseinandersetzung“ (ebd., S. 54). Der Autor liefert diese Auseinandersetzung mit den Studienergebnissen unter mehreren Gesichtspunkten, unter anderem auch zum Verhältnis von Religion und Politik im Leben der Befragten (vgl. ebd., S. 49–53). Ein aktuelleres Projekt Zulehners ist seine empirisch unterfütterte Studie *Der Reichtum der Kirche sind ihre Menschen* zum ehrenamtlichen Engagement von Pfarrgemeinderäten in Österreich (vgl. Zulehner 2010).

falt, die auch journalistische Methoden mit einbezieht (vgl. ebd., S. 93).⁶ Sozialwissenschaftlich begründet er diese Vielfalt mit dem Konzept der Triangulation und betont, dass viele Lebenssituationen zu komplex sind, als dass sie sich mit einem einzelnen methodischen Werkzeug analysieren ließen.⁷ Die *theologische* Begründung für eine solche methodische Vielfalt, die sich an den Bedürfnissen der untersuchten Praxis orientiert, geht für den Autor von der Ermutigung der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* aus, die für die Seelsorge eine Vielfalt der Zugänge einfordert (vgl. ebd., S. 90f). Auch die Orte, die loci, an denen Erfahrung gewonnen werden kann, und die Formen, in denen sich Erfahrung niederschlägt, sind vielfältig „bis hin zu den Graffiti einer deutschen Universitätsstadt oder einem zufällig in der Zeitung entdeckten Mauerbild eines Abrisshauses“ (ebd., S. 93). Zentral für die Leutetheologie ist allerdings nicht ihre methodische und örtliche Vielfalt, sondern die Rolle der Erfahrung. Stärker als Fuchs betont Bauer die besondere Dignität der Menschen und ihrer Praxis, deren Erfahrungen er – im Hinblick darauf, dass auch die biblischen Texte schriftgewordene menschliche Erfahrung sind – den „Ehrentitel‘ eines Evangeliums“ (ebd., S. 83) verleiht.

Die hier angestellten Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und qualitativer Sozialforschung zeigen, dass die Praxis aus unterschiedlichen Perspektiven und immer nur in Ausschnitten erfasst werden kann und dass gute Wissenschaft die Bedingungen, unter denen sie auf die Wirklichkeit blickt, offen legen muss. Ottmar Fuchs und Christian Bauer machen darüber hinaus auf die besondere theologische Dignität der Praxis aufmerksam und weisen darauf hin, dass im Dialog zwischen theologischen Inhalten und praktischen Erfahrungen Neues entstehen kann. Bauers „Leutetheologie“ bringt zusätzlich das Multiperspektivische und Prozesshafte der empirisch arbeitenden Theologie in Anschlag. Dass es tatsächlich fruchtbar sein kann, als Theologe mit einer „Schwachen Empirie“ im Feld Erfahrungen zu sammeln, zeigt Bauer an seinem eigenen Forschungsprojekt zu einer Gemeinde in Dortmund-Scharnhorst. Er beschreibt rückblickend die beiden Pole, um die sich auch die vorliegende Arbeit bewegt: „Empirische Feldpräsenz im ersten und theologische Distanznahme im zweiten Hauptteil der Untersu-

⁶In einem eigenen Abschnitt geht Bauer auf Robert Parks New Journalism und die Rolle der teilnehmenden Beobachterin/des teilnehmenden Beobachters ein (vgl. Bauer 2013, S. 97–101).

⁷Hier verweist Bauer auf Uwe Flicks Einführung in die Triangulation (vgl. Flick 2011b).

chung, wobei die Empirie des ersten Teils theologisch und die Theologie des zweiten Teils empirisch unterfangen ist“ (ebd., S. 110).

Anforderungen und Auftrag der Leutetheologie

Für die vorliegende Arbeit ergeben sich aus dem Forschungsprogramm der Leutetheologie mehrere Anforderungen, die ich bei der Auswahl der Analyse- und Erhebungsmethoden berücksichtigen möchte. Den Gedanken, möglichst „viele kleine Geschichten“ wahrzunehmen, nehme ich in der Erhebungsphase auf, indem ich ein dafür sensibles Interviewinstrument entwickle. Sowohl die Fragen im Leitfaden als auch die im folgenden Abschnitt beschriebene Mind-Map-Übung sollen den GesprächspartnerInnen das Gefühl geben, dass ich sie nicht als StichwortgeberInnen für mein Theologie-Treiben benutzen, sondern sie zur eigenständigen Reflexion anregen möchte.

Den Anspruch, die vielen kleinen Geschichten mit „großen Erzählungen“ zu verweben, werde ich in der Auswertungsphase einzuholen versuchen. Das Material soll nämlich nicht nur zusammenfassend geordnet werden, ich möchte auch zeigen, dass das Gesagte an zwei große theologische und soziologische „Erzählungen“ anschlussfähig ist: Zum einen an die Rede von der Prophetie, die in Schrift und Tradition immer wieder virulent wird, und zum anderen an die Erzählung der Professionalität, die eine Erzählung der funktional ausdifferenzierten Moderne ist. Darüber hinaus ist es mir wichtig, den Prozess des „Verwebens“ transparent zu machen, um jeden Eindruck von Abgeschlossenheit und Deutungshoheit zu vermeiden.⁸

Ebenfalls leitet diese Studie der Anspruch, die Dignität der Praxis ernst nehmen und sich ihr mit vielfältigen Methoden aus unterschiedlichen Perspektiven zu nähern. Es geht aus meiner Sicht darum, die Praxis zu umkreisen und immer wieder unterschiedliche Blickwinkel einzunehmen, um zu verhindern, dass die PraktikerInnen nur noch bestätigen, was die/der TheologIn oder die/der SoziologIn schon vorher herausgearbeitet hat. In diesem Sinne soll hier besonders in der Ergebnisdiskussion nicht einfach das in der Einleitung Beschriebene zum Lobbying und zur Migration wieder aufgegriffen und in der Praxis kontextualisiert werden. Vielmehr soll die Erfahrung der PraktikerInnen ein gänzlich neues, ungewöhnliches und innovatives Nachdenken über die Rolle katholischer Politikarbeit, nicht nur in der Einwanderungsfrage, anregen.

⁸Vergleiche Christian Bauer (2013, S. 93f) zur Subjektivitäts-Sensibilität qualitativer Methoden, beziehungsweise einer „Schwachen Empirie“.

Zuletzt schließlich erstreckt sich für mich der Anspruch Bauers auch auf die Zeit nach Beendigung der Analyse. Wünschenswert wäre eine Interaktion der Befragten mit der Analyse,⁹ wenigstens aber sollen die GesprächspartnerInnen die Ergebnisse der Studie in leicht verständlicher Form präsentiert bekommen, um nicht nur Wertschätzung auszudrücken, sondern auch einen weiteren Reflexionsprozess in Gang zu setzen.¹⁰

2.2 Methoden der Datenerhebung

Qualitative Forschungsdesigns sind nicht nur methodengeleitet, sie müssen wie andere Forschung auch angeben, wie die gewählten Methoden zum untersuchten Gegenstandsbereich passen und inwiefern sie Daten liefern, die der/dem Forschenden helfen, die Forschungsfragen zu klären (vgl. Richards 2009, S. 17–19). Der folgende Abschnitt zeichnet von der Erkundung des Forschungsfeldes, über die Erhebung von Interviewdaten, bis hin zur Sammlung weiteren Materials nach, wie ich mich mit den Methoden der qualitativen Sozialforschung der Welt katholischer PolitikerInnen genähert habe. Die Methoden der Analyse werden im darauf folgenden Abschnitt eingeführt.

2.2.1 Forschungsfeld und Fallauswahl

Politische Interessenvertretung für undokumentierte EinwanderInnen ist kein allein katholisches, kirchliches oder christliches Phänomen. Besonders in den Vereinigten Staaten setzen sich zahlreiche Nichtregierungsorganisationen – beispielhaft seien *No More Deaths* und *Humane Borders* genannt (für eine Beschreibung der Arbeit dieser Organisationen vgl. Rose 2012) – für Undokumentierte ein. Auch die hier im Fokus stehende Landschaft katholischer Organisationen ist vielfältig. So sind in Deutschland im Katholischen Forum Leben in der Illegalität unter anderem der *Malteser Hilfsdienst*, der *Jesuiten Flüchtlingsdienst Deutschland* und der *Deutsche*

⁹Vergleiche Ines Steinke (2007, S. 320) zum Gütekriterium der „kommunikativen Validierung“.

¹⁰Eine ausführlichere Version dieser Überlegungen zu meinem Verständnis von empirischer Theologie, mit besonderer Berücksichtigung des Empowerments der Befragten, findet sich in meinem Beitrag für die *Sektion Empirische Religionspädagogik* (vgl. Henkel 2016).

Caritasverband organisiert. Um einen Überblick über das Feld zu bekommen lehnt sich diese Studie an einen Vorschlag von Jan Kurse an, wonach die Forscherin/der Forscher die Heterogenität des von ihr/ihm untersuchten Feldes berücksichtigen soll (vgl. Kruse 2014, S. 245), und lässt Menschen aus drei unterschiedlichen Bereichen zu Wort kommen:

Bischofskonferenzen: Als erste Anlaufstelle bieten sich die Bischofskonferenzen der beiden Länder an, schließlich sind sie die prominentesten kirchlichen Ansprechpartner für die Bundespolitik in beiden Ländern. In den USA arbeitet die US-Bischofskonferenz in Washington, DC, in Deutschland ist die Deutsche Bischofskonferenz mit ihrem Sekretariat in Bonn und dem Katholischen Büro in Berlin vertreten (vgl. zum Vertretungsanspruch und zu den Katholischen Büros auf Bundes- und Länderebene in Deutschland Ganslmeier 2010). Da sich die vorliegende Studie auf das Thema undokumentierte Einwanderung beschränkt, kommen vor allem die MitarbeiterInnen in den dafür zuständigen Fachabteilungen als GesprächspartnerInnen in Frage. Bei der US-Bischofskonferenz ist dies das Büro für Migrations- und Flüchtlingsfragen (Migration and Refugee Services), das schwerpunktmäßig mit dem Thema Politikarbeit und undokumentierte Migration beschäftigt ist, bei der Deutschen Bischofskonferenz ist es das Referat für Migrationsfragen, das das Thema neben anderen Fragen bearbeitet und das gleichzeitig Mitglied im Katholischen Forum Leben in der Illegalität ist.

Die folgenden GesprächspartnerInnen sind bei der US-Bischofskonferenz tätig: Ann, Catherine, Carl, James und Timothy.¹¹ Bei der Deutschen Bischofskonferenz und beim Katholischen Büro arbeiten: Frau Dietrich, Herr Jung und Herr Maier.

¹¹Die Namen der InterviewpartnerInnen wurden pseudonymisiert. Für die amerikanischen Namen wurde der tatsächliche Vorname durch einen aus der Liste der 100 beliebtesten Vornamen der letzten 100 Jahre ersetzt. Diese wurden aus den Statistiken der US-amerikanischen Social Security Administration entnommen (ssa.gov/oact/babynames/decades/century.html). Bei den deutschen GesprächspartnerInnen wurden die Nachnamen durch die eine Auswahl aus der Liste der 100 häufigsten deutschen Familiennamen ersetzt (de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_häufigsten_Familiennamen_in_Deutschland). Mit dieser Unterscheidung versuche ich auch wiederzugeben, dass ich die amerikanischen GesprächspartnerInnen mit ihrem Vornamen, die deutschen dagegen mit ihrem Nachnamen angesprochen hatte.

Katholisches Forum Eine Besonderheit der migrationspolitischen Arbeit der Kirche in Deutschland ist das Katholische Forum Leben in der Illegalität, in dem sich die großen katholischen Wohlfahrtsverbände, die Bischofskonferenz und das Sekretariat der Bischöfe zusammengeschlossen haben, um das Thema undokumentierte Migration konzertiert zu bearbeiten. Eine Geschäftsführung in Berlin koordiniert die Arbeit des Forums und ist damit die erste Anlaufstelle, um die katholischen Akteure im Bereich undokumentierte Migration – sowohl die Bischofskonferenz als auch Organisationen, die sich vor Ort um Menschen in der „Illegalität“ kümmern – in Deutschland kennenzulernen.

Beim Forum und in den untersuchten Mitgliedsorganisationen des Forums, dem Jesuiten Flüchtlingsdienst Deutschland in Berlin und der *Malteser Migranten Medizin (MMM)* in Köln sind beschäftigt: Frau Horn und Herr Winkler (mit denen ich ein gemeinsames Interview führte), Herr Becker und Herr Huber.

Kino Border Initiative Da in den Vereinigten Staaten kein dem Forum ähnlicher Zusammenschluss von caritativen Organisationen und Bischofskonferenz besteht und da mit der US-mexikanischen Grenze ein Ort existiert, an dem die Problematik der undokumentierten Migration praktisch erlebbar wird, bietet sich der Besuch einer Organisation an, die sich, weit entfernt vom kirchlichen und politischen „Machtzentrum“, im direkten Kontakt mit den Betroffenen engagiert. Die Kino Border Initiative betreibt in der geteilten Stadt Nogales ein Büro im amerikanischen Teil der Stadt und eine Suppenküche sowie ein Haus für Frauen und Kinder auf der mexikanischen Seite der Grenze. Die meisten ihrer MitarbeiterInnen sind auch in die politische Arbeit und die Öffentlichkeitsarbeit involviert.

Bei der Kino Border Initiative habe ich interviewt: Elizabeth und Marie (mit ihnen führte ich ein gemeinsames Interview), Martha, Samuel, Paul und Wayne.

GesprächspartnerInnen und GatekeeperInnen

Um in den jeweiligen Organisationen GesprächspartnerInnen zu finden, bot sich das *Snowball Sampling* an. „[Es] orientiert sich [...] an den Beziehungen, die im Feld vorhanden sind: InterviewpartnerInnen empfehlen

andere Personen im Feld, mit denen sie in Kontakt stehen.“ (Przyborski und Wohlrab-Saar 2010, S. 180). Meinen AnsprechpartnerInnen in der jeweiligen Organisation kommt also eine besondere Rolle zu: als „GatekeeperInnen“ helfen sie mir, relevante GesprächspartnerInnen im noch unbekanntem Feld zu finden.¹² Bei den von mir untersuchten Organisationen benannte die Kontaktperson erste InterviewpartnerInnen, die dann wiederum ihrerseits KollegInnen empfahlen. Diese Empfehlungen wurden durch eigene Recherchen, zum Beispiel mit Hilfe des Organigramms der jeweiligen Organisation, ergänzt. Neben diesen gezielt nach Empfehlung und Funktion ausgewählten Interviewten ergaben sich durch den Aufenthalt im Feld auch informelle Kontakte zu MitarbeiterInnen in den Pausen, beim Kaffee oder beim Mittagessen. Da ich während meines Aufenthaltes in Washington in einem Haus der Karmeliten wohnte, konnte ich zwei weitere Interviews mit in der Migrationsdebatte engagierten Ordensbrüdern führen, die allerdings nicht Teil der Studie wurden. In der Praxis zeigt sich also, dass es weniger darum geht, eine repräsentative Auswahl vorab zu treffen, als vielmehr die Beziehungen im Feld bestmöglich zu nutzen.

ExpertInnen und Politikprofis

Bei der Suche nach geeigneten GesprächspartnerInnen waren für mich die Begriffe ExpertIn und Politikprofi leitend. Der Begriff ExpertIn kommt in der qualitativen Sozialforschung häufig vor, besonders im Zusammenhang mit dem ExpertInnen-Interview:

Das Spezifische dieses Interviewtypus ist weniger die methodische Form seiner Durchführung als vielmehr die Zielgruppe: nämlich Expert/inn/en – welche Personen immer das auch sein mögen.¹³ Diese stehen i.d.R. nicht vor dem Hintergrund eines sinnverstehenden Ansatzes als „ganze Person“ im Fokus des Forschungsinteresses. Vielmehr gelten sie im Rahmen eines informationsorientierten Ansatzes als Repräsentanten bzw. Repräsentantinnen für die Handlungsweisen, Sichtweisen und Wissenssysteme

¹²Allerdings können GatekeeperInnen auch eigene Interessen oder die Interessen ihrer Organisation bei der Benennung von InterviewpartnerInnen verfolgen (vgl. Kruse 2014, S. 255f).

¹³Dabei wird man ExpertIn nicht allein aufgrund der selbst wahrgenommenen Zuständigkeit für einen bestimmten Themenbereich, sondern auch, weil andere diese Rolle von außen zuschreiben, beispielsweise, indem PolitikerInnen oder Medienschaffende bestimmte Personen zu einem Thema befragen. Zur Selbst- und Fremdzuschreibung des ExpertInnenstatus siehe auch Kruse 2014, S. 175f.

einer bestimmten Expert/inn/en-Gruppe bzw. eines fachlichen Feldes [...]. Damit können viele Expert/inn/en-Interviews von ihrer Grundkonzeption wie das Einholen mündlicher Gutachten, Stellungnahmen oder Expertisen betrachtet werden. (Kruse 2014, S. 168f)

Mit Bezug auf die von Alexander Bogner und Wolfgang Menz entwickelte Typologie (vgl. Bogner und Menz 2009, S. 63–67) unterscheidet der hier zitierte Jan Kruse dann zwischen drei verschiedenen Funktionen des ExpertInneninterviews: ExpertenInneninterviews können erstens der Exploration, das heißt Erkundung, „in einem thematisch neuen oder unübersichtlichen Feld“ (ebd., S. 64) dienen. Zweitens bieten systematisierende ExpertInneninterviews eine möglichst umfassende und systematische Information über das Feld: „Im Mittelpunkt steht [...] nicht der Deutungscharakter von Expertenwissen, sondern dessen Aufklärungsfunktion im Hinblick auf die Forschungsfragestellung: Experten haben die Funktion einer Informationsquelle“ (ebd., S. 65). Drittens schließlich kann das ExpertInneninterview auch subjektiven Deutungen erfassen und verborgene Wissensbestände heben:

Ausgehend von der Vergleichbarkeit der Expertenäußerungen, die methodisch im Leitfaden und empirisch durch die gemeinsame organisatorisch-institutionelle Anbindung der Experten gesichert ist, wird eine theoretisch gehaltvolle Konzeptionalisierung von (impliziten) Wissensbeständen, Weltbildern und Routinen angestrebt, welche die Experten in ihrer Tätigkeit entwickeln und die konstitutiv sind für das Funktionieren von sozialen Systemen. (ebd., S. 66)

Für die vorliegende Studie sind alle drei Dimensionen wichtig: Da das katholische Lobbying im Blick auf meine Forschungsfragen bisher wenig beschrieben ist, dienen die Interviews zuallererst der Exploration und Systematisierung, um einen Einblick in die Funktionsweise katholischen Migrationslobbyings zu bekommen. Allerdings interessieren auch die subjektiven Deutungen der GesprächspartnerInnen, nicht zuletzt deshalb, weil ExpertInnen niemals neutrale InformationslieferantInnen sind und deshalb

auch und insbesondere bei eher „faktenorientierten“ Expert/inn/en-Interviews vertiefend auf Argumentations- und Legitimationsmuster, auf Werthaltungen, Motive und Deutungswissen, auf Habitus, [...] auf das fließende Verhältnis von Expert/inn/en-Status und Subjekthaftigkeit etc. geachtet werden muss. (Kruse 2014, S. 180)

Die subjektive Bewertungsdimension findet ihren Niederschlag im Interviewleitfaden, in dem die GesprächspartnerInnen immer wieder nach ihrer Deutung und Bewertung des Berichteten gefragt werden.

Gegenüber dem ExpertInnenbegriff ist der „Politikprofi“ nicht aus den Sozialwissenschaften entlehnt. Vielmehr orientiert er sich am in der Einleitung herausgearbeiteten Verständnis kirchlicher Politik als professionalisiertem Lobbying. Noch einmal pointiert fassen Anne Marie Cammisa und Paul Christopher Manuel diese Professionalisierung des kirchlichen Lobbyings in ihrer Analyse der katholischen Politikarbeit für eine Gesundheitsreform in den Vereinigten Staaten zusammen:

The bishops are like other interest groups, in a variety of ways. They have professional staff members who lobby in Washington, and they can sometimes deploy a bishop to put pressure on a member of Congress from his diocese. They have expertise in the provision of social services such as health care and welfare.¹⁴ (Cammisa und Manuel 2016, S. 23)

Auf dieser Grundlage bildet sich noch vor dem ersten Interview eine Erwartungshaltung, nämlich dass kirchliche PolitikerInnen ein hohes Maß an professionellem Wissen und Kompetenzen rund um das Thema Lobbying sowie um das Themenfeld Migration aufgebaut haben. Diese Expertise steht im Mittelpunkt der Interviews.

2.2.2 Das ExpertInneninterview als Erhebungsinstrument

ExpertInneninterviews sind in der qualitativen Sozialforschung ein gängiges Erhebungsinstrument. Einen Grund dafür liefern Michael Meuser und Ulrike Nagel in ihrer Einführung zum *Experteninterview* im *Wandel der Wissensproduktion*: „Angesichts der Unübersichtlichkeit der gesellschaftlichen Problemlagen“ (Meuser und Nagel 2009, S. 40) sind ExpertInnen im Zeitalter der Moderne wichtige Figuren geworden. Ihr Wissen gewinnen sie nicht nur explizit durch eine wissenschaftliche Ausbildung (vgl. ebd., S. 45), sondern auch implizit durch Erfahrung, Routinen und informelle Wege im Kontext der Organisation, für die sie tätig sind (vgl. ebd., S. 50). Zu den ExpertInnen gehört schließlich aus wissenssoziologischer Perspektive nicht nur ihr Wissen, sondern auch ihre Machtposition (vgl. Bogner und Menz 2009, S. 69), beispielsweise ihr Netzwerk oder ihr Zuständigkeitsbereich innerhalb einer Organisation. Dem gegenüber müssen die InterviewerInnen

¹⁴Professionalisierung spielt auch für das mediale Auftreten der Kirchen eine wichtige Rolle: „Wer seine Position im Diskurs und in einzelnen Themendebatten widergespiegelt finden will [. . .], der kann sich der Veränderungsdynamik des Mediensystems – der Professionalisierung, der Ökonomisierung, [. . .] – nicht oder nur sehr begrenzt entziehen“ (Könemann u. a. 2015, S. 58).

eine geeignete eigene Rolle finden. Sie müssen sich nicht nur im Klaren darüber sein, ob sie als Co-ExpertInnen, Laien, potentielle KritikerInnen oder als interessierte VertreterInnen aus einer „anderen Wissenskultur“ (ebd., S. 81) wahrgenommen werden möchten (vgl. ebd., S. 77–86), sondern auch ehrlich ihre eigene Position und ihr Forschungsinteresse gegenüber den GesprächspartnerInnen offenlegen (vgl. ebd., S. 91). Für die vorliegende Arbeit außerdem interessant ist die Definition der ExpertInnen im politischen Raum. Gabriele Abels und Maria Behrens sehen sie als „gut ausgebildete und statusbewusste Personen“ (Abels und Behrens 2009, S. 161), die sich gut selbst darstellen und das Interview strategisch lenken können. Zudem mischen sie oft ihre persönliche Meinung mit der offiziellen Politik (vgl. ebd., S. 161). Dem gegenüber kann die/der Forschende versuchen, genau die „Handlungsabläufe“ aufzudecken, die die politischen ExpertInnen verschleiern möchten (vgl. ebd., S. 175).

Der Interviewleitfaden

Um das Interview zu strukturieren, bietet sich aus dem qualitativen Methodenkasten der Interviewleitfaden an. Er orientiert sich an den Forschungsfragen, aber weder die Reihenfolge noch die genaue Formulierung der Fragen ist vorgegeben. Auch Nachfragen sind möglich (vgl. Gläser und Laudel 2009, S. 42). Im Idealfall stimuliert der Leitfaden eine Narration und lenkt sie in die Bahnen der Forschungsfragen (vgl. Trinczek 2009, S. 236).¹⁵ Der im Anhang abgedruckte Leitfaden dieser Arbeit basiert zum einen auf den drei Forschungsfragen nach Themen, Strategien und Argumenten als großen Strukturierungselementen, er lässt aber auch Raum für die Interviewten von konkreten Arbeitserfahrungen zu erzählen und ihr Handeln zu reflektieren. Aglaja Przyborski und Monika Wohlrab-Saar sprechen in ihrem Arbeitsbuch zur qualitativen Sozialforschung davon, dass das Interview nicht nur eine selbstläufige Darstellung des Sachverhalts durch die Interviewte/den Interviewten stimulieren soll, sondern sie/ihn auch zu einer ergänzenden Detaillierung und schließlich zur Theoretisierung des Gesagten anregen soll (vgl. Przyborski und Wohlrab-Saar 2010, S. 134–138, hier 138).

¹⁵Wobei das ExpertInneninterview gegenüber offeneren, nicht-standardisierten Interviewformen in der Kritik steht, nicht genügend narrative Passagen zuzulassen, in denen die/der Interviewte frei erzählen kann (vgl. Trinczek 2009, S. 227).

Für die Transkription der Interviews verwende ich das vereinfachte System von Thorsten Dresing und Thorsten Pehl (vgl. Dresing und Pehl 2013, S. 21–23), das um eigene Transkriptionsregeln für englisch- und spanischsprachige Textpassagen und hinsichtlich der sprachlichen Glättung des Transkripts ergänzt wurde.

2.2.3 Mind-Maps als ergänzende Erhebungsmethode

Trotz der Eingrenzung auf drei Themengebiete und der Verwendung eines Interviewleitfadens sind Gespräche mit ExpertInnen ein komplexes Unterfangen angesichts des umfangreichen Aufgabenspektrums der Befragten. Auch besteht stets die Gefahr, das Gespräch bewusst oder unbewusst in Richtung bekannter Vorstellungen von politischer Interessenvertretungsarbeit zu lenken, etwa dem Bild, das die Literatur vom „Lobbying“ und den daran beteiligten „LobbyistInnen“ zeichnet. Ich habe deshalb meine InterviewpartnerInnen gebeten, schon vor Beginn des Gesprächs, ihre Erfahrung zu den Themen des Interviews zu mit Hilfe einer selbstgezeichneten Mind-Map sammeln und zu strukturieren. Was Mind-Maps sind und welche Hilfe sie für die qualitativ Forschenden sein können, beschreiben Mauri Åhlberg und Johannes Wheeldon:

A mind map [...] is a diagram used to represent words, themes, tasks, or other items linked to and arranged around a central key word or idea. [...] They offer a means to represent different associations between a central theme and key words. [...] A key focus in mind maps is that they represent an individual's personal style and can therefore be unique. Qualitative researchers may use mind maps as a means to gather unique, personal, and user-generated data to explore perceived relationships and unfiltered associations. (Wheeldon und Åhlberg 2012, S. 24–25)

Auch wenn Mind-Maps bisher wenig in der qualitativen Sozialforschung eingesetzt werden, kann ihre methodologische Fundierung an die Diskussion um grafische Stimuli in der Interviewführung anknüpfen. So dienen ausgewählte Bilder als Intervieweinstieg, zum Beispiel als Diskussionsanstoß bei „fokussierten Interviews“ mit Einzelnen oder Gruppen (vgl. Kruse 2014, S. 158). Weiter gehen Ansätze, die von den TeilnehmerInnen selbst erstellte Fotos oder Zeichnungen auswerten. So berichtet Anna Bagnoli, weshalb

sie in ihren biographischen Studien mit jungen Menschen mit und ohne Migrationshintergrund vom Interview als alleiniger Erhebungsmethode abweicht:

The use of interviews relies on language as the privileged medium for the creation and communication of knowledge. However, our daily experience is made of a multiplicity of dimensions, which include the visual and the sensory, and which are worthy of investigation but cannot always be easily expressed in words, since not all knowledge is reducible to language. (Bagnoli 2009, S. 547)

Dabei verwendete die Forscherin unterschiedliche Methoden, um ihre Gespräche zu ergänzen. Sie ließ InterviewpartnerInnen Selbstportraits zeichnen, Beziehungsdiagramme und Zeitleisten erstellen. Bagnoli tat dies nicht nur, um die unterschiedlichen Ausdrucksformen der TeilnehmerInnen zu berücksichtigen, sondern auch um deren Reflexionsvermögen zu stärken und ihnen eine echte Mitwirkung an der Forschung zu ermöglichen (vgl. ebd., S. 549). Allerdings berichtet die Autorin auch davon, dass einige ältere StudienteilnehmerInnen Schwierigkeiten mit diesem relativ freien Zugang hatten und zum Beispiel nur zögerlich ein Selbstportrait anfertigen wollten (vgl. ebd., S. 566). Außerdem geht Bagnoli auf ihre eigene Rolle ein. Obwohl die Anleitung offen gehalten war, entstanden die Zeichnungen im Rahmen eines Forschungsprojekts, das heißt, die Erwartungen der Forscherin, ihre Interaktion mit den StudienteilnehmerInnen und der Wunsch der Interviewten, sich selbst in einem bestimmten Licht darzustellen, flossen ebenfalls in die Zeichnungen ein (vgl. ebd., S. 567). Ebenfalls stark biographisch arbeitet Caroline Wanjiku Kihato, die ihre Studienteilnehmerinnen – eine Gruppe afrikanischer Frauen mit Migrationshintergrund in Johannesburg – ein Fototagebuch anfertigen ließ. Parallel dazu bot die Forscherin Workshops an, in denen die Frauen ihre Fotos diskutieren konnten (vgl. Wanjiku Kihato 2010, S. 34f). Den Forschenden selbst in den Blick nehmen Robert Quinn und Jamie Calkin. Calkin fertigte während seiner Forschungsarbeit drei „methodological murals“ (Quinn und Calkin 2008, S. 5) an, in denen er über seine Studie zur Integration von Zeichnen und Malen in den Naturwissenschaftsunterricht einer fünften Klasse reflektierte. Begleitend dazu führten die beiden Forscher ein Gespräch über die Gemälde und die Vorzeichnungen dazu (vgl. ebd., S. 5). Liest man die Gespräche wird deutlich, dass die großformatigen „murals“ nicht nur die Ambiguität und das Prozesshafte der Forschung widerspiegeln, sondern auch die Rolle der Beobachterin/des Betrachters, beziehungsweise der Leserin/des Lesers,

bewusst machen: „Visual artists recognize the role that the viewer plays in the interpretation of the work of art, as each viewer brings his or her own experience with the imagery to the table when viewing the work of art“ (ebd., S. 11). Daneben spielt auch die Forscherin/der Forscher als Person eine wesentlich herausgehobene Rolle. Sie/er erzählt den Forschungsprozess als Geschichte: „The author uses the virtual world that he or she constructs and the characters therein to tell a certain kind of story. [...] In this way, the vision of the author is necessarily a major and inseparable component of the text“ (ebd., S. 16).

Für die Verwendung von Mind-Maps finden sich dem gegenüber nur wenige Belege. Einzig die Studie Johannes Wheeldons ragt hier heraus. Der Autor befragte TeilnehmerInnen eines Weiterbildungsprojekts zur Justizreform in Lettland zu ihren Erfahrungen mit dem Programm und stellte fest, dass der Einsatz von Mind-Maps die Breite der Themen und die Tiefe der Diskussion positiv beeinflussen kann:

One finding of interest is that the completion of mind maps led to an overall increase in concepts identified by participants. [...] In addition [...] those who completed maps were almost twice as likely to offer reflective and summative answers [...]. The increased willingness to offer more conclusionary and unprompted reflections suggested to me that these participants were more engaged in the interview process, and more interested in sharing their unique and individual perspectives. (Wheeldon 2011, S. 516f)

Meine Nutzung von Mind-Maps

Für das Forschungsprojekt habe ich die Ideen Wheeldons, zusammen mit den Überlegungen von Bagnoli, aufgegriffen. In meiner Studie mussten die Mind-Maps mehrere Aufgaben erfüllen. Sie dienten erstens der Information der StudienteilnehmerInnen. Die Interviewten sollten mehr über die Struktur des Interviews, mein Forschungsinteresse und meine Erwartungen an das Gespräch erfahren. In der Anleitung zum Mind-Map Zeichnen wurde ihnen das Studiendesign deshalb einführend vorgestellt. Zweitens sollten die Interviewten Gelegenheit bekommen, über Erlebnisse aus der Praxis zu berichten. Deshalb wurden sie in der Anleitung angeregt, von einer konkreten Situation, zum Beispiel einer besonders gelungenen Lobbying-Kampagne, auszugehen und daraus ihre Mind-Map zu Themen, Strategien und Argumenten zu entwickeln. Drittens sollten die Mind-Maps zur Reflexion und eigenen Theoriebildung anregen. Die ZeichnerInnen wurden

deshalb ermutigt, Verbindungen herzustellen und Vermutungen zu äußern, zum Beispiel was die biographischen Einflüsse auf ihre Politikarbeit betrifft. Dazu konnten sie Kommentare und Notizen einfügen.

Die InterviewpartnerInnen erhielten einige Tage vor dem Gesprächstermin ein Informationsblatt mit den Details der Studie und einer Anleitung zum Mind-Map-Zeichnen. Darin wurde auch der Zeichenprozess beispielhaft bebildert.

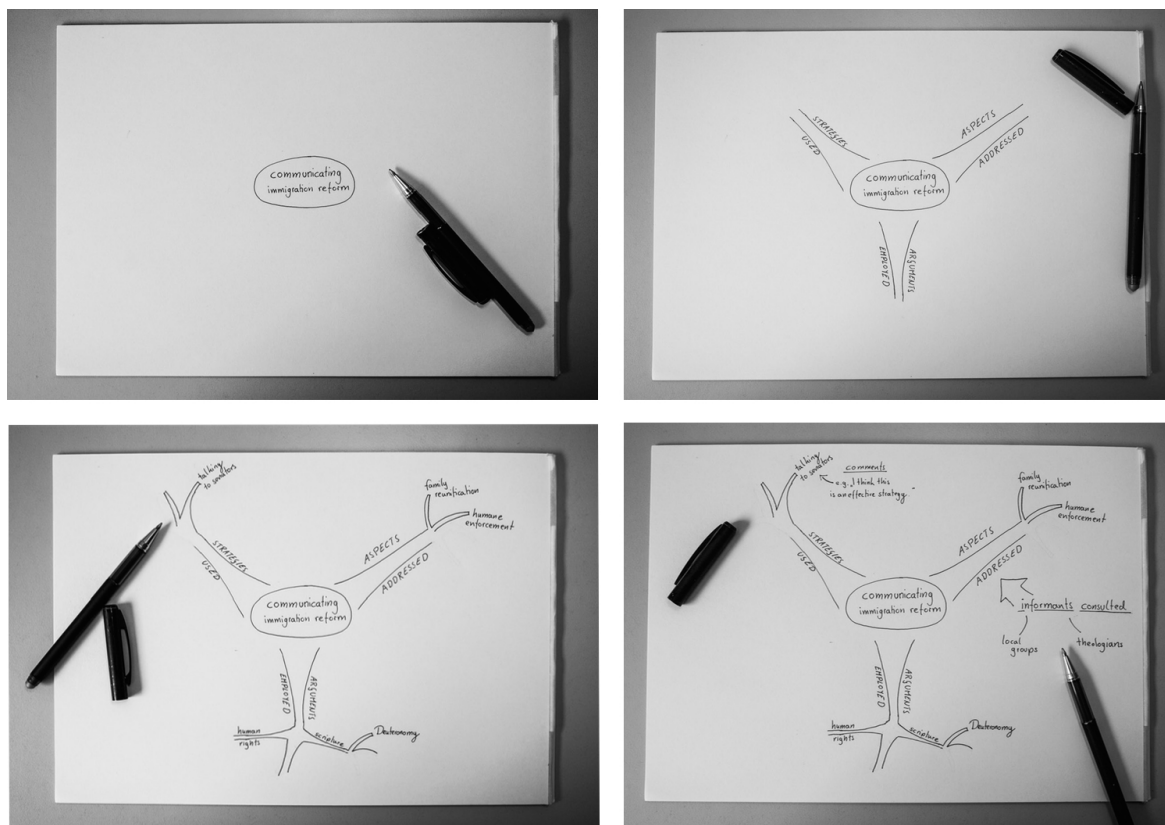


Abbildung 2.1: Eine wachsende Beispiel-Mind-Map aus der Zeichenanleitung.

Im Interview selbst bildete die Mind-Map einen wichtigen Pfeiler des Gesprächs. Der Leitfaden gab eine Grundstruktur vor, war aber flexibel genug, die Aspekte der Mind-Map aufzunehmen und Widersprüchliches oder in den Maps gar nicht aufgezeichnetes zu thematisieren. Auch bei TeilnehmerInnen, die keine Map angefertigt hatten, lag während des Interviews ein Zeichenpapier bereit, um die im Gespräch geäußerten Aspekte des Themas zu erfassen und zu sortieren.¹⁶ Insgesamt fertigten 8 der 23

¹⁶In diesem Falle verwendete ich einen alternativen Leitfaden, der den Zeichenprozess während des Gesprächs erklärt.

GesprächspartnerInnen eine Mind-Map an. Zusätzlich entstanden 7 Maps während den Interviews.¹⁷ Sie wurden nach den Interviews gescannt, zum Analysematerial hinzugefügt und während der Analyse stellenweise mit Codes versehen.

Insgesamt war die Rückmeldung der GesprächspartnerInnen positiv. Auch die Interviewten, die keine Mind-Map gezeichnet hatten, berichteten mir im Nachgespräch, dass die Anleitung zum Zeichnen ihnen geholfen hatte, systematisch über ihre Arbeit nachzudenken und besser zu verstehen, was mich an ihrer Perspektive interessierte. Trotzdem sind Mind-Maps wie alle oben angeführten visuellen Verfahren nicht unproblematisch, lenken sie doch durch die Vorgabe einer bestimmten visuellen Repräsentation den Nachdenkensprozess der InterviewpartnerInnen. Deshalb bilden sie in dieser Studie auch nicht die einzige Grundlage des Gesprächs. Zudem habe ich den GesprächspartnerInnen freigestellt, auch auf andere Methoden der visuellen Repräsentation für die Darstellung ihrer Arbeit zurückzugreifen.

2.2.4 Das Forschungstagebuch

Der Erhebungsprozess bestand nicht allein aus Interviews und Mind-Maps. Immer wieder kam es zu Beobachtungen und Gesprächen „im Feld“, die wertvolle Kontextinformationen boten. Oft konnten diese informellen Kontakte Fragen klären, die während der Interviews aufgetaucht waren. Um die Begegnungen und Beobachtungen strukturiert festzuhalten, nutzte ich ein in drei Abschnitte gegliedertes Forschungstagebuch. Erstens habe ich während meiner Aufenthalte bei den Bischofskonferenzen und den katholischen Organisationen ein Tagesprotokoll angefertigt. Obwohl das Protokoll nicht den detaillierten Vorschlägen aus der Methodensliteratur folgt (vgl. Przyborski und Wohlrab-Saar 2010, S. 63–67), finden sich darin Beobachtungen zur räumlichen Umgebung, zu den sozialen Interaktionen und zur Reflexion meiner eigenen Rolle im Feld. Außerdem habe ich während der Erhebungs- und Analysephase fortlaufend Notizen zu möglichen Auswertungsstrategien, sogenannte Codenotizen, angefertigt, um neue Blickwinkel auf das Material zu sammeln. Zweitens habe ich informelle Gespräche in einem eigenen Abschnitt des Tagebuchs festgehalten. Eine dritte Materialquelle schließlich stammt direkt von den GesprächspartnerInnen, die Organigramme, Pressemitteilungen und Kampagnenankündigungen

¹⁷16 Interviews flossen letztlich in die Studie ein. Es lässt sich keine Häufung von ZeichnerInnen und Nicht-ZeichnerInnen in bestimmten Organisationen ausmachen.

zur Verdeutlichung ihrer Aussagen zu den Interviews mitbrachten. Diese wurden ebenfalls Teil des Forschungstagebuchs.

In der Vorbereitung der Interviews und während der kollegialen Beratungsgespräche mit WissenschaftlerInnen an der Universität Austin, von der aus ich die ersten Interviews in den USA koordinierte, wurde deutlich, dass sich die Erhebung der Daten ganz auf den ExpertInnenstatus und das damit verbundene Professionswissen kirchlicher PolitikerInnen konzentrieren würde. Deshalb zielten meine Methoden vor allem darauf, einen Einblick in das Alltagsgeschäft und die „best practices“ kirchlichen Lobbyings zu bekommen. Dem gegenüber treten das Biographische, aber auch mögliche Schwierigkeiten innerhalb der Institutionen in den Hintergrund. Diese Konzentration entlang der Forschungsfragen wird teilweise durch den relativ offenen und an der Erzählung konkreter Erlebnisse orientierten Interviewleitfaden aufgewogen. Außerdem schafft die Mind-Map Übung kreativen Freiraum, sodass auch Themen außerhalb des im Einleitungskapitel umrissenen Feldes zur Sprache kommen, dass auch bisher nicht explizite Wissensbestände aus den alltäglichen Erfahrungen der PolitikerInnen gehört werden und dass Raum zur Reflexion der eigenen Arbeit und der Rolle in der Politik bleibt. Wie sich die mit dieser Offenheit einhergehende Komplexität in den Interviews angemessen handhabbar machen lässt, zeigen im Folgenden die Auswertungsmethoden.

2.3 Auswertungsmethoden: Inhaltlich strukturierende Analyse, Mind-Maps und Analyseheuristiken

Dieser Abschnitt beschreibt die Auswertung der Interviews und zeigt, dass angesichts der Diversität des Materials ein mehrstufiges Vorgehen sinnvoller als ein einheitliches Analyseinstrument ist. Ich zeichne nach, wie sich der Analyseprozess im Laufe meiner Beschäftigung mit dem Material weiterentwickelt hat:

Strukturierende Analyse: In der ersten Phase der Studie verwendete ich die inhaltlich strukturierende Analyse, wie sie Udo Kuckarz beschreibt (vgl. Kuckarz 2012). Ich kläre im vorliegenden Kapitel, weshalb diese Methode für mein exploratives Vorhaben geeignet erschien – sie bildet schrittweise über Fallzusammenfassungen und mehrere Codiervorgänge Kategorien, die das in den Interviews Gesagte nahe am Material zusammenfassen – und zeichne ihre Schritte

nach. Anschließend stelle ich dar, weshalb sich die strukturierende Analyse angesichts der Diversität des Materials und meinem spezifischen Interesse an Themen, Strategien und Argumenten letztlich als nicht zweckmäßig erwiesen hat.

Mind-Maps: Angeregt durch die Unzufriedenheit mit der strukturierenden Inhaltsanalyse entwickle ich eine eigene Methode, um Kategorien für die Analyse des Materials zu bilden. Ausgehend von meinen positiven Erfahrungen mit dem Mind-Map-Zeichnen durch die InterviewpartnerInnen, zeichne ich selbst vier Mind-Maps – zu den Themen, Strategien, Argumenten und zu den Einleitungs- und Abschlussfragen – in denen ich die Kategorien darstelle, die ich nach mehrmaligem Durchgang durch das Material und dem Schreiben von Code-Memos und Fallzusammenfassungen als besonders auffällig wahrgenommen habe. Die Entwicklung der Kategorien-Mind-Maps erfolgt also zunächst aus dem Text heraus. Allerdings verdichtete ich im Prozess die Kategorienvielfalt systematisch und beschränkte mich auf jene, die entweder besonders häufig genannt wurden oder in auffälligem Kontrast zu anderen Kategorien standen.

Analyseheuristiken: Die dritte Phase nimmt mein spezifisch theologisches Interesse am Material auf. Auf Basis des Vorschlags von Jan Kruse, das Material mit verschiedenen analytischen „Brillen“ zu lesen – Kruse nennt sie Analyseheuristiken – mache ich drei theologische Tiefenbohrungen. Dabei nutze ich vor allem die von mir entwickelte projektspezifische Analyseheuristik „Zwischen Professionalität und Prophetie“, die mir hilft, das Material auf Bezüge zu Prophetie und Professionalität hin zu durchsuchen. Damit sich damit fragen: Wo finden sich Momente im Material, in denen eine Annäherung an die professionellen Gepflogenheiten des politischen Betriebes stattfindet und wo zeigen sich Momente der Distanzierung und des prophetischen Protests? Dazu ergänzend nutze ich drei Analyseheuristiken, die die gewonnenen Erkenntnisse vertiefen, indem sie die Frage stellen, wie die InterviewpartnerInnen die Welt um sie herum deuten, wie sie die Handlungsfähigkeit der MigrantInnen und ihre eigene Handlungsmacht (Agency) einschätzen und wie sie sich selbst an der Schnittstelle von Kirche und Welt positionieren.

2.3.1 Die inhaltlich strukturierende Analyse

Auch wenn die Zahl der untersuchten Organisationen gering und die Interviews von überschaubarer Länge waren, ergab sich doch aus den Transkripten, den Mind-Maps, dem Forschungstagebuch und den informellen Gesprächen eine Informationsfülle, die geordnet, gegliedert und ausgewertet werden musste. Strukturierung war in dieser Phase der Arbeit besonders wichtig, um den Datensatz überhaupt handhabbar zu machen und der Gefahr, „sich in den Daten zu verlieren“, zu entgehen (vgl. Richards 2009, S. 56; 58). Inhaltlich war an dieser Stelle zunächst die Beantwortung der Forschungsfragen, nach den meist genutzten Themen, Strategien und Argumenten wichtig. Gleichzeitig erhoffte ich mir, Querverbindungen zwischen den drei Bereichen herzustellen, also festzustellen, ob etwa bestimmte Themen häufig mit bestimmten Argumenten verknüpft wurden, oder ob unterschiedliche Gruppen von Befragten unterschiedliche Strategien in ihrer Kampagnenarbeit anwendeten.

Aus dem Kanon der vielfältigen Analysemethoden und der ebenso umfangreichen Methodenliteratur, die sich zwischen stark theorielastigen (oft mit Bezug auf die Grounded Theory) und eher pragmatischen Ansätzen bewegen, habe ich mich für die strukturierende Inhaltsanalyse nach Udo Kuckarz entschieden. Der Autor baut auf der Inhaltsanalyse Philip Mayrings auf (vgl. Mayring 2010) und versucht, einen methodisch klar beschriebenen und intersubjektiv nachvollziehbaren Analyseweg darzustellen (vgl. Kuckarz 2012, S. 20). Im Zentrum steht dabei die Ordnung des Materials mit Hilfe von deduktiv aus der Forschungsfrage heraus entwickelten und induktiv am Material gebildeten Kategorien (vgl. ebd., S. 59–69). Für diesen Vorgang beschreibt Kuckarz drei Methoden mit je unterschiedlichen Zielsetzungen: eine inhaltlich strukturierende, eine evaluative und eine typenbildende qualitative Inhaltsanalyse. Ich hatte mich zu Beginn meiner Analysearbeit für die inhaltlich strukturierende Analyse entschieden, um einen Überblick über die zentralen Themen in den Interviews zu bekommen. Der Analyseweg besteht aus mehreren Schritten:

Textarbeit: Der Einstieg in das Material beginnt mit der initiierenden Textarbeit. Ziel ist es, einen Überblick über den Gesamtinhalt im Hinblick auf die Forschungsfragen zu bekommen. Man geht also schon mit den eigenen Fragen an den Text heran. Während der Textarbeit sollen eventuelle Auffälligkeiten im Text und erste Ideen zum Text mit Hilfe von Memos festgehalten werden (vgl. ebd., S. 52–55). Nach

der Textarbeit schlägt Kuckarz vor, erste Fallzusammenfassungen zu schreiben, in denen die untersuchten Interviews jeweils stichpunktartig oder in einem kurzen Abstract beschrieben werden, „jedoch nicht als eine allgemein beschreibende Zusammenfassung, sondern gezielt aus der Perspektive der Forschungsfrage(n)“ (ebd., S. 55).

Codierung: In einem zweiten Schritt werden thematische Hauptkategorien entwickelt. Diese ergeben sich meist direkt aus den Forschungsfragen. Es können aber auch Kategorien aus dem Text gebildet werden, wenn sich bei der ersten Lektüre bisher Unbekanntes gezeigt hat. Diese Hauptkategorien werden dann an einem Teil des Materials auf ihre Eignung zur Codierung überprüft (vgl. ebd., S. 79f). Daran schließt sich als dritter Schritt der erste Codierprozess an, bei dem das Material Zeile für Zeile mit den Hauptkategorien codiert wird (vgl. ebd., S. 80–82). Diese Kategorien werden im Folgenden weiter ausdifferenziert. Das setzt noch einmal eine intensive Beschäftigung mit den bereits „grob“ codierten Textabschnitten voraus (vgl. ebd., S. 84f).

Zusammenfassungen: Die Darstellung der Ergebnisse erfolgt zunächst durch fallbezogene Themenzusammenfassungen. Nach Kuckarz liegt hierin der entscheidende Schritt von der bloßen Wiedergabe zur Verdichtung und Nutzbarmachung des Materials: Die Fallzusammenfassung ist „eine Arbeit, die analytisch sehr voranbringen kann, weil sie fallbezogen die Aussagen einer Person zusammenfasst und dabei die konkreten Äußerungen durch die Brille der Forschungsfrage betrachtet und auf den Kern reduziert“ (ebd., S. 90).

Das eigentliche Ziel bei der Erstellung der thematischen Summarys [sic!] ist die spätere Präsentation in tabellarischer Form als Fallübersichten, in der mehrere Interviews in Bezug auf ausgewählte Kategorien gegenübergestellt werden. (ebd., S. 92)

Ergebnisdarstellung: Zur endgültigen Darstellung der Ergebnisse schlägt Kuckarz sieben unterschiedliche Formen der Auswertung und Darstellung vor (vgl. ebd., S. 94–97). Die beiden für mich zentralen Darstellungsweisen sind Fallübersichten und vertiefende Einzelfallinterpretationen. Die Fallübersichten vergleichen unterschiedliche Interviews im Hinblick auf bestimmte für die Forschungsfrage relevante Themen. Vertiefende Einzelfallinterpretationen stellen „besonders in-

teressant erscheinende Personen“ (ebd., S. 97) dar. An diesen Fällen können Hypothesen entwickelt und theoretische Konzepte infrage gestellt werden (vgl. ebd., S. 97).

Der gesamte Prozess lässt sich in einem Computerprogramm zur qualitativen Datenanalyse (QDA) digital durchführen, was auch erklärt, warum Software die einst unter qualitativ Sozialforschenden beliebten Karteikarten und Zettelkästen ersetzt hat. Ich habe mich für MAXQDA entschieden, da die Entwickler der Software Bezug auf Kuckarz und seine Vorschlägen zur computergestützten Analyse nehmen (vgl. VERBI Software. Consult. Sozialforschung 2014, S. 8).¹⁸ Deshalb ähnelt das Programm in Aufbau und Funktionsumfang auch stark der strukturierten Inhaltsanalyse und leitet den Nutzer geradezu durch deren verschiedene Analyseschritte.

Grenzen der Methode

In meiner eigenen Analysearbeit folgte ich zunächst dem von Kuckarz vorgeschlagenen Weg, indem ich mit initiiertem Textarbeit und Fallzusammenfassungen begann. Dann entwickelte ich entlang meiner Forschungsfragen und mit Hilfe des Interviewleitfadens meine Hauptkategorien und codierte damit den Text. Bereits die darauf folgende Ausdifferenzierung der Kategorien nahe am Material gestaltete sich allerdings schwierig. Es wurde zum einen schnell klar, dass die erste Codierung wenig aussagekräftig war, da sich kaum Vergleichspunkte unter den gleich codierten Textstellen ergaben. Zum anderen produzierte die Ausdifferenzierung eine unhandhabbare Vielzahl von Subkategorien. Außerdem hatte ich noch keine Vorstellung, wie ich die im Rahmen der Interviews entstandenen Mind-Maps sinnvoll in die Auswertung integrieren könnte. Ich hatte zwar eine lange Codeliste und umfangreiche Fallzusammenfassungen generiert, jedoch auch völlig den Überblick über das Material verloren.

Genau in diesen beiden Punkten sehe ich den für mein Vorgehen problematischen Aspekt der Kuckarz'schen Methode. Sie kann das Arbeiten erschweren, wenn die InterviewpartnerInnen sich in ihrem Arbeitskontext stark voneinander unterscheiden und zudem sehr frei auf die durch den Leitfaden vorgegebenen Fragen antworten. Dann nämlich ergibt sich aus Forschungsfragen und Leitfaden nicht automatisch eine sinnvolle Struktur

¹⁸Neben MAXQDA finden sich eine Reihe alternativer Analyseprogramme, z.B. ATLAS.ti, f4analyse, quintexA oder RQDA (als open-source Lösung).

für die Codierung, jedenfalls nicht, wenn man streng danach Hauptkategorien bildet. Zweitens ist, zumindest in der von mir herangezogenen Anleitung von Kuckarz, nicht im Detail beschrieben, wie aus dem Text sinnvoll Subkategorien gebildet werden können. Das Hauptproblem dieses ersten Analyseversuchs ist jedoch nicht der Methode anzulasten, sondern der Tatsache, dass ich mich zu einer starr mechanischen Auswertung verleiten ließ, die wenig Spielraum für Kreativität lässt. Lyn Richards bringt das Problem auf den Punkt, indem sie in ihrem Methodenlehrbuch unterstreicht, wie wichtig es ist aus den Daten aufzutauchen, *Up from The Data*, und das Ganze zu sehen (vgl. Richards 2009, S. 73–90). Ich habe mich daher an dieser Stelle für einen Abbruch der Analyse und die Suche nach einer neuen Methode entschieden. Diese sollte erstens trotz der Disparität des Materials eine Antwort auf die klar umrissenen Forschungsfragen erlauben und zweitens eine Betrachtung der Daten aus mittlerer Entfernung ermöglichen, um kreativ neue Zusammenhänge zu entdecken.

2.3.2 Die Mind-Map-gestützte Analyse

Die Lösung des Problems ergab sich für mich, als ich die Mind-Maps meiner InterviewpartnerInnen betrachtete. Sie hatten darin die Forschungsfrage bereits visuell umrissen und für sich handhabbar gemacht. Mein Gedanke war, dass ich ähnlich wie sie vorgehen könnte, um meine eigene Sicht auf das Material darzustellen und der Analyse eine Struktur zu geben. Deshalb habe ich auf Basis meiner Fallzusammenfassungen und Code-Memos aus dem vorangegangenen Analyseversuch eigene Mind-Maps erstellt. Ich habe je eine Map zu den Themen, den Strategien, den Argumente sowie den Einleitungs- und Abschlussfragen – nach der Position der Interviewten innerhalb der Organisation und ihrem Ausblick auf die Zukunft – gezeichnet und darin visualisiert, welche Aspekte für mich im Hinblick auf meine Forschungsfragen besonders wichtig waren. Dabei habe ich wenige und umfassende Codes verwendet und diese in den einzelnen Maps um zwei entgegengesetzte Pole gruppiert. So habe ich beispielsweise bei den Strategien zwischen grassroots-Ansätzen, also Demonstrationen, Briefkampagnen oder der Sozialarbeit vor Ort, und dem direkten Lobbying, von der Ansprache ranghoher Regierungsmitglieder bis zur Mitarbeit an der Gesetzgebung, unterschieden.

Nachdem ich die Maps gezeichnet hatte, bestanden die folgenden Auswertungsschritte darin, diese zu digitalisieren und mit dem Textmaterial zu

verknüpfen. MAXQDA bietet dazu das Modul MAXMaps, mit dessen Hilfe sich im Programm Mind-Map-ähnliche Zeichnungen erstellen lassen. Die Items auf diesen Maps bildeten die Codes, mit denen die Transkripte dann codiert wurden. Ein Vorteil der Arbeit mit digitalen Mind-Maps ist die stetige Veränderbarkeit. So können sie dynamisch während des Codierprozesses wachsen. Auch lassen sie das Experimentieren mit unterschiedlichen Codezusammenstellungen, über die Aufteilung in Themen, Strategien und Argumente hinweg, zu.

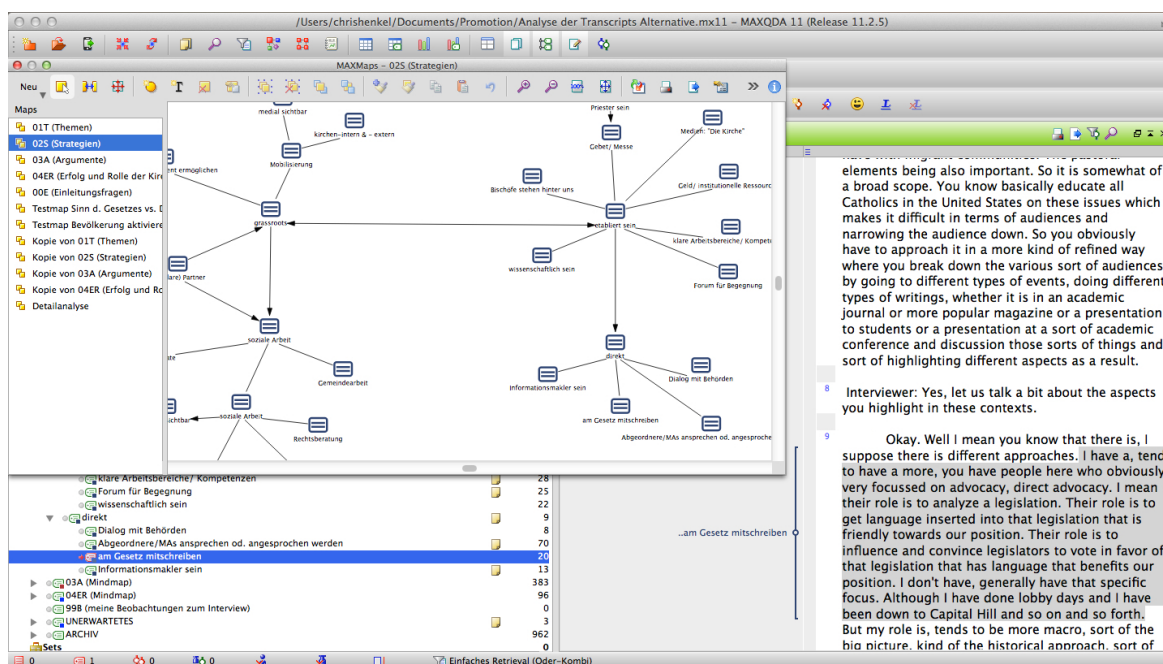


Abbildung 2.2: MAXQDA Programmfenster mit geöffneter MAXMap zu den Strategien. Zu sehen sind die Map, die Codeliste und das codierte Transkript.

Ein solche Analyse, die sich relativ weit vom Text entfernt, ist nicht unproblematisch: Es galt eine Balance zu finden zwischen der kreativen Verarbeitung dessen, was ich in den Interviews gelesen hatte und der Treue zu dem, wie meine GesprächspartnerInnen ihre Reflexion in der Mind-Map und im Interview ursprünglich strukturiert hatten. In der Methodenliteratur sind die visuelle kreative Neu-Interpretation von Daten und die damit verbundenen methodologischen Probleme bisher wenig diskutiert. Barbara Daley untersucht, wie die Concept-Map, eine strukturiertere Form der Mind-Map, die vor allem die Zusammenhänge zwischen verschiedenen Themen visualisiert, nicht nur zur Planung und Präsentation des Forschungsprozesses genutzt werden kann. Mit Hilfe einer Concept-Map lässt sich auch die Datenmenge in Interviews reduzieren:

One of the strengths of using concept maps in qualitative research is that it allows the researcher to reduce the data in a meaningful way. By using maps it is possible to display an average 20 page interview transcript on a single page. Using concept maps in the data reduction process, allows for the visual identification of themes and patterns. (Daley 2004, o.S.)

Dabei spricht die Autorin auch darüber, Maps zur Erstellung eines Codesystems zu verwenden und digitale Maps zur Repräsentation des Codesystems innerhalb der QDA-Software zu nutzen. Daley benennt nicht nur die Vorteile des Arbeitens mit Maps – unter anderem erlauben sie eine Repräsentation der Interviews, die eher den vernetzten Denkgewohnheiten des Menschen entspricht als ein lineares Transkript und sie ermöglichen es, der/dem InterviewpartnerIn kompakt das im Interview Erfasste zurückzumelden. Die Autorin macht auch klar, dass Maps schnell zu komplex und unübersichtlich werden können und es deshalb eine gute Mischung von Analysestrategien braucht (vgl. ebd.). In der vorliegenden Analyse konnte ich zur Erstellung der Mind-Maps auf die Code-Memos und Fallzusammenfassungen aus der ersten Analysephase und die Mind-Maps der Studienteilnehmer zurückgreifen. Dies hat meinen Blick für die wichtigen Konzepte geschärft und die Analyse-Mind-Maps vor der von Daley angesprochenen überbordenden Komplexität bewahrt.¹⁹

2.3.3 Tiefenbohrungen: Vertiefende Analyse mit Hilfe von Analyse-Heuristiken

Mit den Mind-Maps aus der vorherigen Analysephase war es möglich, das explorative Forschungsprogramm abzuarbeiten, also eine grundlegende Einsicht in die Themen und Abläufe katholischen Lobbyings zu bekommen. Allerdings geht mein Interesse an der Spannung zwischen professionalisiertem Arbeitsalltag und prophetischem Anspruch katholischen Lobbyings darüber hinaus. Auch tauchten bei der inhaltlich zusammenfassenden Analyse Fragen auf, die nicht mit einer Aufzählung verwendeter Themen oder Strategien beantwortet werden konnten. Insofern trifft die Kritik Jan Kruses an den „klassischen“ inhaltsanalytischen Methoden auch die Mind-Map-gestützte Analyseverfahren, nämlich dass inhaltsanalytische Verfahren

¹⁹Eine detailliertere Reflexion der Chancen und Risiken einer Mind-Map gestützten Analyse und der Möglichkeit der kommunikativen Validierung der Forschungsergebnisse – indem die Analyse-Mind-Maps den Interviewten zur Kommentierung zur Verfügung gestellt werden – findet sich in meinem Beitrag für die Sektion Empirische Religionspädagogik (vgl. Henkel 2016).

oft „bei einer ‚*Inventarisierung*‘ der Äußerungsebene stehen“ (Kruse 2014, S. 409) bleiben. In der folgenden Analysephase geht es deshalb darum, hinter die Beschreibung der Politikarbeit zu blicken, mögliche handlungsleitende Konzepte aufzudecken und sie mit dem in der Literatur gezeichneten Bild vom kirchlichen Lobbying ins Gespräch zu bringen. Dazu ist es wichtig, das Material noch einmal aus einem anderen Blickwinkel als dem von der Frage nach Themen, Strategien und Argumenten geleiteten zu betrachten.

Neben einer Übersicht über die inhaltsanalytischen Methoden und einer Kritik an diesen bietet Jan Kruse in seinem Lehrbuch zu integrativen Ansätzen in der qualitativen Sozialforschung auch einen eigenen Vorschlag, den er als integratives Basisverfahren bezeichnet und den er nicht als eine monolithische Analysemethode versteht, sondern als ein Verfahren, das durch verschiedene Blickwinkel neue Sichten auf den Text ermöglicht:

Das *integrative Basisverfahren* versucht – wie seine Bezeichnung es schon vermuten lässt – den so weit wie möglich offen-rekonstruktiven Zugang zu den (textuellen) Daten einerseits auf der *Basis* eines (mikro-)sprachlich-deskriptiven Analyseansatzes und andererseits durch die *Integration* verschiedener spezieller forschungsgegenständlicher und methodischer Analyseheuristiken. [...] Es kann auch als eine „Toolbox“ gesehen werden. (ebd., S. 475)

Wichtig ist, dass die im Folgenden beschriebenen Schritte des Verfahrens nicht nacheinander ausgeführt werden, sondern die Forscherin/der Forscher während der Analyse des Textes die mikro-sprachliche Untersuchung und die forschungsgegenständlichen und methodischen Analyseheuristiken integriert und so „in einem Prozess der fortschreitenden Abstrahierung“ „die zentralen Sinnstrukturen“ (ebd., S. 473) des Textes herausarbeitet:

Mikrosprachliche Beschreibung: Ein erster Schritt, um den Text für neue Interpretationen zu öffnen ist die präzise Beschreibung seiner sprachlichen Phänomene. Das integrative Basisverfahren nimmt seinen Ausgang bei der Lektüre des Textes, der in kleine Abschnitte gegliedert und sprachlich im Hinblick auf Syntax, Semantik und Pragmatik analysiert wird. Die Forschenden sollen durch die genaue Lektüre ermuntert werden, mögliche Lesarten des Textes zu entwickeln.

Analyseheuristiken: Kern und innovatives Element des Verfahrens bilden die sogenannten „Analyseheuristiken“. Sie nehmen den Grundsatz

ernst, dass sich die Forschenden, selbst wenn sie sich durch das langsame Lesen und sequentielle Interpretieren ganz auf den Text einlassen, nicht von ihrem Hintergrundwissen und ihrer Forschungsfrage frei machen können. Dies ist auch nicht das Ziel qualitativer Analyse. Vielmehr sollen die Forschenden ihre Verstehensvoraussetzung explizieren, indem sie der „Brillen“ gewahr werden, mit denen sie auf den Text blicken. Kruse nennt diese Brillen „Analyseheuristiken“, beziehungsweise „Scanner“.²⁰ Die Heuristiken sollen helfen, das Material noch einmal aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten. Zur Veranschaulichung dessen, was er darunter versteht, stellt der Autor selbst eine Auswahl von unterschiedlichen Heuristiken vor. Diese gliedert er in zwei Gruppen. Die *forschungsgegenständlichen Analyseheuristiken*, die vor allem Themen aus dem Text herausarbeiten, und die *methodischen Analyseheuristiken*, die besonders die sprachlichen und kommunikativen Besonderheiten des Materials aufdecken sollen. Außerdem ermutigt er die Forschenden, selbst eine für ihr jeweiliges Projekt spezifische forschungsgegenständliche, das heißt thematische Analyseheuristik zu entwickeln.

Lesarten und Motive: Neben der Öffnung des Textes ist auch eine Schließung, also die Reduktion der durch die mikrosprachliche Analyse und die Heuristiken gewonnenen Sichten auf den Text, wichtig. So soll die Forscherin /der Forscher in der Auseinandersetzung mit dem Text zunächst abschnittsbezogene Lesarten entwickeln, die sie/er schließlich zu zentralen Motiven und zentralen Thematisierungsregeln, *was* wird *wie* angesprochen, verdichtet.

Meine Auswahl aus dem integrativen Basisverfahren

Ich habe mich für meine Untersuchung entschieden, den Gedanken der Analyseheuristiken, verstanden als unterschiedliche „Brillen“, durch die ich die Interviews noch einmal betrachte, aufzunehmen. Ich greife deshalb auf verschiedene Analyseheuristiken aus dem von Kruse vorgeschlagenen

²⁰Er lehnt sich dabei an Herbert Blumers Idee der „sensitizing concepts“ an und weist den Analyseheuristiken eine positive Funktion zu, da sie „einerseits als Wegweiser im ‚Dickicht sprachlich-kommunikativen Sinns‘ [...] fungieren“ und andererseits „aufzeigen, wo in thematisch-gegenständlicher Hinsicht überall in den sprachlich-kommunikativen Phänomenen wie nach Sinn gesucht werden kann“ (Kruse 2014, S. 493).

Kanon zurück²¹ und entwickle mit ihnen neue Lesarten der Interviews.²² Im Folgenden stelle ich die Heuristiken vor, die ich letztlich auf Basis meiner Forschungsfragen und der ersten Beschäftigung mit dem Text ausgewählt und mit denen ich die dritte Analyse bestritten habe. Dabei ist die projektspezifische Analyseheuristik *zwischen Professionalität und Prophetie* zentral, die übrigen Heuristiken helfen aber, das mit der projektspezifischen Heuristik Erarbeitete noch einmal exemplarisch zu vertiefen.

Zwischen Professionalität und Prophetie: Die erste „Brille“, mit der ich das Material erneut betrachte, ist eine forschungsgegenständliche Analyseheuristik. Sie untersucht den Text unter einem spezifischen, durch die anfängliche Literaturrecherche zum Thema gewonnenen Interesse (vgl. ebd., S. 477). Die *Zwischen Professionalität und Prophetie* benannte Heuristik gründet auf drei Beobachtungen: Zum ersten auf der soziologischen Beschreibung kirchlicher Politkarbeit als professionalisiert, oder zumindest professionalisierungsbedürftig, vor dem Hintergrund eines Politikbetriebs, der komplexe und zugleich gerade auch in der Einwanderungsdebatte für die Betroffenen drastische Entscheidungen verlangt. Zum zweiten auf der theologischen Beschäftigung mit dem Thema Lobbying, besonders Kristin Heyers Portrait des gesellschaftliche stark engagierten Bryan Hehir und des stärker von Gesellschaft und Politik distanziierten Michael Baxter als zwei unterschiedliche Akzentsetzungen innerhalb der kirchlichen Politkarbeit. Zum dritten auf der Beobachtung aus der ersten Ana-

²¹Eine Auswahl aus der Analyseheuristiken zu treffen, ist von Kruse durchaus gewollt, schließlich regt er dazu an, sich auf Basis des eigenen Forschungsinteresses und dem eigenen Forschungsgegenstand angemessen „eklektizistisch“ aus der Fülle der Vorschläge zu bedienen (vgl. ebd., S. 502).

²²Ich habe mich entschieden, das integrative Basisverfahren nicht in Gänze durchzuführen. Allein schon aufgrund des explorativen Charakters der Studie und der Fülle des Materials scheinen die mikrosprachliche Analyse am Anfang und die Entwicklung von Motiven und Thematisierungsregeln am Ende kaum durchführbar. Dass die mikrosprachliche Analyse fehlt, lässt sich insofern kompensieren, als dass in der ersten und zweiten Analysephase mit der inhaltlich-strukturierenden Analyse und den Mind-Maps bereits eine intensive Beschäftigung mit dem Text stattfand. Zudem ist, wie angesprochen, das Forschungsinteresse vor allem davon geprägt, einen ersten Überblick über das katholische Lobbying zu bieten, die Erkenntnisse an die theologische und soziologische Literatur rückzubinden und neue Impulse aus den Interviews zu entwickeln. Eine weitere Studie könnte ausgewählte Interviews dann tiefergehend analysieren.

lyse der Interviews, nämlich dass auch die GesprächspartnerInnen oft über scheinbar gegensätzliche Aspekte ihrer Arbeit sprechen.

Die Heuristik soll die Aufmerksamkeit erstens inhaltlich lenken: Sie macht auf prophetische und professionelle Momente aufmerksam. Das betrifft auf der einen Seite alle Aussagen, die sich im weitesten Sinn als prophetisch bezeichnen lassen, also Aussagen, die von Kritik und dem Durchkreuzen von Systemlogik geprägt sind. Auf der anderen Seite betrifft die Heuristik jene Aussagen, die auf das anspielen, was ich als „Professionalität“ bezeichne, im Besonderen also die Rolle der Kirche als Teil des Systems, als Dienstleisterin und als Vermittlerin von Sozialkapital. Die Heuristik soll meine Aufmerksamkeit aber auch methodisch lenken: Sie soll Momente herausstellen, in denen es vor allem um prophetische Opposition geht und sie jenen Momenten gegenüberstellen, in denen die GesprächspartnerInnen sich professionell um das Aufrechterhalten eines Diskurses bemühen, etwa, indem sie versuchen, Gegensätze zu überbrücken und scheinbar gegensätzliche Positionen zu integrieren. Um die beiden Begriffe theoretisch zu untermauern und an andere Debatten anschlussfähig zu machen, werden sie zum Abschluss dieses Kapitels noch einmal ausführlich diskutiert.

Das Besondere an dieser Analyseheuristik ist, dass sie nicht einfach neben den anderen Heuristiken steht, sondern dass mit ihr die Relektüre des gesamten Materials beginnt. Mit ihr arbeite ich die Spannungsfelder heraus, zu deren vertiefender Analyse ich mich der drei anderen Heuristiken bediene. Sie bildet das theoretische Gerüst der zweiten Analysephase. Neben der Analyseheuristik Zwischen Professionalität und Prophetie arbeite ich mit folgenden drei Analyseheuristiken:

Deutungsmuster: Die Heuristik *Deutungsmuster von Welt und Wirklichkeit* ist keine selbst entwickelte, sondern stammt, wie auch die folgenden beiden Heuristiken, aus den Vorschlägen Kruses. Sie wurde ausgewählt, um zu verstehen, wie die InterviewpartnerInnen ihre Umwelt wahrnehmen. Dabei interessiert besonders, ob die GesprächspartnerInnen glauben, ihre Umwelt verändern zu können und ob sie kulturelle oder religiöse Sinnstiftungsmuster zur Deutung der Welt heranziehen (vgl. ebd., S. 495). Da ich einzelne religiöse Argumente schon in der ersten Analyse betrachte, interessiert mich hier

vor allem der Bezug meiner InterviewpartnerInnen auf umfassende Deutungsrahmen, worunter ich im Besonderen die Texte der Bischofskonferenzen verstehe, die das Thema Migration in einen biblischen und kirchlichen Rahmen stellen.

Agencyanalyse: Die *Agencyanalyse* lenkt den Blick darauf, wie wirkmächtig sich die GesprächspartnerInnen erleben, welche Möglichkeiten zum Handeln sie sehen und wo sie sich als passiv und anderen Kräften ausgeliefert erleben. Sprachlich drückt sich dies in vielerlei Hinsicht aus (vgl. ebd., S. 507), mich interessiert allerdings vor allem das explizite Reden über Handlungsmächtigkeit. Das betrifft nicht nur die Interviewten selbst, sondern auch die Menschen, die sie politisch repräsentieren. Damit wird zugleich die Frage gestellt, wie handlungsmächtig die undokumentierten MigrantInnen wahrgenommen werden.

Positionierungsanalyse: Im Zentrum der *Positionierungsanalyse* stehen bei Kruse die sprachlich ausgedrückten Beziehungen der/des Interviewten zur Interviewerin/zum Interviewer und zu anderen Personen, also: „welche sprachlichen Mittel werden wann, wo, wie wem gegenüber verwendet, um darüber in welcher Weise Beziehungen und damit den sozialen Raum zu definieren?“ (ebd., S. 513) Für mich steht allerdings stärker die inhaltliche Ebene im Fokus, nämlich wo sich die GesprächspartnerInnen zwischen Kirche und Politik verorten.

Die Anwendung der hier beschriebenen Analyseheuristiken findet in vier Schritten statt: In einem ersten Schritt betrachte ich die zuvor mit Hilfe der Mind-Maps durchgeführte zusammenfassende Analyse des Materials unter dem Blickwinkel der projektspezifischen Heuristik *Zwischen Professionalität und Prophetie*. Dabei ziehe ich zusätzliches Material aus dem Forschungstagebuch, in dem sich auch informelle Gespräche und nicht verwendete Interviews²³ mit Menschen aus dem Umfeld der untersuchten Organisationen aufgezeichnet finden, heran. In einem zweiten Schritt entwickle ich

²³Ich habe mich entschieden, nur die Interviews mit den Politikprofis, die direkt bei den oben genannten Büros und Organisationen arbeiten, in die erste, Mind-Map-gestützte Analysephase aufzunehmen. Deshalb fielen beispielsweise Gespräche mit Ordensleuten oder mit MitarbeiterInnen aus anderen Büros der US-Bischofskonferenz aus dem Textkorpus. In dieser zweiten Analysephase haben nun auch diese Interviews, jedenfalls in Ausschnitten, ihren Platz.

auf Basis dieser Analyse Spannungsfelder, das heißt Problematisierungen eines bestimmten Aspekts im Material, die ich näher untersuchen möchte. In einem dritten Schritt untersuche ich diese Spannungsfelder, indem ich jeweils eine weitere Analyseheuristik heranziehe. In einem vierten Schritt schließe ich die Analyse mit je einem zusammenfassenden Kommentar zum jeweiligen Spannungsfeld ab. Diese Kommentare fließen in das folgende Kapitel zur Ergebnisdiskussion ein.

Die umfassende Beschreibung der Analyse zeigt, dass die Auseinandersetzung mit dem Material eine Anpassung der Methoden erforderlich machen kann. Auch wird deutlich, dass die Auswahl des geeigneten analytischen Werkzeugs keine Festlegung auf ein einziges Verfahren beziehungsweise eine einzelne Schule bedeutet. Sie wird vielmehr einerseits durch die Anforderungen des Materials bestimmt und andererseits durch das Interesse des Forschenden an einem bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit. Dieses Forschungsinteresse kam schon im Einleitungskapitel zum theologischen und soziologischen Blick auf das Lobbying zum Tragen und wird nun nochmals explizit in einer projektspezifischen Heuristik *Zwischen Professionalität und Prophetie*, deren Grundlagen ich im Folgenden unter den Stichworten „Prophetie“ und „Professionalität“ thematisiere.

2.4 Die zentrale Analyseheuristik: Zwischen Professionalität und Prophetie

Eine wesentliche Besonderheit meines Forschungsfeldes ist seine Lage zwischen praktischer Politikarbeit und der Bindung an eine Kirche, die nicht selbstverständlich Teil der politischen Arena ist. Aus dieser Spannung erwächst mein Interesse, mit einer analytischen Brille auf die Verortung kirchlicher Politikarbeit zu blicken. Die projektspezifische Heuristik *Zwischen Professionalität und Prophetie* soll diesen Blick ermöglichen. Ich bediene mich dabei zweier, zur Verdeutlichung ins Extrem gesteigerter, Sichtweisen auf die Rolle der Kirche in der Politik, um zu erhellen, wo die von mir Interviewten sich und ihre Arbeit verorten. Die beiden Sichtweisen stellen also analytische Kategorien und keine Wirklichkeitsbeschreibung dar. Auf der einen Seite beschreibe ich unter dem Stichwort „Professionalität“ die Kirche als einen gesellschaftlichen Akteur, der bestimmte Funktionen für die Gesellschaft erfüllt. Beispielsweise erhöhen Kirchen den sozialen Zusammenhalt, indem sie Menschen unterschiedlicher Herkunft zusammenbringen

oder sie agieren als soziale Dienstleister, indem sie Menschen am Rande der Gesellschaft Unterstützung anbieten. Der Begriff „Professionalität“ ist eng verbunden mit funktionalistischen Modellen von Religion, in der Religionssoziologie besonders im Anschluss an Niklas Luhmann.²⁴ Es wäre daher auch denkbar gewesen, von „Funktionalität“ statt von Professionalität zu sprechen.

Auf der gegenüberliegenden Seite des Spektrums beschreibt der Abschnitt „Prophetie“ eine Kirche, die die sie umgebende Gesellschaft anfragt. Ich zeichne die Ursprünge moderner ProphetInnen als Akteure für den sozialen Wandel nach, die sich, wie Michael Walzer es in seiner Figur des „connected critic“ beschreibt, als Teil der Gesellschaft verstehen und gleichzeitig die etablierten gesellschaftlichen Institutionen hinterfragen. Diese Figur kann im Anschluss an die Diskussion bei Kristin Heyer einen klaren Typen liefern, zu dem sich die Analyse der Interviews in Beziehung setzen lässt.²⁵ Abschließend gebe ich einen Ausblick darauf, wie diese beiden Analysekatgorien mir im Folgenden helfen, die Aussagen der Interviewpartner besser zu verstehen.

2.4.1 Professionalität

Die Rede von der Professionalisierung kirchlicher Akteure in der Politik greift auf einen Diskurs aus der Religionssoziologie zurück. Nach Gert Pickel kann sie sich dem Phänomen Religion auf zweierlei Weise nähern: Zum einen *inhaltlich*, indem sie feststellt, dass sich Religion auf das Außerweltliche, Transzendente, Heilige bezieht: „Sie bestimmt die Religion von ihrem Wesen und ihrer Eigenheit – also von ihrer Substanz – her. Dies mündet in der Untersuchung spezifischer Rituale und religiöser Erfahrungen“ (Pickel 2011, S. 19). Zum anderen kann die Soziologie auf die *funktionale* Seite der Religion blicken, indem sie beschreibt, was Religion für den Einzelnen und die Gesellschaft leistet:

²⁴Ich wähle Luhmann hier, weil er stilbildend für AutorInnen geworden ist, die eine starke Funktionalisierung von Religion und Kirche und deren Aufgehen in den gesellschaftlichen Strukturen betonen. Außerdem ist der Ansatz sowohl fachwissenschaftlich als auch im gesellschaftlichen und politischen Diskurs breit rezipiert.

²⁵Gleichzeitig schließt Walzer an eine breite Tradition an, sowohl an die der modernen Prophetie – neben Walzer nimmt beispielsweise auch Samuel Huntington darauf Bezug – als auch an die des engagierten „organischen“ Intellektuellen, wie ihn zum Beispiel Antonio Gramsci zeichnet (vgl. Gramsci 1971, S. 1–5 sowie 5–25).

Eine inhaltliche Festlegung oder Grenzziehung wird – im Gegensatz zum substantiellen Religionsbegriff – vermieden. Vielmehr wird danach gefragt, welche Funktionen Religion in der Gesellschaft erfüllen muss (z.B. Integration, Kompensation oder aber Kontingenzbewältigung). (ebd., S. 20)

Meine Definition von Professionalität knüpft hier an. Demnach erfüllt die Religion bestimmte Funktionen für eine moderne Gesellschaft, ja sie wird, wie das oben stehende Zitat von Pickel zeigt, überhaupt nicht anders als über ihre Funktionen von außen wahrgenommen und beschrieben (vgl. ebd., S. 24). Detlef Pollack charakterisiert den funktionalen Zugang zum Phänomen Religion ähnlich: „Die funktionale Methode bezieht Religion auf ein *Problem*, das mit ihr gelöst wird [. . .], zum Beispiel auf das Problem des gesellschaftlichen Zusammenhaltes“ (Pollack 2012, S. 42). Aus dem breiten Spektrum funktionalistischer Religionsdefinitionen möchte ich zwei Ansätze herausgreifen, die sich mit der Erfahrungswirklichkeit kirchlicher Interessenvertretung gut verbinden: Zum einen Émile Durkheims Idee von der Integrationsfunktion der Religion (vgl. Pickel 2011, S. 75ff), bei der zentral die Frage gestellt wird, wie Religion den gesellschaftlichen Zusammenhalt fördert. Kirchliche InteressenvertreterInnen werden nämlich, so meine These, gegenüber ihren GesprächspartnerInnen in Politik und Gesellschaft zeigen müssen, welche Rolle Religion und Kirche bei einem breiten gesellschaftlichen Konsens zur Einwanderungsfrage spielen können. Zum anderen beziehe ich mich auf Niklas Luhmanns Beschreibung von der Religion als sozialer Dienstleisterin, die konkrete Unterstützungsleistungen erbringt (vgl. Pickel 2011, S. 122ff; vgl. Luhmann 1977). Die InteressenvertreterInnen der Kirche werden nämlich gegenüber der Politik ihre konkrete Expertise zur komplexen Sachlage beim Thema Einwanderung und ihr Engagement in diesem Bereich demonstrieren müssen.

Die Integrationsfunktion bei Durkheim

Die Betonung der integrativen Funktion der Religion legt das Augenmerk auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Ein solcher Ansatz geht davon aus, dass moderne Gesellschaften vom zivilgesellschaftlichen Engagement und vom gegenseitigen Vertrauen ihrer Mitglieder leben. Der Begriff *Sozialkapital* bezeichnet darum den Gegenpol zu kurzfristigem Eigennutz und Konkurrenzdenken. Sozialkapital wird vor allem dort aufgebaut, wo sich BürgerInnen in Vereinen und anderen Zusammenschlüssen gemeinsam für überindividuelle Ziele engagieren. Bekannt wurde der Ansatz in jüngerer

Zeit vor allem durch Robert Putnams Abgesang auf die amerikanische Zivilgesellschaft in seinem Buch *Bowling Alone* (2000).

Die Grundlage für diese Überlegungen findet sich bei Émile Durkheim, der die Frage nach der sozialen Ordnung in das Zentrum seiner Überlegungen stellt und zu ergründen versucht, was Gesellschaften einst zusammenhielt und angesichts des sozialen Wandels zu seiner Zeit zusammenhält. Man kann diese Frage auch als politisches Programm verstehen, als „die Suche nach einer säkularen, menschen- und bürgerrechtlich orientierten Moral der III. Französischen Republik“ (Gabriel und Reuter 2004, S. 51). Gert Pickel gibt Durkheims grundlegende Frage folgendermaßen wieder: „Wie kann man angesichts wachsender Autonomie des Einzelnen (Individualität) soziale Ordnung (Kollektivität) gewährleisten?“ (Pickel 2011, S. 75) Vor diesem Hintergrund ist Durkheims 1912 erschienenes Buch zu den *elementaren Formen des religiösen Lebens* zu lesen, in dem er die Religion in der Gesellschaft und nicht in der individuellen religiösen Erfahrung verankert (vgl. Durkheim 1981, S. 560f).²⁶ Für ihn ist diese Verbindung von Religion und Gesellschaft deshalb wichtig, weil die Gesellschaft über die Religion die Grundlagen für ihr Funktionieren legt: Die Gesellschaft „unterwirft uns allen möglichen Zwängen, Entbehrungen und Opfern, ohne die das soziale Leben unmöglich wäre“ (ebd., S. 285). Man könnte auch von einem moralischen Mindest-Kodex sprechen, der beispielsweise sicherstellt, dass wir Verträge halten, also uns gegenseitig langfristig vertrauen, statt allein auf das Recht der/des momentan Stärkeren zu bauen. Damit wir als freie Individuen diese notwendigen Beschneidungen unserer Freiheit akzeptieren, braucht es etwas, das uns dazu anhält. Bloßer physischer Zwang genügt laut Durkheim nicht. Sozialer Druck wird vielmehr „über geistige Wege ausgeübt“ (ebd., S. 288). Von diesem „moralischen Bewußtsein“, das uns gesellschaftskonform handeln lässt, macht sich „der gewöhnliche Mensch nur mit Hilfe von religiösen Symbolen einen ungefähren Begriff“ (ebd., 291f). Es gibt keine Gesellschaft, die nicht das Bedürfnis fühlte, die Kollektivgefühle und die Kollektivideen in regelmäßigen Abständen zum Leben zu erwecken

²⁶Im Buch bezieht sich Durkheim bei der Suche nach der Genese der Religion vor allem auf die Stammesrituale australischer UreinwohnerInnen. Dabei beschreibt er Feste und Rituale eingehend, wenn auch nur aus zweiter Hand, nämlich den ethnologischen Beschreibungen anderer Forscher (vgl. Pickel 2011, S. 85): „In diesem gärenden sozialen Milieu [Durkheim beschreibt zuvor ein Stammesritual; C.H.] und aus dieser Gärung selbst scheint also die religiöse Idee geboren worden zu sein“ (Durkheim 1981, S. 301).

und zu festigen. Diese moralische Wiederbelebung kann nur mit Hilfe von Vereinigungen, Versammlungen und Kongregationen erreicht werden, in denen die Individuen, die einander stark angenähert sind, gemeinsam ihre gemeinsamen Gefühle verstärken. Daher die Zeremonien Wie diese Feiern in Zukunft aussehen können lässt Durkheim offen. Pickel stellt deshalb für die Weiterentwicklung der Religion bei Durkheim fest:

Wichtig ist, dass diese Transformation kein Verschwinden der Religion bedeutet. Eine entsprechende Entwicklung ist aufgrund der funktionalen Bedeutung von Religion für die Integration der Gesellschaft gar nicht möglich. Möglich ist höchstens ein Wandel in ihren Formen und diese verändern sich in Korrespondenz zur sozialen Struktur. (Pickel 2011, S. 84)

Religion und ihre Funktion für den gesellschaftlichen Zusammenhalt heute

Eine Konkretion der von Durkheim aufgeworfenen Frage nach der gesellschaftstabilisierenden Rolle der Religion heute liefern AutorInnen, die sich mit dem Verhältnis von Kirchen und Religionsgemeinschaften zur Zivilgesellschaft befassen. Die Grundhaltung solcher Forschung legen beispielhaft Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner in der Einleitung des von ihnen herausgegebenen Sammelbandes zu *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System* dar:

Dabei wird hier von der Annahme ausgegangen, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht nur in den USA, sondern auch in europäischen wie außereuropäischen Kontexten einen entscheidenden Beitrag zur Entstehung, Erhalt und Fortentwicklung vitaler und funktionstüchtiger Zivil- bzw. Bürgergesellschaften und Demokratien leisten bzw. leisten können. Kurz: Es gilt, Religion als Ressource von Zivilgesellschaft und Quelle von Sozialkapital in Gegenwartsgesellschaften zu verhandeln. (Liedhegener und Werkner 2011, S. 10)

Hier wird offensichtlich, dass die ReligionssoziologInnen und mit ihnen die Gesellschaft von außen eine Erwartung an die institutionalisierten Formen der Religion herantragen. So spricht der Bertelsmann Religionsmonitor 2013 davon, dass Religionen „Räume der Vergemeinschaftung zur Verfügung“ stellen und „mit ihren immer wiederkehrenden Ritualen das Vertrauen in eine die Welt tragende Grundordnung“ (Pollack und Müller 2013, S. 48) bestärken. Die Autoren des Religionsmonitors arbeiten in ihrer Analyse mit einer doppelten Definition des Begriffs Sozialkapital: Erstens verstehen sie

darunter die Einbindung in Freiwilligenorganisationen und Verbände – also das, was Putnam in der amerikanischen Gesellschaft vermisst. Zweitens ist Sozialkapital für sie das Vertrauen gegenüber den Mitmenschen (vgl. ebd., S. 50). Ihr Befund zum Zusammenhang von Religionszugehörigkeit und dem Aufbau von Sozialkapital bei den von ihnen befragten Personen ist zwiegespalten. Einerseits zeigen die Daten der Erhebung, dass Menschen, die von sich sagen, sie seien „ziemlich“ oder „sehr“ religiös, sich signifikant häufiger gesellschaftlich engagieren als Befragte, die sich als „nicht“ oder „wenig“ religiös bezeichnen (vgl. ebd., S. 50):

Nimmt man die Ergebnisse bezüglich des freiwilligen Engagements und des zwischenmenschlichen Vertrauens zusammen, so scheint sich die Vermutung, dass Religion auf die Ausbildung sozialen Kapitals und damit auf den Zusammenhalt der Gesellschaft einen positiven Einfluss ausübt, auf der individuellen Ebene also zu bestätigen. (ebd., S. 51)

Religionen bauen, so der Religionsmonitor, sogenanntes „Bridging Capital“ auf, dass die Mitglieder ermutigt, eine Brücke in die Gesellschaft zu schlagen, statt lediglich die Bindung der Mitglieder an die eigene religiöse Gemeinschaft zu betreiben (vgl. ebd., S. 52).²⁷ Andererseits stellt der Religionsmonitor aber auch fest, dass die religiöse Pluralität in einer Gesellschaft keinen oder sogar einen leicht negativen Effekt auf den Aufbau von Sozialkapital hat, eine religiös homogene Gesellschaft also einen „höheren Integrationsgrad“ (ebd., S. 54) aufweist. Was dies angesichts der wachsenden Pluralität in modernen Gesellschaften bedeutet, wäre an anderer Stelle zu diskutieren. Für große und nach außen relative homogene Religionsgemeinschaften wie die hier untersuchte katholische Kirche ist diese Feststellung zunächst einmal ein Ausweis ihrer integrierenden Funktion.

²⁷Dabei nehmen die Autoren wahr, dass Engagement und Vertrauen nicht von der Konfession abhängen: „Die in der Literatur ebenfalls zu findende Annahme eines besonderen Einflusses des Protestantismus auf die Ausbildung sozialen Kapitals lässt sich hingegen nicht nachweisen“ (Pollack und Müller 2013, S. 51). Allerdings stellen sie fest, dass Muslime sich signifikant weniger engagieren und auch weniger Vertrauen in ihre Mitmenschen zeigen. Sie stellen zu diesem Zusammenhang auch eine Hypothese auf: „Wahrscheinlich spielt der starke kollektivistische Familialismus eine Rolle, der verwandtschaftlichen Beziehungen eine Priorität gegenüber zivilgesellschaftlichen Aktivitäten einräumt“ (ebd., S. 51). Damit verlagern sie allerdings die Debatte von der Frage nach der Religion zur Frage nach den sozialen Strukturen, zu denen die Religion der Befragten zwar gehört, aber innerhalb derer sie nur eine Komponente unter vielen (wie Familie, Freundschaftsbeziehungen oder dem sozialen Umfeld an Arbeitsplatz und Wohnort) ist.

Der Frage nach der sozial integrierenden Rolle der Religion wird auch im Rahmen des Migrationsdiskurses nachgegangen. Ingrid Storm beispielsweise macht zwei gegenläufige Tendenzen sichtbar. Einerseits hätten frühere Studien einen negativen Zusammenhang zwischen Religiosität und Vorurteilsbehaftetheit herausgestellt, das heißt dass „Menschen umso weniger vorurteilsbehaftet sind, je wichtiger Religion in ihrem Leben ist“ (Storm 2012, S. 335). Andererseits kommt die Autorin in ihrer eigenen Analyse zur Verbindung von Religiosität und der Angst vor Immigration als Bedrohung der nationalen Identität zu dem Schluss, dass es zwar Anzeichen dafür geben könnte, dass „regelmäßige Kirchgänger [sich] *weniger* durch Immigration bedroht [...] fühlen als diejenigen, die weniger häufig zur Kirche gehen“, dass aber allein die nominelle „christliche *Zugehörigkeit* in drei von vier Ländern [die Autorin untersuchte Großbritannien, Irland, Dänemark und die Niederlande; C.H.] offenbar den gegenteiligen Effekt“ (ebd., S. 351) hat. Die Schlussfolgerung kann angesichts der hier angeführten Beispiele zunächst nur lauten, dass die Integrationsfunktion der Religion in modernen Gesellschaften, gerade vor den Herausforderungen des sozialen Wandels durch die Einwanderung, sich nicht eindeutig und positiv im Durkheim’schen Sinne konstatieren lässt. Auch wenn Religionsgemeinschaften prinzipiell ein integrierendes Potential und damit eine Lösungskompetenz für die Probleme gesellschaftlicher Fragmentierung und gegenseitigen Misstrauens zugesprochen werden kann, scheint gesellschaftliche Integration ein kontinuierlich zu gestaltender Prozess und kein Automatismus qua Religionszugehörigkeit zu sein.

Sozialer Dienstleister

Noch konkreter fassbar wird der funktionale Aspekt der Religion in der Gestalt sozialer Dienstleistungen. Schließlich lassen sich kirchliche Sozialdienste als konkrete Organisationen ausmachen und es lässt sich angeben und untersuchen welche Dienstleistungen sie für welche Klientel erbringen. Für die religionssoziologische Einordnung des Dienstleistungsgedankens in eine Theorie der Religion möchte ich Niklas Luhmann heranziehen. Luhmann unterscheidet in seiner Analyse der *Funktion der Religion* (1977) nämlich zwischen „Funktion“, womit er beschreibt was Religion als gesellschaftliches Subsystem für die Gesamtgesellschaft leistet, und „Leistung“, womit Luhmann angibt was Religion für andere gesellschaftliche Subsysteme, beispielsweise Wirtschaft, Recht oder Politik, leistet (vgl. Luhmann

1977, S. 55f).²⁸ Hier soll im Folgenden aus diesem systemtheoretischen Gesamtentwurf nur die Kategorie Leistung interessieren, denn unter ihr subsumiert Luhmann die Diakonie, also die soziale Dienstleistung (vgl. ebd., S. 58f). Drei Beobachtungen zur Diakonie sind dabei wichtig: Erstens passt sich die Diakonie als Leistung für andere Subsysteme den Anforderungen dieser Systeme an (vgl. ebd., S. 59). Religiöse soziale Dienstleister unterliegen beispielsweise den selben Anforderungen an ihre Professionalität wie andere soziale Dienstleister auch. Diese Beobachtung lässt sich auch empirisch exemplifizieren. Die Analyse zu *Congregations and Social Services. What They Do, how They Do It, and with Whom* von Mark Chaves und William Tsitos zeigt, dass sich kirchliche Dienstleister entgegen ihrem Selbstverständnis eben nicht wesentlich von nicht religiös geprägten sozialen Dienstleistern unterscheiden (vgl. Chaves und Tsitos 2001). Zweitens verschiebt sich das Engagement der Kirche, je weniger ihre Funktion in der Gesellschaft gefragt ist, auf ihre Leistung im Bereich der Diakonie (vgl. Luhmann 1977, S. 264). Je weniger spezifisch religiöse Welterklärungen, etwa zur Kontingenzbewältigung, benötigt werden, desto mehr versuchen sich Kirchen und Religionsgemeinschaften als Dienstleister nützlich zu erweisen. Drittens gerät die Diakonie mit ihrer Ausrichtung auf die Bedürfnisse der Gesellschaft zunehmend in Konflikt mit der spezifisch religiösen Prägung der Kirche:

Leistungsorientierung (=Diakonie) erfordert, daß man sich den Sachgesetzlichkeiten des Erfolgs und den Wünschen und Normen des Empfängers unterstellt; sonst kommt man nicht an. Diese Bedingung entzieht dem helfenden Handeln jedoch seinen spezifisch religiösen Character. (ebd., S. 264)

Die funktionale Beschreibung der Religion weist der Kirche eine Doppelrolle zu. Einerseits soll sie gegenüber ihren Anhängern wirken, indem diese befähigt werden Sozialkapital – Engagement in der Gesellschaft und Vertrauen in sie – aufzubauen. Andererseits soll Religion nach außen wirken, nicht allein indem sie Ressourcen der Sinnstiftung zur Verfügung stellt, sondern auch indem sie ganz praktisch im Rahmen ihres diakonischen Auftrags in der Gesellschaft tätig wird. Die Interviews in der vorliegenden Studie können zeigen, welche Rolle die kirchlichen InteressenvertreterInnen

²⁸Luhmann führt noch eine dritte Kategorie ein, nämlich Reflexion, worunter er die Selbstreflexion des Religionssystems versteht. Dies ist im Luhmann'schen System die Aufgabe der Theologie.

der Religion im Migrationsdiskurs zuweisen und ob sie diesen Erwartungen an die Funktion der Religion gerecht werden wollen. In jedem Fall ist die hier gemachte Definition eine Präzisierung gegenüber einer pauschalen Einordnung kirchlichen Lobbyings als weniger professionalisiert.

2.4.2 Prophetie

Als Gegenbegriff zur etablierten Rolle der Religion in der Gesellschaft führe ich den Begriff Prophetie ein. Dabei ist zunächst zu unterscheiden zwischen dem biblischen Verständnis von Prophetie und seinen modernen Varianten. Maßgeblich prägend für das Bild biblischer Prophetie ist zunächst die/der alttestamentliche ProphetIn als Einzelpersönlichkeit im Konflikt mit der umgebenden Gesellschaft und der politischen Elite. Amos beispielsweise grenzt sich offensiv von anderen Propheten durch seine Unabhängigkeit ab (vgl. Bechmann und Kügler 2004, S. 8).²⁹ Grundlegend charakterisiert die biblische Prophetie der Versuch, die aktuelle Situation im Licht des Gotteswortes neu zu bewerten:

Prophetie blickt also aus einer von Gott verheißenen, besseren Zukunft auf die Gegenwart und offenbart damit eine Differenz. Prophetisches Denken und Handeln versucht aus dieser Differenz Konsequenzen für die Veränderung der jeweiligen Gegenwart zu ziehen. (Schüßler 2004, S. 40f; vgl. auch Heimbach-Steins 2004, S. 8)

Diese Bewertung fällt notwendigerweise oft kritisch aus und stößt sich an MachthaberInnen und Institutionen, gerade weil die Unverfügbarkeit dieses Zeugnisses die Prophetin/den Propheten dazu zwingt, unnachgiebig aufzutreten. Am Beispiel Jeremias fasst Michael Hauber noch einmal zusammen, was einen Propheten ausmacht:

Die Propheten in der Bibel sagen nicht einfach die Zukunft voraus. Sie sehen in die Gegenwart hinein und können dann nicht hellseherisch, aber hellichtig über die Zukunft eines Volkes reden. Propheten sind also Menschen, die durch den Kontakt mit Gott fähig sind, die Welt tiefer zu verstehen. Sie geißeln nicht Verfehlungen des Einzelnen, sondern Sünden einer Gesellschaft. (Hauber 2016, S. 113)

²⁹Daneben existiert aber auch eine Hofprophetie, also eine Eingebundenheit der Prophetin/des Propheten in die institutionellen Zusammenhänge des Königshofes. Diese soll für die hier zu leistende Definition des ProphetInnen-Begriffs aber nicht im Fokus stehen.

Zwei unterschiedliche inhaltliche Stränge lassen sich dabei bei den alttestamentlichen ProphetInnen ausmachen: die Kultkritik, wie sie sich beispielsweise und neben anderen Themen bei Hosea findet, und die Sozialkritik, beispielsweise bei Amos. Die Kultkritik zielt auf das Verhältnis Israels zu seinem Gott. Die Sozialkritik nimmt das Verhältnis zu den Mitmenschen in den Blick, insbesondere jenen, die am Rand der Gesellschaft stehen. Dabei ist die Sozialkritik oft eng verbunden mit der Kritik am religiösen „Kerngeschäft“; denn einen gottgefälligen Kult kann es schließlich nur dort geben, wo auch die sozialen Verhältnisse von Gerechtigkeit und Solidarität geprägt sind. So stellt Robert Oberforcher in seiner Analyse prophetischer Sozialkritik fest, dass sich diese nicht nur gegen Institutionen und Autoritäten, sowie das soziale Fehlverhalten der/des Einzelnen richtet, sondern eben auch gegen eine falsche Frömmigkeit: „Wer Gott anruft, muß Position beziehen, muß sich solidarisch zu den Hilfslosen und Schwachen stellen.“ (Oberforcher 1998, S. 100). Auch die prophetische Kritik an der Fremdgötterverehrung lässt sich nach Oberforcher diesem Paradigma unterordnen:

Fremdgötterverehrung ist für Israel ruinös, denn sie bedeutet *Ausblenden und Eliminieren des Exodusmotivs im Religionsprofil*, den Verlust der Erfahrung und der Erinnerung, daß Gott auf der Seite der Versklavten, der Rechtlosen und Hilflosen steht.³⁰ (ebd., S. 103)

Moderne ProphetInnen

Maßgeblicher für meinen Begriff der Prophetie ist allerdings die Frage, wie sich vor dem biblischen Hintergrund Prophetie als Kritik an der sozialen Ordnung heute verstehen lässt. Ausgehend vom biblischen Befund möchte ich, gewissermaßen auf den Schultern gegenwärtiger Theologie, drei Kennzeichen beziehungsweise Herausforderungen moderner Sozialprophetie herausstellen:

Kontrastfolie: Zunächst gilt auch für die moderne Sozialprophetie grundlegend, dass sie die konkrete gesellschaftliche Situation mit der Rede

³⁰Ergänzend zur alttestamentlichen Perspektive steht das prophetische Handeln Jesu im Neuen Testament. Hier wird besonders die Perspektive eines herannahenden, schon präsenten, aber noch nicht vollständig verwirklichten Gottesreiches aufgemacht. Das Handeln Jesu, etwa seine Mahlgemeinschaft, die Heilungswunder oder seine Kult- und Gesetzeskritik, verweisen auf eine neue, gott-gewollte und menschengerechtere Ordnung.

vom Gottesreich kontrastiert (vgl. Schüßler 2004, S. 40f). Vor diesem Hintergrund führt Marianne Heimbach-Steins allerdings an, dass moderne ProphetInnen, anders als ihre biblischen Vorbilder, nicht mehr auf eine von allen Gesellschaftsmitgliedern geteilte Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes oder vom Gottesreich als Zielperspektive für gesellschaftliches Handeln zurückgreifen können. Moderne ProphetInnen müssen sicherstellen, dass „die Botschaft gut, d.h. verständlich ‚übersetzt‘ wird, sodass die Zeitgenossen sie ‚in ihrer Sprache‘ hören können (vgl. Apg 2,11)“ (Heimbach-Steins 2004, S. 10).

Kontakt: Zweitens gilt auch für moderne ProphetInnen beziehungsweise im Besonderen für sie, dass sich Prophetie nicht nur aus der Quelle der Gottesoffenbarung, sondern auch aus dem Kontakt mit den gesellschaftlich Marginalisierten speist. Mehr noch, eine grundlegende Form von Prophetie scheint überhaupt erst im Kontakt zu den Armen und Marginalisierten zu entstehen. Was Franz Weber für das prophetische Handeln in den Gemeinden Lateinamerikas feststellt, kann auch auf die aktuellen Herausforderungen moderner ProphetInnen angesichts von Not und Ungerechtigkeit übertragen werden:

So sind es bis heute also nicht nur die Armen selbst, die dieser „Basisprophetie“ zum Durchbruch verhelfen, sondern auch Menschen, die keine Armen und Unterdrückten sind, sondern aus mehr oder weniger gesicherten Lebensverhältnissen kommen: junge Leute aus „besseren Familien“, Studierende und AkademikerInnen, die zum Beispiel ihre sozialwissenschaftliche, juristische oder medizinische Kompetenz in den Dienst derer stellen, die als Mittellose keine Chance zum Studium hatten. (Weber 2004, S. 189)

Institutionalisierung: Was moderne ProphetInnen wesentlich von ihren biblischen Vorbildern unterscheidet ist allerdings, dass sie nicht notwendigerweise als Einzelpersonlichkeiten auftreten, sondern in den Kontext von Gruppen und Institutionen eingebunden sein können, um ihre Forderungen zu verwirklichen.³¹ Dieser Befund bedeutet, dass sich die prophetische Rede moderner ProphetInnen nicht notwendigerweise gegen die Institutionalisierung als solche richtet, sondern gegen

³¹Damit ist nicht primär die Nähe zu den Machthabenden gemeint, wie sie sich auch in der alttestamentlichen Hofprophetie findet. Vielmehr sind moderne ProphetInnen oft selbst Teil von Nichtregierungsorganisationen oder anderen gesellschaftlichen und politischen Institutionen und Netzwerken.

die Kritikunempfindlichkeit der meisten gesellschaftlichen Institutionen: „Einen prinzipiellen Gegensatz von Institution und Prophetie kann es nur dort geben, wo sich die Institution prophetischer Kritik verweigert“ (Bechmann und Kügler 2004, S. 23).

Beispielhaft wird dieses moderne Prophetieverständnis an der Arbeit der verbandlichen Caritas in Deutschland von Rainer Krockauer expliziert. Deren prophetisches Potential liegt nach Krockauer darin, den „Dienstleistungsauftrag in ein konstruktives Verhältnis zum eigenen Verständnis von Anwaltschaftlichkeit zu bringen“ (Krockauer 2004, S. 174). Damit wird die Caritas als professionalisierte, von der Kirche in gewissem Maße losgelöste Organisation zu einem Ort, an dem Prophetie in der Gesellschaft wirken kann. Ihre MitarbeiterInnen werden zu ProphetInnen einerseits aus ihren Erfahrungen in der Arbeit mit gesellschaftlich Marginalisierten heraus, andererseits aber auch inspiriert vom biblischen Zeugnis und der jüdisch-christlichen ProphetInnentradition. Dieser Patchwork-Ansatz ist eine für meine Analyse wichtige Facette moderner Prophetie.

Michael Walzers „connected critic“

Ein konkretes Bild einer Prophetin/eines Propheten modernen Zuschnitts zeichnet Michael Walzer in seiner 1987 erschienenen Schrift *Interpretation and Social Criticism*. In drei Abschnitten versucht er die moderne Sozialkritik zu ergründen, ihre Prinzipien, ihre Praxis und ihre Vorbilder in der biblischen Prophetie.

Im ersten Kapitel zu den *Prinzipien* macht Walzer drei Wege aus, moralische Imperative³² zu gewinnen: Der erste ist der der religiösen Entdeckung. Gott offenbart sich und seine Gebote stellen, gewissermaßen als Kritik von außen³³, die gängigen Vorstellungen und die bestehende soziale Praxis der Gesellschaft in Frage (vgl. Walzer 1987, S. 4ff). Der zweite Weg ist der der Erfindung. Hier übernehmen Menschen die Rolle Gottes, „they create what God would have created“ (ebd., S. 12). Sein kritisches Potential gewinnt dieser Weg dadurch, dass die erfundenen Prinzipien sowohl sehr spezifisch sind, als auch Neuheitswert besitzen. Walzer führt als Beispiel

³²Walzer versteht darunter für alle Gesellschaftsmitglieder gültige Handlungsanweisungen: „do this! don't do that!“ (Walzer 1987, S. 4)

³³Walzer kann sich auch einen säkularen Weg über die Entdeckung eines Naturrechts vorstellen, allerdings zweifelt er an, ob die so gewonnenen Imperative wirklich die radikale Neuheit göttlicher Offenbarung besitzen (vgl. ebd., S. 5f).

das Rawls'sche Differenzprinzip an (vgl. ebd., S. 12f).³⁴ Der dritte Weg ist der der Interpretation, ein Mittelweg zwischen Entdeckung und Erfindung: „Our purpose now is not invention *de novo*; rather, we need to construct an account or a model of some existing morality that gives us a clear and comprehensive view of the critical force of its own principles“ (ebd., S. 16). Es geht Walzer um eine Wiederentdeckung des schon Gewussten, eine „reinvention with a purpose: we are to correct our intuitions by reference to the model we construct out of those same intuitions“ (ebd., S. 17), die ihm wesentlich plausibler erscheint, als die revolutionäre Entdeckung oder Erfindung. Gleichzeitig macht Walzer in seinem ersten Kapitel auch deutlich, dass der moralische Code einer Gesellschaft ein gewachsener, unperfekter ist. Veränderungen sind „more a matter of (workmanlike) social criticism and political struggle than of (paradigm-shattering) philosophical speculation“ (ebd., S. 27). Die Rolle der sozialen Kritikerin /des sozialen Kritikers wird damit klar, sie/er muss eine neue Lesart für die alten moralischen Prinzipien der Gesellschaft finden. Für Walzer ist dies ebenfalls kein vollkommen revolutionärer Akt, wie er in einer literaturwissenschaftlichen Analogie feststellt:

The best reading is not different in kind, but in quality [...] [It] illuminates the poem in a more powerful and persuasive way. Perhaps the best reading is a new reading, seizing upon some previously misunderstood symbol or trope and re-explaining the entire poem. (ebd., S. 30)

Das zweite Kapitel dreht sich um die *Praxis* der Sozialkritik und die Frage, welchen Standort die/der soziale KritikerIn einnehmen soll. Für gewöhnlich, so Walzer, wird die/der KritikerIn als außerhalb der Gesellschaft stehend verstanden, entweder weil sie/er nicht zur Gesellschaft gehört oder weil sie/er sie freiwillig für eine Zeit verlassen hat. Allerdings trifft diese idealisierte Sicht auf die wenigsten SozialkritikerInnen zu (vgl. ebd., S. 36f). Viel öfter sieht sich die/der KritikerIn als Teil der Gesellschaft, sie/er spricht – obgleich sie/er möglicherweise eine Zeit lang außerhalb ihrer gelebt hat – ihre Sprache und bezieht sich auf ihre Prinzipien. Walzer nennt diesen

³⁴Der Autor macht an diesem Beispiel aber auch deutlich, dass dieses erfundene moralische Prinzip kaum mehr als einen Minimalkonsens darstellt, auf dessen Basis das Überleben zwar möglich, das gute Leben einer Gesellschaft aber kaum aufgebaut werden kann. Es ziele nämlich darauf ab, dass die Menschen hinter dem „veil of ignorance“ einen „modus vivendi“ finden „not a way of life but a way of living“ (ebd., S. 14).

Typus den „connected critic“³⁵ (vgl. ebd., S. 39). Als Teil der Gesellschaft kann sich der connected critic auf das Wertesystem der Gesellschaft beziehen und zeigen, wo es in der alltäglichen Praxis missachtet wird: „He shows the rulers the idealized pictures their artists have painted and then the lived reality of power and oppression. Or better, he interprets the pictures and the reality, for neither one is straightforwardly revealed“ (ebd., S. 43). KritikerInnen von außen können zwar eine Form der Minimalmoral an das Verhalten der Gesellschaft anlegen (vgl. ebd., S. 45), aber eine umfassende Kritik ist nur als engagierteR TeilhabendeR an der Gesellschaft möglich. Es geht dem „connected critic“ um die Praxis der „opposition“ und weit weniger um „detachment“ (vgl. ebd., S. 55). „Criticism does not require us to step back from society as a whole but only to step away from certain sorts of power relationships within society“ (ebd., S. 60). Interessant für die vorliegende Untersuchung ist auch, dass Walzer die soziale Kritik als Geschichtenerzählen charakterisiert:

We become critics naturally, as it were, by elaborating on existing moralities and telling stories about a society more just than, though never entirely different from, our own. It is better to tell stories – better even though there is no definitive and best story. (ebd., S. 65)

In seinem dritten und letzten Kapitel nimmt Walzer die *biblische prophetische Tradition* als Form und Vorläufer der modernen Sozialkritik auf. Der Autor beginnt mit einer verwunderten Beobachtung, nämlich dass die schneidende Sozialkritik der alttestamentlichen Propheten überhaupt aufgezeichnet und tradiert wurde (vgl. ebd., S. 70). Ein Grund ist nach Walzer, dass die ProphetInnen die Sprache der Menschen in der Gesellschaft sprachen, sie sich auf das gemeinsam geteilte religiöse (Tora-)Wissen bezogen,³⁶ sie also ihr Publikum gut kannten (vgl. ebd., S. 71f). Prophetisches Reden ist auf das Hier und Jetzt und auf die konkrete Gemeinschaft ausgerichtet: „[T]here is no prophetic utopia, no account [. . .] of the ‚best‘ political or religious regime, a regime free from history, located anywhere

³⁵Ich habe mich entschieden, den Begriff unübersetzt zu lassen und ihm einen männlichen Artikel voranzustellen, auch weil Walzer selbst den „connected critic“ als „he“, also männlich, bezeichnet. Ich verstehe aber Frauen und Männer gleichermaßen mit dem Begriff der „eingebundenen Kritikerin“, beziehungsweise des „eingebundenen Kritikers“ bezeichnet.

³⁶Walzer geht davon aus, dass in der Bevölkerung ein großes geteiltes religiöses Wissen und eine Kultur der rechtlichen Disputation bestand: „[J]ustice is done (or not done) in the ‚gates‘ of the city, and religion is discussed in the streets“ (ebd., S. 72).

and nowhere“ (ebd., S. 81). Als Beispiel für einen prophetischen Vorläufer des „connected critic“ wählt der Autor Amos aus. An ihm lässt sich der Standard sozialer Kritik ausmachen:

[T]he identification of public pronouncements and respectable opinion as hypocritical, the attack upon actual behavior and institutional arrangements, the search for core values (to which hypocrisy is always a clue), the demand for an everyday life in accordance with the core. (ebd., S. 87)

Hinzu kommt, dass Amos nicht auf der Basis seines Ärgers über die Gesellschaft seine Kritik beginnt, sondern aus der Sorge um die Gemeinschaft und der Hoffnung auf Reform (vgl. ebd., S. 90). Seine Qualität bezieht der Prophet aus seiner Beobachtungsgabe, „his ability to say what oppression means, how it is experienced, in this time and place, and to explain how it is connected with other features of a shared social life“ (ebd., S. 91).

Die prophetische Tradition und der Typus des „connected critic“ machen das Potential deutlich, das in kirchlicher Politikarbeit liegt. Prophetie im modernen Sinn ist nämlich kein Sprechen von Außerhalb, sondern sie verlangt, dass die/der KritikerIn sich als Teil der Gesellschaft begreift und auf gemeinsam geteilte Sinnstiftungsressourcen zurückgreift. In einer kulturell pluralen und sozial fragmentierten Gesellschaft ist dies ein schwieriges Unterfangen. Die hier untersuchte katholische Kirche kann jedoch, mit ihrer langen und kulturprägenden Tradition und mit ihrem aktuellen caritativen Kontakt zu vielen gesellschaftlichen Bereichen dieses authentische Sprechen aus der Gesellschaft und zu der Gesellschaft verwirklichen. Das setzt allerdings voraus, dass es kirchlichen Akteuren gelingt, nicht nur die eigenen Mitglieder, sondern eine sich immer weiter ausdifferenzierende und immer schwieriger mit einer gemeinsamen Sprache ansprechbare Gesellschaft zu erreichen.³⁷ Auch hier ist die bricolage – die Nutzung unterschiedlicher argumentativer Ressourcen, Bilderwelten und Sprachebenen – ein wesentliches Konzept erfolgreichen politischen Kommunizierens.

Für die Arbeit mit der Analyseheuristik *Zwischen Professionalität und Prophetie* bedeuten die hier gemachten Präzisierungen, dass sie sensibel sein muss für mögliche *doppelte Verortungen* der GesprächspartnerInnen. Die Anforderung an kirchliche Politikarbeit in modernen Gesellschaften ist es, an mehreren auch entgegengesetzten Orten zu stehen, mehrere auch nicht ineinander übersetzbare Sprachen zu sprechen und mehrere auch

³⁷Natürlich sind auch die eigenen Mitglieder Teil der ausdifferenzierten Gesellschaft, das heißt, gesellschaftliche Wandlungsprozesse spiegeln sich auch in der Kirche wider.

miteinander nicht vereinbare Rollen einzunehmen. Das kann beispielsweise bedeuten, dass PolitikerInnen an einem Tag in einem Ministerienbüro über die Details einer Gesetzesvorlage beraten, an einem anderen in einer Kirchengemeinde über die matthäische Gerichtsrede (Mt 25) und ihre Forderung nach gastfreundlichem Verhalten predigen, um sich anschließend mit anderen NGO-VertreterInnen in einen Demonstrationszug einzureihen. Und es kann bedeuten, dass die interviewten KirchenvertreterInnen für die Politik zugleich willkommene ExpertInnen und Stachel im Fleisch sein wollen.

Ausblick auf das folgende Kapitel

Die Analyseheuristik „zwischen Professionalität und Prophetie“ unterstreicht noch einmal, wie wichtig es ist, in der Datenerhebung und -analyse sensibel für das Anschlussfähige und das Widerständige am kirchlichen Lobbying zu sein. Zugleich zeigt das gesamte Kapitel, dass die Politikarbeit der MitarbeiterInnen bei Bischofskonferenzen und katholischen NGOs so viele Facetten beinhalten kann, dass es eines offenen Erhebungsinstruments und eines mehrstufigen Analyseverfahrens bedarf.

Das folgende Kapitel präsentiert die Ergebnisse aus den Gesprächen mit den PolitikerInnen. Es will zum einen eine Einführung in die vielen Facetten katholischer Politikarbeit für Undokumentierte und einen Einblick in das umfangreiche Professionswissen der Interviewten geben. Die Fragen nach Themen, Strategien und Argumenten geben dabei eine erste Orientierung und Systematisierung. Zum anderen kann das Kapitel zeigen, wo die Akzentsetzungen katholischer Politikarbeit liegen. Im Rückblick auf die im ersten Kapitel gegebene Einführung und die in diesem Kapitel herausgearbeitete Heuristik heißt das, dass es vor allem um die Existenz katholischer Politikarbeit an der Schwelle, um eine Überbrückung scheinbarer Gegensätze zwischen politischem Alltagsgeschäft und der Empörung über die Realität undokumentierter MigrantInnen, also um ein kritisches Eingebundensein gehen wird. Damit möchte ich eine Lesart der Interviews anbieten, die nicht nur versucht, den GesprächspartnerInnen gerecht zu werden, sondern die auch potentiell theologie-generativ ist. Das hieße nämlich, Theologie an der Differenz zwischen Professionalität und Prophetie zu betreiben.

3 Ergebnisse: Mind-Maps und Tiefenbohrungen

Aber in einer bürokratisierten Welt wie der unseren braucht es eben auch Leute, die dann eben dafür bezahlt werden, dass sie eben auf ganz professionelle Weise diese Argumente der Barmherzigkeit [...] in den politischen Prozess einspeisen.

Interview Herr Maier 2014, 137

Das erste Kapitel hat das katholische Lobbying für undokumentierte MigrantInnen aus der theoretischen Perspektive betrachtet. Das zweite Kapitel hat darauf aufbauend ein Forschungsprogramm entwickelt, um eine Perspektive aus der Praxis einzuholen. In diesem dritten Kapitel soll nun das Professionswissen der MitarbeiterInnen der Kirche systematisiert und aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden. In einem ersten Unterkapitel geben die Analyse-Mind-Maps einen Überblick über die Vielfalt katholischer Politikarbeit für Undokumentierte. Das zweite Unterkapitel macht mit Hilfe der Analyseheuristiken drei Tiefenbohrungen in das Material, um neue und potentiell theologie-generative Aspekte herauszuarbeiten.

3.1 Analyse-Mind-Maps zu Themen, Strategien und Argumenten

Der folgende Abschnitt basiert auf der Analyse des Materials mit Hilfe selbst entwickelter Mind-Maps. Es handelt sich hier also um den zweiten Anlauf in meinem Analyseprozess, nachdem die strukturierende Inhaltsanalyse sich als unpassend für das Material und die spezifischen Forschungsfragen erwiesen hat. Der Aufbau gliedert sich, den Forschungsfragen folgend, in drei Abschnitte: in Themen, Strategien und Argumente. Hinzu kommt ein Abschnitt zur Meta-Perspektive der Interviewten auf ihre Arbeit, die ich vor allem in den Einleitungs- und Abschlussfragen angesprochen habe. In den

einzelnen Abschnitten stelle ich jeweils zunächst eine Analyse-Mind-Map vor und erläutere anschließend die dort eingezeichneten Kategorien, indem ich Beispiele aus dem Interviewmaterial gebe. Bereits ein flüchtiger Blick auf die Mind-Maps macht deutlich, dass sich das Material darin jeweils um zwei Pole gruppiert. Viele Gespräche waren also von einem „sowohl als auch“ geprägt und drehten sich um scheinbare Gegensätze und das Überbrücken derselben:

Themen: Hinsichtlich der Themen geht es den GesprächspartnerInnen auf der einen Seite um die konkrete Lebenssituation undokumentierter MigrantInnen, zum Beispiel die Schwierigkeiten beim Schulzugang für die Kinder, die Probleme mit der Krankenversicherung und den fehlenden Schutz vor ausbeuterischen Arbeitsbedingungen. Auf der anderen Seite sprechen die Interviewten aber auch über abstrakte Systemfragen, wie eine umfassende Reform der Visa-Vergabe oder die wirtschaftlichen Auswirkungen von Handelsverträgen mit den Herkunftsländern der MigrantInnen.

Strategien: Bei den Strategien stelle ich zuerst fest, dass der Zugang zu den Möglichkeiten des direkten Lobbying, das heißt Gesprächen mit in Politik und Verwaltung Tätigen sowie Auftritten im Parlament, der Stellung der katholischen Kirche als etabliertem politischem Akteur geschuldet ist. Die InterviewpartnerInnen sprechen aber nicht nur über direktes Lobbying, sondern ebenso ausführlich über ihr grassroots-Engagement, bei dem sie in Protest- und Informationskampagnen die Bevölkerung mobilisieren. Dieses Engagement vor Ort geht oft Hand in Hand mit der Arbeit der Interviewten (oder ihrer Organisationen) als soziale Dienstleister in der jeweiligen Stadt oder Gemeinde.

Argumente: Die Argumente teilen sich ebenfalls in zwei Bereiche. Auf der einen Seite steht die pragmatische Perspektive, die in Anschlag bringt, was in der konkreten Realität des Migrationssystems funktionieren kann. Dagegen steht eine andere Gruppe von Argumenten, die „das große Ganze“ betrachten und über die Zukunft von Staat und Gesellschaft, aber auch über die theologische Rede von der/dem Fremden und die kirchlichen Imperative zur Achtung der menschlichen Person reflektieren.

Zu vielen Kategorien halte ich daneben *Beobachtungen* zu Auffälligkeiten im Material, beispielsweise Widersprüche oder von den InterviewpartnerInnen benannte Problemfelder, fest. Außerdem gehe ich an einigen Stellen auf die Unterschiede zwischen den USA und Deutschland ein, verzichte aber, da es sich bei den Unterschieden oft um Nuancierungen innerhalb der Kategorien handelt, auf eine nach Ländern getrennte Auswertung. Ich bezeichne diese Textabschnitte als *Beobachtungen*, um deutlich zu machen, dass an diesen Stellen schon eine über die reine Zusammenfassung des Materials hinausgehende Interpretation stattfindet. Außerdem lenken sie den Blick auf die im Einleitungskapitel aufgemachten großen Zusammenhänge, in denen sich die Studie bewegt. Die *Beobachtungen* greife ich im zweiten Abschnitt und in der abschließenden Ergebnisdiskussion wieder auf.

3.1.1 Themen

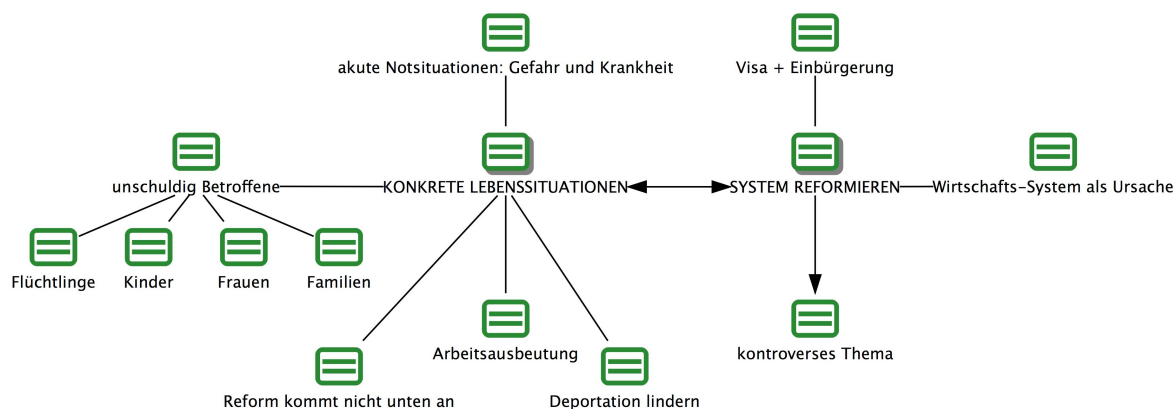


Abbildung 3.1: *Mind-Map der Themen.*

Die Auswahl und die grafische Darstellung der in den Interviews besprochenen Themen orientiert sich an den gegensätzlichen Begriffen „konkret“ und „abstrakt“. Die Interviewten sprechen über konkrete Lebenssituationen vor allem dann, wenn sie ihre sozialarbeiterische Expertise mit konkreten Beispielen aus der Praxis der Arbeit mit MigrantInnen unter Beweis stellen. Oft spricht aus diesen Erfahrungsberichten auch die Frustration angesichts des Gegensatzes zwischen der akuten Not der Betroffenen und den fehlenden Lösungsmöglichkeiten. Demgegenüber steht die Frage nach den systemischen Problemen, die das Phänomen der undokumentierten Migration prägen. Wenn die Interviewten über abstrakte Systemfragen sprechen, geht es vor allem um das Wirtschaftssystem und die Einbürgerungs- und Visa-Praktiken im jeweiligen Land. Allerdings werden hier die Antworten wesentlich knapper und abstrakter, was erahnen lässt, dass das Systemische gegenüber dem Konkreten schwieriger zu fassen und zu versprachlichen ist.

a) Konkrete Lebenssituationen

Nach den Themen gefragt, die sie in ihrer Arbeit in der Migrationspolitik ansprechen, nennen die InterviewpartnerInnen oft zuerst die Verbesserung konkreter Lebenssituationen. Vielen sind Beispiele aus der alltäglichen Arbeit in der Beratung oder aus dem Kontakt zu HelferInnen bekannt: Bei der Malteser Migranten Medizin stellen sich Erkrankte ohne Krankenversicherung vor, die Kino Border Initiative versorgt an der Grenze Gestrandete und der Jesuiten Flüchtlingsdienst berät in Fragen des Aufenthalts- und

Arbeitsrechts. Auffällig ist, welch großen Raum konkrete Situationen und Geschichten in den Interviews einnehmen. Außerdem scheint der Fokus auf das Pragmatische als Lobbying-Strategie einen großen Vorteil zu bieten: Auch wenn im Recht keine grundsätzliche Änderung erreicht wurde, konnte doch wenigstens den Betroffenen geholfen werden.

Dann haben wir GESETZLICH¹ eventuell noch nichts erreicht. Wir haben noch immer nicht erreicht, dass der 87 [= §87 Aufenthaltsgesetz]² abgeschafft ist, aber wir können was tun in der Lebensrealität dieser Menschen (klopft auf den Tisch)³. Wir können für einige wenige vielleicht/⁴ aber das ist ja auch Kirche. Kirche ist Salz in der Suppe. Wir können für einige Menschen vielleicht in deren Lebenspraxis VERBESSERUNGEN herbeiführen. (Interview Herr Becker 2014, 70)

Akute Notsituationen

Illegalität hat unmittelbare Folgen für das Leben der Betroffenen: Kranke können ohne Versicherung keine ärztliche Versorgung in Anspruch nehmen und suchen, um das Entdeckungsrisiko zu minimieren, keine Krankenhäuser auf. Im Gegenteil droht Beschäftigten ohne Dokumente, so berichten es die Befragten bei der Malteser MigrantInnen Medizin, bei Krankheit der Verlust ihres Arbeitsplatzes. Der Aufenthalt ohne Papiere und der damit verbundene Stress, die Furcht vor Entdeckung oder die Sorge um die eigenen Kinder haben zudem Auswirkungen auf die psychische Gesundheit (vgl. Interview Frau Horn und Herr Winkler 2015, 35; 84). Noch drastischer sind die Gefahren während der undokumentierten Einreise, also dem illegalen Grenzübertritt, besonders entlang der stark befestigten US-mexikanischen Grenze. Den MitarbeiterInnen der Kino Border Initiative steht die Gewalt durch Schleuser, aber auch durch die US-amerikanische und die mexikanische Grenzpolizei deutlich vor Augen, wenn sie über das Schicksal der MigrantInnen aus Mexiko und Lateinamerika, entweder bevor sie sich auf den Weg über die Grenze machen oder nachdem sie von der *US Border Patrol* nach Mexiko zurückgeschoben wurden, sprechen. Diese Menschen

¹Großschreibung bezeichnet laut Transkriptionsregeln besonders laut oder betont gesprochene Worte.

²Meine Anmerkungen und Auslassungen stehen in den Transkripten in eckigen Klammern.

³Auffällige Beobachtungen oder Geräusche sind laut Transkriptionsregeln in Klammern festgehalten.

⁴Schrägstriche geben in der Transkription an, wo Satzabbrüche stattfanden.

haben sowohl physische, als auch psychische Verletzungen davongetragen (vgl. Interview Elizabeth und Marie 2013, 43)⁵.

In der Kommunikation nach außen, gegenüber Politik und Öffentlichkeit, spielt das Thema Gesundheit vor allem in Deutschland eine wichtige Rolle. Das Thema ist zum einen direkt sichtbar, „bebilderbar“, und damit medial gut vermittelbar. Zum anderen weckt es das Mitgefühl der Bevölkerung mit den Betroffenen:

Frau Dietrich: [D]ie Kranken-Versorgung, dass die nicht so richtig funktioniert, das kann man ganz gut transportieren. Und da hat man ja auch (.)⁶ die traurigen Beispiel-Fälle, die [e]s dann sogar bis in die Presse schaffen, wo dann irgendjemand stirbt, weil er eben keine Kranken/ keine ärztliche Behandlung bekommen hat. (..)

Interviewer: Also das heißt, weil es medial gut vermittelt ist.

Frau Dietrich: Also es ist einmal medial gut vermittelt und dann ist es natürlich/ spricht ja auch jeden in seinem Mitgefühl an, wenn man dann hört: Die sind hier und kriegen keine ärztliche Behandlung. (Interview Frau Dietrich 2014, 9-11)

In Deutschland verbinden die Interviewten mit dem Thema Gesundheit und Nothilfe auch einen Teil ihrer politischen Erfolge. Das beginnt bei der Abschaffung der Strafbarkeit humanitärer Hilfe bis hin zur Sicherung der Verschwiegenheit im Krankenhaus und der Einführung des anonymen Krankenscheins (vgl. Interview Frau Horn und Herr Winkler 2015, 16; 39)⁷.

Bemerkenswert ist, dass sich am Thema Krankenschein auch eine systemische Frage zeigt, nämlich ob es bei der Legalisierung von Nothilfe vor allem um „Mildtätigkeiten“ geht, die den Blick auf die grundsätzliche Frage nach den Rechten der Migranten verstellen:

[S]o haben wir uns zum Beispiel auch explizit gegen den anonymen Krankenschein ausgesprochen. [...] Diese Menschen haben Rechte. Gemäß Sozialgesetzbuch 5 ist jeder Mensch, der in Deutschland unselbstständig arbeitet, krankenversichert gesetzlich. Und wenn man das nicht ist [...], dann gilt das Asylbewerber-Leistungsgesetz für mich. [...] Wir wollen gar keine Mild- oder Wohltätigkeiten, wir wollen einfach nur, dass diese

⁵Das Interview mit Elizabeth und Marie ist ein gemeinsames Interview. Marie fungierte dabei vor allem als Übersetzerin, da Elizabeth hauptsächlich Spanisch sprach.

⁶Ein, zwei oder drei Punkte bezeichnen, so die Transkriptionsregeln, kurze, mittellange und lange Pausen in den Antworten der Interviewten.

⁷Das Interview mit Frau Horn und Herrn Winkler ist ebenfalls ein gemeinsames Interview. Beide sind in derselben Organisation tätig.

Menschen die Rechte, die ihnen aufgrund der deutschen Gesetze zustehen, auch verwirklichen können. (Interview Herr Becker 2014, 37)

Auf dieser Basis wäre zu diskutieren, ob mit dem Verweis auf Notsituationen versteckte Systemkritik betrieben wird oder ob die meisten GesprächspartnerInnen durch den Verweis auf die konkrete Not und die Linderung derselben der Systemfrage ausweichen.

Unschuldig Betroffene

Kinder, Frauen und Familien sind ob ihrer besonderen Verletzlichkeit oft besonders durch das Leben in der Illegalität eingeschränkt und bedroht. So stellt sich für die Kinder die Problematik des Schulbesuchs. Frauen werden besonders häufig Opfer von Gewalt und Ausbeutung, eine Situation, die sich für Schwangere noch verschärft. Die Familie schließlich ist dauernder Instabilität ausgesetzt, wenn einzelne Familienmitglieder oder sogar die/der Haupterwerbstätige von der Abschiebung bedroht sind (vgl. Interview Elizabeth und Marie 2013, 50; vgl. Interview Samuel 2013, 95).

In der Kommunikation nach außen ist vor allem das Schicksal der Kinder prominent. Den GesprächspartnerInnen in Deutschland ist der Schulzugang wichtig, also die Möglichkeit ohne Prüfung des Aufenthaltsstatus eine öffentliche Schule zu besuchen (vgl. Interview Herr Maier 2014, 27), wohingegen die an der US-mexikanischen Grenze Tätigen vor allem über die lebensbedrohliche Grenzüberquerung sprechen, oft in drastischen Bildern, wenn sie Besuchergruppen entlang der Grenze begleiten:

And then [...] we look at the artifacts we have collected out in the desert. You take a child's shoe. Why do we only find one shoe? Where is the other shoe? What happened to that child? And then I let them use their imaginations and put together the pieces. We may end up finding, encountering a child [...] after we walked in the desert. (Interview Paul 2013, 13)

Mit dem Schicksal der Kinder verbinden sich dementsprechend viele der politischen Erfolge. Einige der Interviewten in Deutschland heben das Jahr 2011 hervor, als staatliche Schulen von der Übermittlungspflicht im Aufenthaltsgesetz §87 Abs 1 ausgenommen wurden und so ein Schulbesuch ohne Prüfung und Weitermeldung des Aufenthaltsstatus möglich wurde:

Da kam so dieser Durchbruch, dass von der politischen Seite erstmals kam: Wir müssen hier zu mindestens für Kinder was tun. [...] Und das

wurde dann angegangen, zum einen in den Verwaltungsvorschriften zum Aufenthaltsgesetz, ist Ihnen sicher auch bekannt, die 2009 erlassen wurden. Und in einer, ich meine dann 2011 erfolgten, Gesetzesänderung direkt im 87 Aufenthaltsgesetz für die Schulen, wo die Übermittlungspflicht explizit herausgenommen wurden. (Interview Herr Huber 2014, 9)

Ein erster Erfolg in den USA ist die Verhinderung lateraler Rückführung, das heißt der Trennung von Familien bei der Abschiebung:

Also one person has told me that our report [der *Documented Failures* report (vgl. Danielson 2013)] has helped dispel the idea that lateral repatriation, or separating family members and deporting them to different parts of the border, as a positive practice. Because it is seen as positive from a law enforcement perspective. [...] The problem is that family members are separated, that makes them more vulnerable. [...] And so this person said she felt that our report helped question that practice. Which is good I think. Now maybe it was not only our report but I would say our report helped to bring that practice into question. (Interview Samuel 2013, 43)

Das übergreifende Ziel vieler der Befragten in Deutschland und in den USA ist es, die Familie als schützenswerte Gemeinschaft ganz von der Abschiebung auszunehmen: „But in the case of immigration reform there are certain consistent themes that we stick to: We want the system fixed. We want a FAMILY based system of immigration reform“ (Interview James 2013, 40). Bemerkenswert ist außerdem, wie sehr das Schicksal der „unschuldig“ Betroffenen die gesellschaftliche Debatte bestimmt und die Politik zum Handeln zwingt. Das gilt besonders für die USA und den DREAM-Act (vgl. Kapitel 1 und Lopez, Passel und Rohal 2015, S. 117) auf dessen politische Nichterfüllung eine Gruppe Jugendlicher durch spektakuläre Aktionen aufmerksam macht:

I mean we have brought refugees on the Hill and that makes some huge difference. And there have been instances and this is not us necessarily but the DREAM kids. [...] And they have been a powerful witness to the whole broken system. I would think the difference between when we lost in 2007, 2006 [der Interviewte bezieht sich auf Gesetzesinitiativen zur „comprehensive immigration reform“ in der vorangegangenen Legislaturperiode] and now is, that there is now a human face to the immigration issues. And the DREAMers have done that. [...] They are most sympathetic, young people, have no future unless we act, came here not of their own volition, still undocumented. That has really changed a lot of the debate and put opponents on the defensive. (Interview Carl 2013, 55)

Bemerkenswert in der Debatte ist, dass sich an der Frage nach dem Schicksal der Kinder als „prototypisch Unschuldige“ die Dichotomie von Recht und Gerechtigkeit zeigt: Dürfen Kinder unter der Illegalität ihrer Eltern leiden? Und eine weitere Frage schließt daran an: Muss die Gesellschaft den Eltern, die, um ihre Kinder zu ernähren, den Weg in die Illegalität auf sich nehmen, mehr Sympathie entgegenbringen? „And if I built a wall, you’d walk around the wall like the migrants do. You’d go under, you’d go over, you’d (.) whatever it takes to feed your three kids. You’d be a bad parent if you didn’t do that“ (Interview Wayne 2013, 93). Ohne darüber explizit zu sprechen, schneiden die GesprächspartnerInnen so die Frage nach „Schuld und Unschuld“, „gerechtfertigter und ungerechtfertigter“ Migration an. Es handelt sich hierbei um eine Frage, die sich in der Abgrenzung zum im Anschluss zu besprechenden Flüchtlingsdiskurs noch verschärft.

Eine letzte Gruppe „unschuldig“ Betroffener taucht in vielen Gesprächen auf, obwohl sich ihre Situation, sowohl rechtlich als auch hinsichtlich der gesellschaftlichen Debatte um ihre Anerkennung, von der Undokumentierter unterscheidet. Besonders in Deutschland wird die Debatte um die zahlenmäßig geringeren und möglichst unauffällig lebenden Undokumentierten durch die größere Gruppe der Geflüchteten – deren Schicksal Politik und Öffentlichkeit schon in den Jahren 2013 und 2014, in denen die Interviews geführt wurden, vor Augen steht – fast verdrängt. Allerdings verbirgt sich hinter der scheinbar klaren definitorischen Trennung von Geflüchteten und „Illegalen“ eine große Grauzone, beispielsweise das Schicksal derjenigen, die aus dem Flüchtlings-Status in die Illegalität abrutschen:

Also ich hab so ein bisschen den Eindruck, dass im Moment die irreguläre Migration eigentlich durch die Flüchtlinge komplett verdrängt ist. Weil man einfach mit den Flüchtlingen, die hier sind, so viel zu tun hat [...]

[Eine Überlegung ist] ob man nicht ein bisschen stärker doch auch darauf abstellen sollte, dass durch die ganzen Flüchtlinge auch das Problem der irregulären Migration wieder ansteigen wird für die Leute, die dann im Asylverfahren abgewiesen werden und dann trotzdem irgendwie hier bleiben. Dass das in Zukunft einfach wieder stärker werden wird und dass man [...] [s]ie nicht ganz aus dem Fokus verlieren sollte nur weil das mit den Flüchtlingen jetzt grade so dringend ist. (Interview Frau Dietrich 2014, 13; 17)

Arbeitsausbeutung

Arbeitsausbeutung betrifft als Lebenssituation vor allem die rechtlose Lage von undokumentierten ArbeitnehmerInnen und ihren Zugang zu Arbeitsgerichten, ohne sich einem Aufdeckungsrisiko auszusetzen. Im politischen und gesellschaftlichen Diskurs ist dieses Thema, im Gegensatz zu den vorherigen, ungleich schwerer vermittelbar:

Bei der Arbeitsausbeutung ist das eher so ein bisschen schwierig, weil da ja eigentlich das Ziel ist, dass [...] ihre Lohnansprüche gerichtlich durchsetzbar sind. Und das ist auf politischer Ebene nicht so leicht zu kommunizieren, wieso jemand, der keinen Aufenthaltstitel hat, denn hier vor Gericht gehen können soll. (ebd., 11)

Bemerkenswert ist auch, dass das Thema Arbeitsrecht explizit nur bei den GesprächspartnerInnen in Deutschland auftaucht, obwohl auch die Interviewten in den Vereinigten Staaten von wirtschaftlicher Ungleichheit, der Auslagerung von Produktionsstätten US-amerikanischer Unternehmen in die Grenzregion und dem Arbeitsmarkt als pull-Faktor, besonders in den sogenannten DDD-Jobs (dirty, difficult, dangerous), sprechen. Dieser Unterschied lässt vermuten, dass der rechtliche Argumentation in solchen Detailfragen im deutschen politischen Diskurs größeres Gewicht zukommt. In der amerikanischen Diskussion wird die Frage grundsätzlicher über das Einwanderungsrecht behandelt. Zugespitzt ließe sich sagen, was in Deutschland punktuell geregelt wird, wird in den USA grundsätzlich angegangen.

Abschiebung

Das Thema Abschiebung bezieht sich auf die Praxis staatlicher Stellen, von der Inhaftierung Undokumentierter bis zum Schicksal der MigrantInnen, die außer Landes gebracht wurden. Einige der Interviewten bringen Erfahrungen aus der Arbeit in Haftanstalten mit und üben Kritik an der derzeitigen Praxis. In den USA ist auf dieser Basis durch den Jesuit Refugee Service eine Handreichung mit konkreten Handlungsempfehlungen entstanden, die die Situation der MigrantInnen während der Haft und der Rückführung nach Mexiko verbessern soll:

And so the accountability piece includes better training, a complaint process that actually works, use of force. It also includes custody standards (schreibt) for Border Patrol's short term facilities and a host of other things. And then safer deportations includes no nighttime deportations,

return of belonging, family separation, prior notice to Mexican officials, no deportations to dangerous locations, and again many other things as well. (Interview Martha 2013, 113)

Das Thema Abschiebung lässt sich aber auch aus einem anderen, über die Handlungen der Behörden und der Grenzpolizei hinausgehenden, Blickwinkel betrachten. Insgesamt kann man die Grenzregion als potentiell tödlichen Ort wahrnehmen, an dem die MigrantInnen Bandenkriminalität und Misshandlungen durch die Polizei ausgesetzt sind (vgl. Interview Samuel 2013, 61; 69; vgl. Interview Elizabeth und Marie 2013, 31). Das Bild einer tödlichen Grenzregion kulminiert im Bild der Wüste als lebensfeindlichem Ort. Dies illustriert ein Bericht von einer Führung in der Grenzregion um Nogales, wie sie die Kino Border Initiative regelmäßig anbietet:

How I start out my with a group would be actually having them go out to the desert and walk. You start to, you first experience here is going to the place where they cross the border, walk in the same trails that the migrants walk. And in the course of that walk talking about the various obstacles that a migrant faces in coming across the border. And then SEEING them. So as they try to, you know they look at the twisted ankles that we have, we look at the blisters on the bottom of the feet, we look at all the different types of insects and plant life that infects the body when you bump into it out there. (Interview Paul 2013, 11)

Den Gesprächspartnern in Deutschland steht die Grenzregion nicht offensichtlich vor Augen. Es stellt sich daher die Frage, ob die Nähe oder Ferne zur Grenze die politische Arbeit verändert. Es scheint in Deutschland, das keine prominente EU-Außengrenze mit großem Konfliktpotential besitzt, ein entschärfter Diskurs stattzufinden.

Reform vor Ort

Das letzte Item auf der Seite der konkreten Lebenssituationen ist ein übergreifendes Thema. Auch wenn der Gesetzgeber, jedenfalls in Deutschland, die Möglichkeit eröffnet hat, akut Erkrankten ohne Aufdeckungsrisiko zu helfen oder Kindern einen Schulbesuch zu ermöglichen, berichten die GesprächspartnerInnen, dass diese Reformen nicht immer bei den Betroffenen ankommen. So steht beim Thema Gesundheit der Verwaltungsaufwand einer anonymen Behandlung im Weg und beim Thema Schulzugang wird die Reform in den Schulämtern der Länder teilweise durch gegenläufige Verwaltungsvorschriften konterkariert:

Aber so vieles von dem, was man sozusagen im GUTEN WILLEN verändert hat, kommt einfach nicht in der Lebensrealität UNTEN AN. (.) Also das Thema Bildung beispielsweise: Man hat/ seit einigen Jahren ist die Übermittlungspflicht für Schulen abgeschafft. Das kommt aber gar nicht an, weil das ist ein Bundesgesetz, der Bundesgesetzgeber hat zum Thema Schule eigentlich gar nichts zu sagen, das ist eine Ländersache und dann ist es eine kommunale Sache. Also Sie haben in fast jeder Kommune in Deutschland irgendein Problem für diese Menschen ein Kind anmelden zu können. Hier in Berlin müssen Sie zur Schulanmeldung die Meldebescheinigung mitbringen. Ist aber gar keine böse Absicht hinter. Man hat hier halt Einzugsgebiets-Schulen definiert. Dann hat sich halt irgendeiner beim Schulumt gedacht: Hm, das müssen wir irgendwie kontrollieren können, das aus dem Einzugsgebiet A dieser Einzugsgebiets-Schule auch nur die Leute aus A kommen und nicht aus B und dann sollen halt ihre Meldebescheinigung mitbringen! Es ist klar, an das Thema denkt natürlich keiner. Kann man auch niemand einen Vorwurf machen, ist nicht der Job. (Interview Herr Becker 2014, 23)

Auch hier macht der konkrete Fall ein dahinter liegendes systemisches Problem greifbar. Die Schwächen im Detail machen darauf aufmerksam, dass es sich bei den bisherigen Lösungen nur um „Behelfskonstruktionen“ handelt, oft mit unintendierten Folgen:

You know, anybody in their right mind looks at [this] and says: Well that is crazy. We are doing that? Well, yeah! Well that is not what we are supposed to. That was not the intent of the law when we wrote it. Well, sorry but that [is] the way it is being worked out in reality. Here is the case. (Interview Paul 2013, 37; vgl. Interview Herr Becker 2014, 29; vgl. Interview Herr Huber 2014, 9)

b) Abstrakte Systemfragen

Wesentlich weniger ausführlich sprechen die Interviewten über systemische Fragen, also was und wie sich etwas grundsätzlich im Umgang des Staates mit der Einwanderung ändern müsste.

VISA und Einbürgerung

Einige der Gesprächspartner fragen, inwiefern die Einwanderungsgesetzgebung des jeweiligen Landes den Lebensumständen der MigrantInnen und ihrer Familien und den Bedürfnissen des heimischen Arbeitsmarktes überhaupt gerecht wird. Diese Frage schließt, zumindest in den Vereinigten Staaten, an eine Tradition umfangreicher Gesetzgebungsvorschläge durch

die politischen EntscheidungsträgerInnen an. So wurde zum Erhebungszeitpunkt der *Border Security, Economic Opportunity, and Immigration Modernization Act of 2013* (Senate Bill 744), nachdem er vom Senat verabschiedet wurde, im Repräsentantenhaus diskutiert. Außerdem berichtet ein Gesprächspartner bei der Kino Border Initiative von einer Gruppe Politiker, die ein Hearing an der Grenze veranstalteten, um sich umfassend über die Situation in der Region zu informieren und in dessen Zuge auch die Kino Border Initiative gehört wurde:

They were a group of border congressmen who organized three hearings. One at Brownsville, Texas, one in El Paso, Texas and then one in Nogales, Arizona. And so I was one of five people providing testimony. And really that was about the border in general. So I think the focus there was trying to say: What really is the situation on the border? Immigration, trade, the environment for example. And the most different perspectives. And with the input provided, I think for the congressmen it was really looking at how can we put a bill together that will express positively what we want for the border. (Interview Samuel 2013, 103)

Der Slogan der GesprächspartnerInnen bei der US-Bischöfskonferenz und Kino Border Initiative lautet dem entsprechend: „We want the system fixed“ (Interview James 2013, 40).

Obwohl wenigstens von Seiten der US-Bischöfskonferenz schon seit Jahren immer wieder umfangreiche Statements und Testimonies⁸ zur Reform des Einwanderungssystems veröffentlicht und in Anhörungen eingebracht wurden, gehen die GesprächspartnerInnen dazu wenig ins Detail. Ein erster Grund dafür könnte sein, dass die umfassenden Systemfragen bereits bei den Berichten über die konkreten Lebenssituationen mitschwingen, wie beispielsweise bei der Debatte um den Schutz der Familie deutlich wird. Folgt man dieser Logik, dann sind auch die umfassenden Dokumente der Bischöfskonferenzen in solchen Erzählungen zumindest hintergründig präsent. Dieses Muster wird sich auch später in den Argumenten zeigen. Ein zweiter Grund könnte aber auch darin liegen, dass umfassende Vorschläge ungleich schwerer zu besprechen sind, als der Protest gegen einzelne Ungerechtigkeiten: „Because it is easier to say: We are against this, we are against that! But what are we for?“ (Interview Samuel 2013, 105) Einer der wenigen umfassenden Vorschläge kommt von einem Gesprächspartner

⁸Der Begriff ist aus dem Englischen übernommen und bezeichnet den Vortrag bei einer öffentlichen Anhörung vor dem Senat, dem Repräsentantenhaus oder einem Ausschuss (vgl. z.B. Gomez 2011).

in Deutschland, der darauf verweist, wie andere Länder mit integrationswilligen EinwanderInnen umgehen. Er spricht dabei allerdings nicht über eine „Massenlegalisierung“, sondern über Einzelfallentscheidungen:

Also so ein Massen-Legalisierungs-Programm nach dem Motto, jeder der sich bis zum 1.12. meldet, dass kann, glaub ich, diesen Erfolg nicht haben. Aber umgekehrt, geht dieses Arraigo Social Programm in Spanien eben davon aus, kann ich Ihnen auch ein paar Unterlagen zu geben, dass man genau guckt, wer ist die Person, in welchem Umfeld lebt sie, wie ist ihre wirtschaftliche Lage, wie ist ihre Einbindung sozialer Art. Und wenn bestimmte Parameter eben erfüllt sind, dann darf der einen Antrag stellen, dann darf er auch mit einiger Zuversicht darauf hoffen, dass dieser Antrag positiv entschieden wird. (Interview Herr Huber 2014, 11)

Interessant ist, dass nur wenige der GesprächspartnerInnen in den USA auf das „Gesamtpaket“ der Bischöfe, *Strangers No Longer*, Bezug nehmen. In Deutschland sprechen die Interviewten ebenfalls kaum über ein von allen Mitgliedern des Forums gemeinsam gefordertes Reformpaket. Dabei bieten die Grundsatzpapiere von Bischofskonferenzen und katholischen NGOs eine umfassende Perspektive auf die Situation an der Grenze und die Rolle der Einwanderung für Wirtschaft und Gesellschaft. Es wäre also zu diskutieren, ob die GesprächspartnerInnen solche Texte nicht präsent haben oder ob sie im Gegenteil die Argumente daraus so oft nutzen, dass sie keine explizite Referenzen auf diese Grundlagentexte mehr machen.

Wirtschaftssystem

Die Frage nach dem Wirtschaftssystem dreht sich um die wirtschaftliche Schwäche Mexikos und Lateinamerikas als wichtigstem Push-Faktor für die Migration in die USA. Als Pull-Faktor rücken der Arbeitsmarkt in den USA mit seinem florierenden Niedriglohnsektor in den Blick. Das Thema beinhaltet aber auch die Verantwortung der USA für die wirtschaftliche Schwäche Lateinamerikas. Die Vereinigten Staaten sind erstens in der globalen Wirtschaftsordnung eng mit anderen Staaten verflochten und tragen zweitens durch ihr Handelssystem eine Mitverantwortung für die Schieflage anderer Regionen.

[N]one of the immigration bills (.) in this country (.) you know the proposals to fix the immigration system, NONE of them, none of them deal with the root causes of/ and that's economic. That's that there are poor people in the world. [...] We're not recognizing that we've created a world, where good people are poor and can't feed their family. And they

are gonna go and do whatever they can to get to a place on the planet where they can feed their family.

[. . .] I would say, even above the faith component, that would be the main message. We can't fix this. You can't fix, (.) I would dare say, so many of the issues in the world if people are poor and don't see that they have any option. (Interview Wayne 2013, 93; 97; vgl. Interview Paul 2013, 72; vgl. Interview Elizabeth und Marie 2013, 52)

Die Frage nach potentiell ausbeuterischen Wirtschaftsbeziehungen findet bei den GesprächspartnerInnen in Deutschland keine explizite Erwähnung, ebenso wenig die Frage nach globalen Verflechtungen. Allerdings scheint das Thema implizit dort auf, wo sich das Gespräch um gerechte Löhne und Arbeitnehmerrechte dreht.

Kontroverse

Insgesamt sind die Themen, besonders jene die die Einwanderungs-, Wirtschafts- und Sozialsysteme im Gesamten betreffen, in Kirche, Gesellschaft und Politik umstritten. In Deutschland war das Thema Undokumentierte in den Anfangsjahren des Forums gesellschaftlich überhaupt nicht präsent, musste also erst salonfähig gemacht werden (vgl. Interview Herr Maier 2014, 32; vgl. Interview Frau Dietrich 2014, 27). In den USA wird die Debatte schon länger geführt, hier ist sie allerdings von starken Emotionen begleitet, von wütenden Protestbriefen an die Bischöfe, über Angriffe in den Medien, bis hin zu öffentlichen Beschimpfungen (vgl. Interview Catherine 2013, 57; 73; 79; vgl. Interview Samuel 2013, 9). Meine GesprächspartnerInnen versuchen, diesen Widerstand ernst zu nehmen und für die hinter den negativen Emotionen liegenden Ängste sensibel zu sein:

And I think it is important to acknowledge that the issue is a hard one. I mean talking about strategies I do not think it is in that particular experience I do not think it is helpful to yell at people or to be (.) condescending or arrogant but to acknowledge: This is hard, this is not easy. Because it asks us to leave that space of comfort to something new and something different. And that is hard to do. (Interview Samuel 2013, 15)

Es bleibt die Frage zu klären, inwiefern die GesprächspartnerInnen den Eindruck haben, sie könnten bestimmte Themen selbst in konzilianter Formulierung nicht äußern. Weitergehend kann gefragt werden, welche Rolle die GesprächspartnerInnen einnehmen, wenn sie eine ablehnende

Stimmung in Kirche, Politik oder Gesellschaft wahrnehmen. Sehen sie sich als verständige Vermittler oder üben sie offen Widerstand? Können sie eine gespaltene katholische Öffentlichkeit überhaupt mit ihrem Vertretungsanspruch und ihrem Reden von der Kirche als „wir“ übereinbringen? Ein Gesprächspartner versucht dies zu tun:

And for us as Christians, as Catholics especially, the church is here to guide us, to support us, to say that we are not alone in this. You are not a voice crying in the desert. You are together with all these other voices. That you have got support in what you are doing here, which your belief system is, that we are backing you up. (Interview Paul 2013, 70)

Zusammenfassung der Themen: Systemfragen in Geschichten verpackt

Bei den Themen zeigt sich, dass besonders die Not der/des Einzelnen, ihre/seine Verletzbarkeit und ihre/seine Chancenlosigkeit gegen ein ungerechtes System im Vordergrund stehen. Es geht den GesprächspartnernInnen um konkrete Probleme mit konkreten Lösungen, zum Beispiel die Ermöglichung von Krankenversorgung und Schulbesuch oder eine Veränderung der Abschiebungspraxis. Detaillierte Vorschläge, wie das Einwanderungssystem im Gesamten zu verändern sei, machen dagegen nur wenige der Interviewten und das obwohl die Grundsatzpapiere der Bischöfe eine systemische Perspektive einnehmen. Das System taucht also vor allem in den Geschichten Einzelner auf. Ein Gesprächspartner aus den USA macht das deutlich, als er von seinem letzten Auftritt anlässlich einer Senatsanhörung in Washington berichtet:

So I spend time talking about the death of one young man. He had come to our center because he had been deported. He was from near (unverständlich)⁹ San Diego, California and his wife and children were there. He was deported, he tried to cross again and basically died in the desert. His story I think is emblematic of many the people who have died in the desert in recent years because they have no legal way to come to the United States and be with their families or to work and thus provide a better life for their families. And so it was a way of trying to emphasize the humanitarian or the real crisis on the border and a part of that crises includes the deaths on the border. (Interview Samuel 2013, 107)

⁹Unverständliche Interviewpassagen sind mit (unverständlich) markiert.

Eine ähnliche Herangehensweise beschreibt ein Gesprächspartner in Deutschland, als er das Problem einer Überregulierung im Aufenthaltsrecht illustriert:

Das ist aber teilweise grausam, wenn Sie über Migrationsrecht reden und über Menschen. Weil es eben heißt, dass wir auch da alles kontrollieren und den Daumen draufhalten wollen und das führt zu solchen Schicksalen, dass Menschen, diese Woche war ein Syrer bei mir, der lebt seit 1962 in Deutschland, 52 Jahre, der ist seit Jahren, seit mindestens zehn Jahren nur geduldet. Er wird nicht abgeschoben, wie auch, in Syrien ist Bürgerkrieg, aber er bekommt keine Aufenthaltserlaubnis, er bekommt nicht die Chance zu sagen, hier ist mein Zuhause, hier werde ich bleiben, hier werde ich wohl auch sterben, in seinem Fall, und beerdigt werden. Er bekommt NICHT diese grundlegende Sicherheit die jeder Mensch eigentlich für sein Leben braucht. (Interview Herr Huber 2014, 77)

3.1.2 Strategien

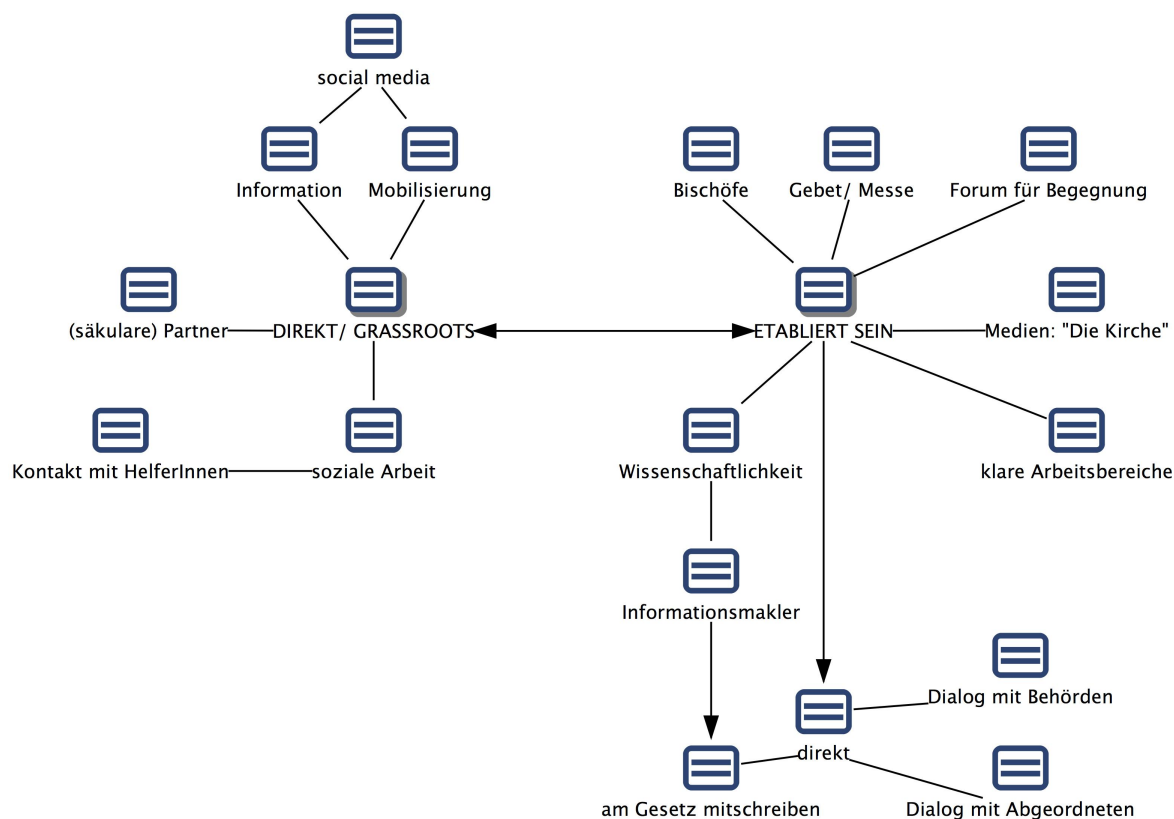


Abbildung 3.2: Mind-Map der Strategien.

Auch die Antworten auf die Frage nach Lobbying-Strategien lassen sich sinnvollerweise in zwei Bereiche einteilen. Auf der einen Seite stehen grassroots-Strategien, die auf das Engagement der Bevölkerung und die direkte Arbeit mit den Betroffenen setzen. Dem gegenüber steht das etablierte Lobbying, das auf direkte Kontakte mit Politikern sowie die Mitarbeit am Gesetzgebungsprozess setzt und stark von der Rolle der katholischen Kirche als gesellschaftlich etabliertem Akteur abhängt.

a) Grassroots-Strategien

Wer Grassroots-Strategien gebraucht, möchte eine möglichst große Gruppe von Menschen für ein politisches Thema sensibilisieren und sichtbar mobilisieren. Im Raum der Politik ist das Ziel dieser Strategie, durch einen großen UnterstützerInnenkreis aus der Wählerschaft, Druck aufzubauen. Das ist besonders für Gruppen wichtig, die noch nicht zu den etablierten Organisationen gehören:

If you can, get a big institution behind you. If not, start up your own NGO and get out there and start trying to influence people and knocking on doors and doing letters and getting spots on TV and all of those kinds of things. (Interview James 2013, 122)

Zu den grassroots-Strategien gehört in meiner Analyse auch die Arbeit mit den Betroffenen vor Ort, wenn sie den Ausgangspunkt für ein Wirken in die Politik hinein bildet.

Bildungsarbeit

Vor der eigentlichen Mobilisierung gilt es für die GesprächspartnerInnen zunächst innerhalb der Kirche ein Bewusstsein für die Thematik zu schaffen. Das geschieht über Bildungs- und Informationsarbeit: Die Interviewten halten Gast-Predigten in Kirchengemeinden, platzieren Artikel in kirchlichen Zeitungen und Zeitschriften, verbreiten sich über die sozialen Netzwerke und laden schließlich Interessierte zu Informationsveranstaltungen oder zu Besuchen entlang der Grenze ein. Viele GesprächspartnerInnen versuchen darüber hinaus auch ein nicht kirchliches Publikum anzusprechen, manchmal sogar durch gezielte Veranstaltungsformate. Ihr Anspruch dabei ist es, in einen Dialog mit der Gesellschaft zu treten.

Auch wir könnten unsere Arbeit nicht vernünftig machen, wenn wir nicht im dauernden Dialog auch mit anderen wären. So eine reine Binnensicht, die führt einen nicht weiter. Und wenn man den Anspruch hat, Dinge in die Gesellschaft zu tragen, dann geht das natürlich nur im Dialog mit der Gesellschaft und das ist eben kein einseitiger. Es ist nicht so, wir halten der Gesellschaft einen Vortrag wie sie jetzt die Dinge zu sehen hat, sondern wir ziehen aus allen möglichen Teilen der Gesellschaft unsere Information, unsere Sichtweise zusammen und verarbeiten das dann und das ist eben wirklich dialogisch in dem Fall. (Interview Herr Maier 2014, 145)

Einige der Interviewten sprechen davon, dass sie innerhalb der Kirche auf starke UnterstützerInnen, aber auch vehemente GegnerInnen treffen. Damit weisen sie darauf hin, dass sich der gesellschaftliche Konflikt auch innerhalb der Kirche abbildet:

Die katholische Kirche ist genauso vielfältig wie die Gesellschaft draußen auf der Straße. [...] Also die Normalverteilung der Bürger und ihrer Wertvorstellungen ist in katholischer Kirche genauso anzutreffen, wie in der evangelischen, wie im Fußballverein, wie überall. (Interview Herr Becker 2014, 117-118)

Mobilisierung

Kirchenmitglieder und auch die Bevölkerung öffentlichkeitswirksam zu mobilisieren wird von vielen GesprächspartnerInnen als wichtiges Mittel für die politische Arbeit erachtet. Praktisch bedeutet das, Interessierte zu Demonstrationen, Mahnwachen oder Gottesdiensten zusammenzubringen. In den USA ist besonders der politische Druck im Wahlbezirk wichtig. Wer zeigen kann, dass ein signifikanter Teil der WählerInnen hinter der eigenen Position steht, wird gehört. Da die Kirche in vielen Gemeinden und an vielen Orten vertreten ist, können die GesprächspartnerInnen auf eine entsprechend breite Basis zurückgreifen. So organisieren sie vor Abstimmungen Wählertreffen in den Wahlbezirken noch unentschiedener Abgeordneter oder mobilisieren ihr Netzwerk, um Telefonanrufe und Briefe an die Abgeordneten zu generieren (vgl. Interview James 2013, 5). Mobilisierung kann aber auch neue Formen annehmen, wenn es gilt, junge Menschen zu erreichen. Die Arbeit mit sozialen Netzwerken oder über kirchliche Campus-Gruppen in der Studierenden-Community spielt hier eine wichtige Rolle (vgl. Interview Martha 2013, 51). In Deutschland ist wenig von solcher grassroots-Mobilisierung über den Bereich der Informationsveranstaltungen hinaus die Rede. Mahnwachen und Demonstrationen werden nicht erwähnt, was auch damit zusammenhängen kann, dass der Diskurs um die undokumentierte Migration in Deutschland weniger öffentlichkeitswirksam geführt wird.

Soziale Arbeit

Die Arbeit mit den Betroffenen vor Ort ist ein wichtiger Bestandteil der Lobbying-Strategie aller GesprächspartnerInnen. Sie entstand, so beschreiben es die GesprächspartnerInnen bei der Kino Border Initiative und beim Katholischen Forum Leben in der Illegalität, sogar vor der anwaltschaftlichen Arbeit und ist heute deren Antrieb, „[b]ecause those issues come from the issues we have identified in serving the migrants through our humanitarian work“ (Interview Samuel 2013, 71; vgl. Interview Herr Maier 2014, 34). Kontakt zu dieser Arbeit haben einige GesprächspartnerInnen direkt, die meisten aber über Gespräche mit anderen HelferInnen. Beachtlich ist dabei der Umfang des Engagements. Weil die Kirche in diesem Bereich in den USA und Deutschland in vielfältigen Einrichtungen langjährig engagiert und professionalisiert ist, ist sie auch prädestiniert dafür,

Undokumentierten direkt zu helfen: „Und ich glaube das kann man auch noch viel stärker nutzen, weil ich glaube, die katholische Kirche HAT viel Potential auch selber machen zu KÖNNEN. Nicht drauf warten zu müssen, refinanziert zu werden“ (Interview Herr Becker 2014, 68). So sprechen die Interviewten nicht nur über Einrichtungen für Migranten – die Kino Border Initiative betreibt beispielsweise eine Suppenküche und ein Frauenhaus, die Malteser Migranten Medizin unterhält in unterschiedlichen deutschen Städten Ambulanzen für MigrantInnen – sondern auch über katholische Kindergärten, Schulen, Krankenhäuser und andere soziale Dienste. Soziale Arbeit findet jedoch nicht nur in eigenständigen Projekten, sondern auch in den Kirchengemeinden statt, sind diese doch seit jeher Anlaufstelle für Menschen in Not, denen andere soziale Netzwerke fehlen. Das gilt besonders für die muttersprachlichen Gemeinden:

[D]as sind communities wo (.) ja wo ich mal davon ausgehe [. . .], dass auch dort Menschen in der aufenthaltsrechtlichen Illegalität anzutreffen sein werden. Vielleicht sogar noch viel eher als vor einer Beratungsstation. Weil das ist natürlich irgendwo ist diese Community, die Volksgruppe bietet einen gewissen Schutz und eine gewisse Vernetzung. (Interview Herr Becker 2014, 68; vgl. Interview James 2013, 72)

Politisch wirksam ist die soziale Arbeit über die Expertise, die die Interviewten dadurch gewinnen. Sie ist ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen in diesem Bereich Engagierten. Ein Mitarbeiter der Kino Border Initiative berichtet von der Gründungsphase der Organisation und der Suche nach einer Nische unter den zahlreichen an der Grenze engagierten Organisationen:

So we come down here we say: Well what are we going to do that is DIFFERENT? There is 25 organizations that work with migrants on the border. And the spectrum goes from extreme right to extreme left. Well what is our niche? What are we going to offer that is not being offered right now? And one of the things was a direct service thing IN Mexico. (Interview Paul 2013, 25)

Gleichzeitig wird die Politik so auf die Organisationen aufmerksam:

He [= ein Kongressabgeordneter] respects the work we do. We are in direct contact with the migrants. And that we can bring an important voice to and perspective to this issue. Because we are on the border, because we are in contact with the migrants. Because we are faith-based. I think he sees that, I think he values it. (Interview Samuel 2013, 49)

Das Katholische Forum Leben in der Illegalität hat diesen Praxisbezug durch „Praktikergespräche“ institutionalisiert, bei denen in der Praxis Arbeitende interessierten Abgeordneten und deren MitarbeiterInnen von ihrer Arbeit berichten (vgl. Interview Herr Becker 2014, 78).

Bemerkenswert ist, dass einige GesprächspartnerInnen die Arbeit mit den Betroffenen nicht nur als integralen Bestandteil ihrer Lobbying-Arbeit, sondern auch als Ausdruck eines umfassenden Verständnisses von Kirche verstehen:

[D]er Grund warum wir es tun, das Wohlergehen des Menschen, ganzheitlich gesehen, dass das die Triebfeder ist warum wir das überhaupt machen. Sonst könnten wir auch eigentlich sagen, was weiß ich, Kirche beschränkt sich auf Sakramente, Pastoral, fertig. Tun wir ja mit guten Gründen nicht. Diese Gründe sind natürlich im Evangelium begründet, wo denn sonst? Und aus diesem Evangelium hat sich eben die ganze soziale Tradition entwickelt, der kirchlichen sozialen Arbeit. (Interview Herr Maier 2014, 137; vgl. Interview Paul 2013, 15)

Dieser Aspekt ist, neben der oben beschriebenen Anwaltschaftlichkeit, eine weitere spezifische Facette im Selbstverständnis kirchlicher Interessenvertretung. Das rückt die soziale Arbeit in den Kontext des prophetischen Handelns. Gibt es also soziale Arbeit, zum Beispiel die rechtliche Beratung, die das etablierte Verhältnis von Kirche und Staat, wie es sich in den sogenannten public-private Partnerschaften zwischen staatlichen Auftraggebern und kirchlich gebundenen sozialen Dienstleistern ausdrückt, aufrüttelt?

Nicht religiöse Partner

Alle Interviewten sprechen über die alltägliche und institutionalisierte Zusammenarbeit mit anderen Organisationen. Das betrifft zum ersten die Arbeit mit den Betroffenen, die kaum von einer einzelnen Organisation gestemmt werden kann (vgl. Interview Samuel 2013, 67). Zum zweiten betrifft es die Mobilisierung, wenn sich mehrere NGOs in Koalitionen organisieren, um möglichst viele Menschen zu Protesten zusammenzubringen. Drittens finden sich Organisationen zusammen, um gemeinsam Lobbyarbeit zu betreiben. Meist werden in Anhörungen mehrere Koalitionspartner gleichzeitig eingeladen und auch die Termine in den Büros der PolitikerInnen und mit den VertreterInnen von Behörden werden gemeinsam wahrgenommen:

[M]embers of these coalitions could go to these meetings with me, they could write materials with me, they could go to executive branch meetings with me. And we often mobilize our networks in collaboration with

each other. So around when like say for example when the Senate Bill, when S 744 was about to pass the Senate [...] the IAC [= Immigration Action Coalition] we were all doing everything we could do to move other networks in support of the bill and so the IAC collectively generated over 10.000 phone calls to the Senate [...]. There is also this coalition work that is around strategy. And so there are regular meetings [...]. (Interview Martha 2013, 47; vgl. Interview Ann 2013, 33; vgl. Interview Herr Maier 2014, 106; vgl. Interview Herr Huber 2014, 53)

Die Frage nach den unterschiedlichen Begründungsmustern für das eigene Engagement – sowohl christlich von Seiten der Kirche als auch spezifisch nicht religiös auf Seiten mancher NGOs – in der Zusammenarbeit mit nicht religiösen Organisationen wurde von den Interviewten nicht als problematisch bewertet. Im Gegenteil, die Perspektive der anderen wird als Bereicherung verstanden und die MitarbeiterInnen der Kirche tragen gerne mit ihren spezifischen Kompetenzen zum Erfolg der Koalition bei:

Ich weiß, dass ganz viel von dem, wofür wir uns einsetzen, dafür setzen sich andere Leute auch ohne transzendenten Hintergrund noch ein. [...] [A]lso die Kirche hat vielleicht, weil sie Kirche ist und (.) hoffentlich immer doch noch über einen relativ großen Vertrauensvorschuss verfügt, was moralische ethische Fragen angeht. Erreichen wir vielleicht Leute in dem kirchlichen Kontext, die wir mit diesem Thema sonst nicht so erreichen würden und finden da vielleicht doch nochmal mehr Gehör. (Interview Herr Maier 2014, 133; vgl. Interview Martha 2013, 7; vgl. Interview Frau Dietrich 2014, 51; 129)

b) Etabliertes Lobbying

Etabliertes Lobbying ist gewissermaßen der Gegenpol zur grassroots-Mobilisierung, auch wenn beides eng zusammenhängt. Es geht den GesprächspartnerInnen hier vor allem um die Stärke der katholischen Kirche als etablierte Institution im gesellschaftlichen und politischen Gefüge, die einen „Vertrauensvorschuss“ (Interview Herr Maier 2014, 133) bei moralisch-ethischen Fragen für sich beanspruchen kann. Einer etablierten Organisation öffnen sich demzufolge auch andere Mitwirkungsmöglichkeiten: die Kirche bekommt einfacher Zugang zu Parlamentsanhörungen und Abgeordnetenbüros. Auch medial wird sie besser gehört.

Bischöfe

Augenfälligste Exponenten für die katholische Kirche nach außen sind die Bischöfe und ihr öffentliches Auftreten. Sowohl in den USA als auch in Deutschland haben sich die jeweiligen Bischofskonferenzen deutlich für eine Verbesserung der Situation undokumentierter positioniert. Das erleichtert die Arbeit der Interviewten insoweit, als sie die Bischöfe hinter sich wissen:

Fortunately in the United States our Catholic bishops are really good on the immigration issue. They've been good for years. They've been/They're proponents of more just laws et cetera et cetera. In fact, this is a case where the bishops are ahead of the people. (Interview Wayne 2013, 79)

Einige GesprächspartnerInnen bei den Bischofskonferenzen sehen sich dementsprechend selbst als VermittlerInnen der bischöflichen Positionen. Diese Bindung an die Bischöfe hat politisches Gewicht, beispielsweise im Gespräch mit katholischen Kongressabgeordneten in den USA:

So particularly when we are meeting with Catholic congresspeople there is a lot that we can point to that cardinals and bishops and the Pope and whoever have said that are supportive of immigration reform, either kind of broadly or in some cases very specifically. (Interview Martha 2013, 149; vgl. Interview Frau Dietrich 2014, 95; vgl. Interview Timothy 2013, 7)

Noch stärker als der Verweis wirkt allerdings das direkte Gespräch zwischen Bischof und Abgeordneter/Abgeordneter:

For example we would have a bishop for example meet with a congressman, either in his home district or here in the Capitol. There are letters that are written from the Conference [= US-Bischofskonferenz], from individual bishops, from the president of the Conference, or you know all different ways, all going back [. . .] to the Congress itself to act on a particular issue. As I said, some of that is a matter of private meetings, private phone calls. You know you will have someone like Cardinal Dolan meet with John Boehner and you know say: John, how come? We need to get this done. And Boehner might share certain thoughts with him and what have you. So that is, that does happen. (Interview James 2013, 19)

Der Rückbezug auf die Bischöfe kann allerdings auch ins Negative ausschlagen, wenn Abgeordnete oder die Bevölkerung mehrheitlich die Sicht der katholischen Amtsträger ablehnen (vgl. Interview Martha 2013, 163).

Andererseits werden die Bischöfe auch als Vermittler wahrgenommen, die im Gegensatz zu katholischen NGOs bewusst moderat und vermittelnd gegenüber Politik und Gesellschaft auftreten (vgl. Interview Herr Maier 2014, 145). Was bei den Bischöfen nicht immer funktioniert, scheint (im Interviewzeitraum) bei Papst Franziskus stets zu gelingen: Seine Person und seine Haltung werden durch die Bank positiv aufgenommen, weshalb Bezüge auf ihn unproblematisch sind. Ihm scheint gerade unter jüngeren Kirchenmitgliedern eine große Sympathiewelle entgegenzukommen, die die Interviewten sowohl in den USA als auch in Deutschland für sich zu nutzen wissen:

Yes, I will re-tweet everything he says about it. We will post links to videos. Yes, try to capitalize on it. I was in a meeting a few weeks ago with CARA [= Center for Applied Research in the Apostolate][. . .]. It was in Georgetown where is the Catholic Research. And it was basically saying, someone was asking about the future of the church for young people. And they were saying basically it is Pope Francis. (Interview Catherine 2013, 171; vgl. Interview Frau Dietrich 2014, 119)

Forum für Begegnung

Dass die Kirche viele gesellschaftliche Bereiche durchdringt und viele Menschen erreichen kann, versuchen einige der GesprächspartnerInnen für einen Dialogprozess zu nutzen. Sie verstehen die Kirche dabei als ein Forum für Begegnung und wollen einen Raum für den Austausch schaffen. In Deutschland ist dies beispielsweise die Jahrestagung des Katholischen Forums Leben in der Illegalität, zu der Menschen aus unterschiedlichen Hintergründen und mit unterschiedlichen Ansichten zum Thema Migration eingeladen werden:

[W]ir versuchen da [. . .] auch diese Kommunikationsplattform zur Austauschplattform zu sein. (.) Also auch wirklich BEWUSST [. . .] auch wirklich Leute einzuladen, die NICHT UNSERER MEINUNG sind [. . .]. Ich mein, ich will eine Veranstaltung haben, wo Reibung ist. Was man aus der Energie dieser Reibung macht, ob was Positives oder Negatives, das sei noch dahingestellt. Aber erstmal: Ich will Plattform für alle sein. Weil, man muss auch sagen, ganz ehrlich, das ist ja auch Fakt ist, dass die Einstellung der Mehrheit innerhalb der Zivilgesellschaft eine ganz andere ist (.) zu dem Thema. Und da muss man einfach klar mit sagen: Da muss ich mich auch mit auseinandersetzen. Das darf ich nicht einfach wegwischen und so tun, als ob's das nicht gäbe. Ignoranz wär da das Schlechteste. Und ich will diese Menschen, die eine andere Einstellung haben, auch einladen und auch DABEIHABEN. Ich möchte da den

Austausch haben. Weil das ist, denk ich mir, auch eine gut katholische Tradition (...) einen Raum zur Verfügung zu stellen für einen machtfreien Austausch. (Interview Herr Becker 2014, 92; vgl. Interview Herr Maier 2014, 82)

Ein anderer Ansatz ist die Begegnung zwischen interessierten BürgerInnen und MigrantInnen, wie sie die Kino Border Initiative zu initiieren versucht, sei es in der Freiwilligenarbeit an der Grenze oder der Bildungsarbeit in den Gemeinden (vgl. Interview Samuel 2013, 77).

Bemerkenswert ist, dass der Dialog mit anderen von einigen GesprächspartnerInnen bewusst nicht als Einbahnstraße, sondern als gegenseitiges Lernen wahrgenommen wird: „[A]s I present to groups, and talk to groups, and dialogue with people about it, people bring their questions and their concerns and that can lead to me reflecting more deeply on the church’s teaching and what it has to say“ (ebd., 17). Diese Haltung könnte ein weiteres wichtiges Merkmal kirchlicher Politikarbeit sein. In jedem Fall weckt sie Erwartungen, dass sich die Botschaft der Kirche unter dem Eindruck der Begegnung mit Menschen verändert. Es wäre auf dieser Grundlage zu diskutieren, ob dieses dialogische Verhältnis sich nicht nur zufällig aus der Öffentlichkeitsarbeit heraus ergibt, sondern im Anschluss an die oben besprochene Leutetheologie, ein bewusstes Aufnehmen der Lebenserfahrung unterschiedlicher Gruppen ist. Dies wäre ein wichtiges Merkmal einer Kirche, die auf die Zeichen der Zeit, von denen schon das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* spricht, nicht nur eingeht, sondern sie radikal ernst nimmt.

Gebet

Ein anderer Raum, den die katholische Kirche als religiöse Gemeinschaft besetzen kann, ist der des Gebets und der kirchlichen Feier. Die Interviewten in den USA sprechen darüber häufig. Erstens dienen kirchliche Feiern als Form des Protests, beispielsweise indem zahlreiche Bistümer parallel Gottesdienste im Gedenken an die im Grenzgebiet umgekommenen MigrantInnen feiern (vgl. Interview Catherine 2013, 35; 47; vgl. Interview James 2013, 11). Zweitens können im Raum der Kirche die Botschaft des Evangeliums, aber auch die Worte der Bischöfe und die Geschichten der Betroffenen zum Thema Migration thematisiert werden. So finden sie auch bei manchen Abgeordneten Gehör:

So it was not in her office but it was at our church. And she came to our church and heard of the experience and was moved by it. So it can be in a congressional office but it could be in another venue too. And I think in a church it can have a particularly powerful impact. Especially if you have legislators there who can hear that story from the person and be moved by it. (Interview Samuel 2013, 87)

Auf diese Erfahrung im kirchlichen Raum können die GesprächspartnerInnen dann im nicht kirchlichen Raum der Politik zurückgreifen:

I am not saying it is impossible but it is unlikely that ME pitching a faith-based argument is going to change someone's mind about something. What might happen is something that someone hears within the context of mass or a conversation that they have with a priest they really respect supplemented by a conversation with an advocate, that they can HEAR because they come from a faith based organization, talking about the other arguments. (Interview Martha 2013, 167; vgl. Interview Martha 2013, 159)

Religiosität und Kirche können aber auch mitten im Handeln der HelferInnen vor Ort präsent sein. In der Suppenküche der Kino Border Initiative wird dies besonders deutlich. Ein Priester, den ich dort interviewe, spricht über diese religiöse Aufladung:

What is eucharist? Eucharist is giving ourselves as Jesus does and sharing prayer together. Sharing that intimate moment of silence together. Gaining a sense of being with others of like mind if you will. [...] God IS present here. And being able to sense that interiorly. And it is palpable, the difference between when a migrant comes up those stairs into our comedor, into the dining hall, and there is people there welcome. (Interview Paul 2013, 17)

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erwähnen, dass eine solche Präsenz katholischer Frömmigkeit bei den mehrheitlich katholischen MigrantInnen aus Lateinamerika natürlich auf einen Resonanzraum trifft. Andererseits spielt eine explizite Katholizität der MigrantInnen in den Gesprächen keine Rolle.

Einbindung in eine Organisation

Die Politikarbeit der Interviewten ist nicht nur vom kirchlichen Hintergrund, sondern auch von den strukturellen Chancen und Grenzen einer großen Organisation geprägt. Einerseits können die GesprächspartnerInnen auf

die Erfahrung ihrer KollegInnen in anderen Bereichen zurückgreifen. So ist die juristische Expertise in Deutschland im Katholischen Büro in Berlin gebündelt (vgl. Interview Frau Dietrich 2014, 103; 107). Andererseits macht die Rücksicht auf Dienstwege auch gegenüber kleineren Organisationen unbeweglich, wie eine Gesprächspartnerin bei der USCCB berichtet:

Because it is such a big organization and there are so many parts to it, you can not just do what you want. There has to be an approval process and it has to go through all the people and things like that. Whereas if you are a smaller organization, you might be a little bit more nimble. (Interview Catherine 2013, 195)

Daran, dass meine GesprächspartnerInnen aus unterschiedlich strukturierten Organisationen kommen – allein die beiden Bischofskonferenzen unterscheiden sich in ihrem Aufbau, hinzu kommen die Verbände in Deutschland und die Kino Border Initiative in den USA, zeigt sich die Vielfalt der Organisationsformen katholischen Lobbyings. Deshalb müssen sich auch nicht alle der Interviewten mit den Gesetzmäßigkeiten einer großen Organisation auseinandersetzen.

c) Direkte Zusammenarbeit

Die Frage nach dem unmittelbaren Einfluss auf die Gesetzgebung durch die direkte Ansprache von Abgeordneten stand am Beginn meiner Studie. Dementsprechend habe ich alle Interviewten nach ihrer Arbeit mit dem Gesetzgeber befragt. Zwar hält eine Engführung der Studie auf *direktes Lobbying* als einziger Strategie einer kritischen Reflexion nicht stand, dennoch bildet der Dialog mit den politischen EntscheidungsträgerInnen eine wichtige Säule der Arbeit der InterviewpartnerInnen.

Dialog mit Behörden

Einige GesprächspartnerInnen stehen seit langem in Kontakt mit den Behörden, die mit der Einwanderungsthematik befasst sind. In den USA unterhalten verschiedene NGOs eine gemeinsame Arbeitsgruppe mit dem *Immigration and Customs Enforcement* und treffen regelmäßig VertreterInnen der *Border Patrol* (vgl. Interview Martha 2013, 21). Auch in Deutschland sind BehördenvertreterInnen immer wieder in Kontakt mit dem Katholischen Forum Leben in der Illegalität, sei es auf der Jahrestagung des Forums, in Hintergrundgesprächen, oder in Workshops (vgl.

Interview Herr Becker 2014, 13; vgl. Interview Herr Huber 2014, 13). Diese Zusammenarbeit ist nicht immer unkritisch, treffen doch gelegentlich verschiedene Denkmuster aufeinander:

Die Realität ist, dass Sie in der ministeriellen Ebene, in der Administration, in der Verwaltung sehr stark die (.) gesetzestreue Haltung haben, sehr stark den restriktiven Gedanken haben. Das ist für die Verwaltung auch verständlich. Deren Aufgabe ist es, das Gesetz zu exekutieren. [...] Im Bereich der ministerialen Verwaltung würde ich mir manchmal ein bisschen mehr gedankliche Freiheit wünschen. Ein bisschen mehr Bereitschaft darüber nachzudenken, wo wollen wir denn hin mit unserem migrationspolitischen und migrationsrechtlichen System. Aber man ist dort traditionell dem kontrollierenden Gedanken sehr stark verpflichtet. Und das sind so vereinzelte Länderministerien, die das anders sehen. Es gibt ja auf der Ebene der Bundesländer auch den interessanten Ansatz, teilweise die Zuständigkeit für Ausländer, rechtliche Fragen in den Bereich der Integrationsministerien zu verschieben. Also [einem] anderen [...] Grundnarrativ zu unterstellen. (Interview Herr Huber 2014, 39; vgl. Interview Herr Becker 2014, 80)

Dialog mit Abgeordneten

Die Interviewten sprechen mit Abgeordneten und deren MitarbeiterInnen entweder direkt im Vieraugengespräch, bei Arbeitstreffen gemeinsam mit anderen NGO-VertreterInnen, im Rahmen eines „Advocacy-Tages“, etwa wenn sie im Anschluss an eine Kundgebung mehrere Büros von Abgeordneten besuchen, oder wenn sie Abgeordnete zu eigenen Veranstaltungen einladen (vgl. Interview Martha 2013, 21; vgl. Interview Ann 2013, 7). Alle Interviewten berichten, dass sie freundlich und professionell von den Abgeordneten empfangen und dass ihre Arbeit und ihre Position respektiert wurden. Ein Interviewter berichtet gar von seiner Freundschaft mit einem Politiker (vgl. Interview Samuel 2013, 45). Viele erzählen außerdem, dass sie sich gewissenhaft auf die Gespräche vorbereiten und dass sie stets die aktuelle Position der/des Abgeordneten zur anstehenden Frage, den persönlichen Hintergrund und das Level politischen Drucks im jeweiligen Wahlbezirk berücksichtigen:

Sometimes I think that it is important, and this goes back to making an effort to try and know a little bit about who you are speaking with. This is a staff [member,] they handle all of these issues, a whole variety of issues. And this may be, the staff person you meet with they might have ten issues on their plate. This may be one of their issues. So I think

bringing that awareness is important in terms of this may be somebody they may have ten years of immigration experience, they may have none. This may be their first foray into, you know. So it is important to I think gauge that and work within the confines of that as well. (Interview Ann 2013, 19)

Nahezu alle Interviewten berichten, dass sie keine Schwierigkeiten beim Zugang zu den Abgeordneten oder deren MitarbeiterInnen haben. Dabei spielt einerseits die Praxiserfahrung aus der Arbeit mit den Betroffenen eine Rolle, andererseits werden die Interviewten von den PolitikerInnen auch ganz explizit als VertreterInnen der Kirche eingeladen. Damit verbindet sich eine bestimmte Erwartungshaltung seitens der politischen DialogpartnerInnen, aber auch eine Chance für die Politikprofis:

I think that [...] BECAUSE I am part of a faith-based organization sometimes I get meetings that other people would not [have] got. Like sometimes congresspeople who will not [give] meetings to other immigration reform advocates will give meetings to us because of that angle, because of something that they are receptive to. And so it can [be] a way to gain access [...]. (Interview Martha 2013, 167)

Als besonders herausfordernd empfinden einige GesprächspartnerInnen die institutionelle Logik des Politikbetriebs. Themen müssen nach den politischen Erfolgsaussichten vorsortiert werden, Botschaft und Argumentationslinie müssen klar sein. Es bleibt oft wenig Raum für Differenzierungen, gerade wenn PolitikerInnen überhaupt erst einmal für das Thema sensibilisiert werden müssen. Andererseits berichten InterviewpartnerInnen, dass sie durchaus die Möglichkeit haben in Einzelgesprächen und in informellen Zirkeln ins Detail zu gehen (vgl. Interview Herr Huber 2014, 9). Es wäre deshalb die Frage zu stellen, inwieweit die Kritik hinsichtlich einer Vereinnahmung durch das System gerechtfertigt ist, die ein Gesprächspartner bei der Kino Border Initiative macht, als er über seine ehemaligen NGO-KollegInnen zu Zeiten der Präsidentschaft John F. Kennedys spricht:

It is just the system takes over. And it is not a conscious choice. I mean these were all good people, very young, idealistic, really going to change and: We are going to change the laws. And if I get in and work within the system I can really make this change. And you had Kennedy speaking all these great lofty thoughts. [...] No, it is always fascinating to watch these friends of mine just disappear into the monster. (Interview Paul 2013, 57; 59)

Andererseits ist es wichtig zu sehen, dass der Politikbetrieb Professionalisierung braucht:

Aber in einer bürokratisierten Welt wie der unseren braucht es eben auch Leute, die dann eben dafür bezahlt werden, dass sie eben auf ganz professionelle Weise (.) diese Argumente der Barmherzigkeit [...] in diese öffentliche Diskussion, in den politischen Prozess einspeisen. (Interview Herr Maier 2014, 137)

Deshalb wäre das Professionalisierungs-Verständnis der Interviewten, im Kontrast auch zu einem „prophetischen“, unbequemen Auftreten genauer zu betrachten. Ist die kirchliche Bindung für die InterviewpartnerInnen nur eine Eintrittskarte in die inneren Zirkel der Politik oder ist sie auch ein Ansporn, die Logiken des Politikbetriebs zu durchbrechen und ein zuweilen unangenehmer Gast in den Abgeordnetenbüros zu sein?

Am Gesetz mitschreiben

Strukturelle Veränderung können die Interviewten dann bewegen, wenn ihre Vorschläge Eingang in die Gesetzgebung finden. Ein erster Schritt sind Gespräche, in denen konkrete Vorschläge übermittelt werden können. Um dafür den richtigen Moment abzapassen, ist es wichtig, den Gesetzgebungsprozess im Auge zu behalten. Ein Gesprächspartner bei der US-Bischöfenskonferenz berichtet davon, dass er im ständigen Kontakt mit seinen KollegInnen auf dem Capitol Hill steht:

[A]t every step of the way we are in touch with them and that is where we pick up little tidbits and little pieces of information that indicate: well, the bill is moving in this direction and moving in that direction and we are hearing from some Republicans that they would not support this but they would support that. So that is how we remain in tuned with what is happening and try to then develop a strategy that will deal with that. (Interview James 2013, 46)

Um eigene Ideen erfolgreich einzubringen, müssen aber auch UnterstützerInnen unter den PolitikerInnen gewonnen werden:

So one example of this is that when what became S 744 [= Senate Bill 744, der *Border Security, Economic Opportunity, and Immigration Modernization Act of 2013*] was going through the judiciary committee in the Senate, the, and this is something that most NGOs do, pitch offices, so pitch members of the Judiciary Committee, on amendments that they would like to see added into the bill. So we had a stack of amendments that we were shopping around and offices agreed to introduce a handful of them and so then we worked with them to/ You know sometimes they would say: We are on board with 99 percent of what you have here but

this one little thing is a problem for this reason and so then we work to strike that or amend that or whatever. (Interview Martha 2013, 57)

Die Zusammenarbeit ist dabei teilweise so eng, dass die Interviewten nicht erst in der Parlamentsdebatte, sondern, sofern sie juristische Expertise vorweisen können, schon beim Schreiben der Gesetzesentwürfe beteiligt sind:

[W]hen there is a piece of legislation moving, I will work very closely with congressional offices that have values closely aligned with us to actually help them write legislative language, either for amendments to a piece of legislation already exists or to actually craft legislation in the first place. (Interview Martha 2013, 55; vgl. Interview Timothy 2013, 9)

Eine andere Möglichkeit eröffnen die Anhörungen vor dem Parlament in denen die Interviewten ihre Position darlegen, aber auch den MigrantInnen eine Stimme geben:

I felt that my providing that testimony was really helping the voice and experience of the migrants be told and shared at that level. And so I think it was a blessing to be able to do that because the migrants themselves could not be in that committee room but we could. (Interview Samuel 2013, 101)

Wissenschaftliche Expertise

Einige Befragte berichten, dass neben der Praxiserfahrung besonders ihre wissenschaftliche Expertise im Gesetzgebungsprozess gefragt war. Kirchen und große NGOs stellen nämlich nicht nur die Ressourcen zur Hilfe für die Betroffenen bereit, sie stehen auch hinter der Erforschung des Phänomens Einwanderung und den damit verbundenen Problemen. Eine Gesprächspartnerin in Washington erinnert sich, wie der *Documented Failures* Report, der letztlich einen Einfluss auf die Gesetzgebungsdebatte hatte, entstand:

So the backstory of how that testimony came to be is so KBI was gathering the data for what became the *Documented Failures* report [...]. And then Samuel came up to DC for a visit [...] and we were in congressman [Doe's]¹⁰ office [...]. And congressman [Doe] saying: I think there is a gap in terms of this one area and if you can hit your tone RIGHT into that gap, we would be really interested in building an ad-hoc congressional hearing around that report. (Interview Martha 2013, 83)

¹⁰Auch die Namen der erwähnten Personen wurden ersetzt.

Ein Gesprächspartner in Deutschland berichtet wie wichtig es ist, Wissenschaftler bei der Jahrestagung des Forums Leben in der Illegalität einzuladen:

Und wir [haben] eben ein guten Teil unsere Arbeit darin gesehen, die Ergebnisse dieser Forschung auch ins öffentliche Gespräch zu bringen, weil sie eben meistens unsere Sicht der Dinge bestätigen. Auch nicht ganz zufällig, weil wir eben uns das nicht ausgedacht haben, sondern uns damit befasst haben, bevor wir bestimmte Forderungen erhoben haben. (Interview Herr Maier 2014, 106)

Wissenschaftlichkeit wirft auch die Frage nach dem Rollenverständnis auf: Einige der Befragten verstehen sich vor allem als InformationsvermittlerInnen, legen also besonderen Wert darauf, dass sie deshalb so eng in den Gesetzgebungsprozess eingebunden sind, weil sie hochwertige Informationen zur Verfügung stellen (vgl. Interview Carl 2013, 19). Spannend ist auch die Frage, nach der wahrgenommenen Unabhängigkeit: In welchem Maße ziehen sich die Interviewten bei der Einwanderungsdebatte und der stellenweise emotional geführten Debatte um Grundsatzfragen auf die Position der Informationsvermittlung zurück und inwiefern wollen sie in der Politik für die Migranten parteilich sein?

Zusammenfassung der Strategien: Das subversive Potential in der professionellen Politikarbeit

Was die Strategien der politischen Arbeit betrifft, wird deutlich, dass die Interviewten bei den Bischofskonferenzen und den katholischen Organisationen eine Vielfalt unterschiedlicher Einflussmöglichkeiten zu nutzen wissen. Das lässt auf einen hohen Professionalisierungsgrad schließen, der sich nicht wesentlich von der Arbeit anderer Lobbybüros unterscheidet. Auch lassen viele Aussagen, insbesondere zum direkten Lobbying, erkennen, dass die KirchenvertreterInnen von der gesellschaftlich etablierten Position der katholischen Kirche profitieren und eine langfristige Zusammenarbeit mit Politik und Behörden aufgebaut haben. Auf der anderen Seite setzen manche Strategien bewusst darauf, von außen Druck auf den Politikbetrieb zu erzeugen, beispielsweise die Mobilisierung in den Gemeinden oder das Initiieren eines öffentlichen Gesprächs. Aber auch in der Zusammenarbeit mit PolitikerInnen und Behörden liegt „subversives“ Potential, besonders dann, wenn im direkten Kontakt mit den EntscheiderInnen in der Politik

die Erfahrung aus der sozialarbeiterischen Praxis und das religiöse Selbstverständnis von PolitikerInnen und Bischöfen zur Sprache kommen. An der Strategiediskussion zeigt sich zudem Grundsätzliches zur thematischen Ausrichtung der Politikarbeit, nämlich dass die VertreterInnen der Kirche thematisch doch stärker auf der Grundsatzebene arbeiten, als es der erste Abschnitt vermuten ließ. Auf der Jahrestagung des Forums Leben in der Illegalität, in den Predigten der Gottesdienste und auch bei den Gesprächen mit den Abgeordneten deutet sich an, dass neben der Arbeit an den Details der Gesetzgebung Raum für ein Nachdenken über die Veränderung des Systems bleibt und manche der Strategien die Logik anfragen, nach der die Politik entscheidet. Diese Systemfrage findet sich auch auf der Ebene der Argumente wieder.

3.1.3 Argumente

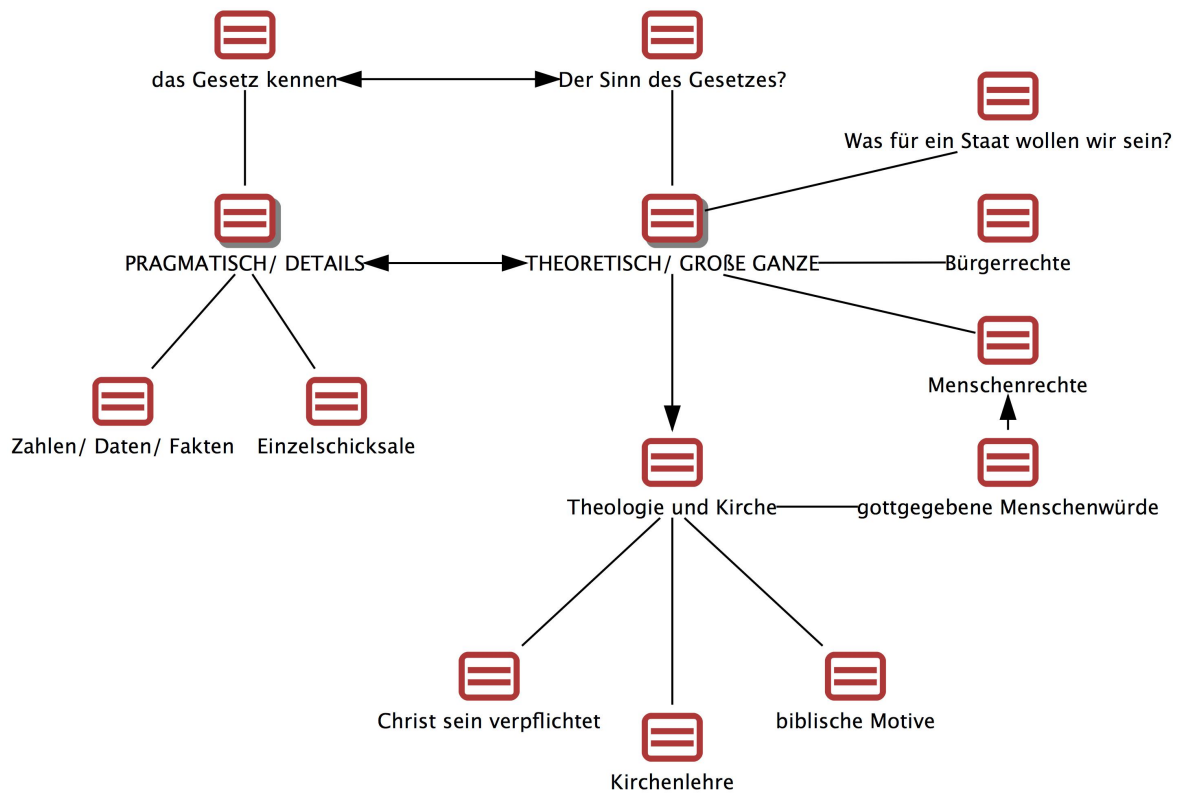


Abbildung 3.3: *Mind-Map der Argumente.*

Auch für die Argumente lässt sich eine dem Material angemessene Zweiteilung finden. Detailargumente machen pragmatisch auf die Einzelheiten des Einwanderungsproblems, dessen juristische Feinheiten und sozialstatistische Hintergründe aufmerksam. Dazu gehört auch das Erzählen von Einzelfallgeschichten, um die eigenen Forderungen zu untermauern. Argumente, die auf das große Ganze zielen, gehen vor allem auf das hinter dem Einwanderungssystem liegende Menschenbild, das Selbstverständnis der Gesellschaft und die Kompatibilität solcher grundsätzlichen Orientierungen mit den Wertvorstellungen der Kirche ein. Eine besondere Gruppe unter den auf das große Ganze zielenden Argumenten sind solche, die Begründungen aus dem Raum des Religiösen, also aus Theologie und Kirche, aufgreifen.

a) Detailargumente

Bei den pragmatischen Argumenten stehen die direkte Anschauung und der Einsatz für die betroffenen Menschen im Vordergrund. Sie sind des-

halb eng verbunden mit den Themen und Strategien, die mit der sozialen Arbeit zusammenhängen. Ähnlich dem Thema „konkrete Lebenssituationen“ entfalten Detailargumente eine besondere Anziehungskraft gegenüber komplexen Grundsatzargumenten, etwa aus der katholischen Soziallehre:

I do not think it would be very successful to TEACH people about years and years of Catholic Social Teaching. I think you have to get it in there but I think you really need to show the work that we are doing on a day-to-day basis and getting things DONE. (Interview Catherine 2013, 87)

Einzelchicksale

„Turn it personal“ war der Ausspruch vieler GesprächspartnerInnen in den USA, wenn sie nach den im Diskurs erfolgreichsten Argumenten gefragt wurden. Der Eindruck der direkten Begegnung mit Menschen wurde schon in den Strategien als wirkmächtig beschrieben. Dementsprechend sind manche der Interviewten der Ansicht, dass nicht sie argumentieren, sondern die Begegnung mit den Betroffenen für sich spricht:

There's nothing like it [...]. I can go out and give a great talk about immigration. You understand: Jese, these walls and fences aren't doing much good. You understand that people are coming just to reunite with their families. They're coming just to work. That they contribute more than they take. But there is nothing like coming down here and spending two or three or four or five days talking to the migrants hearing it (.) from their mouths, having a meal with them et cetera. So yeah, the immersion, the entering into the reality of somebody else. It's the same, you know, it's the walking a mile in somebody else's shoes et cetera that makes the big difference. (Interview Wayne 2013, 53)

Die Fortsetzung des Sprechens durch Betroffenen ist dann der Anspruch der Interviewten, die Stimme der MigrantInnen auch an Orte zu tragen, an denen diese nicht präsent sein können:

I think it is important as much as possible that the migrants themselves are able to share their experience and do that with people who can change the policies that we have and the system that is in place. And so I think it is ideal at best when someone can for example in the United States go with a group to a congressional office in Washington and, as part of a lobby visit on immigration reform, share their experience. (Interview Samuel 2013, 87)

Eine Begegnung kann neue Perspektiven eröffnen, etwa wenn Abgeordnete die Grenze besuchen: „I mean if they could sit in our shelter and talk to these women, what would that mean? And how would that affect their perspective? And the way they approach policy on this issue?“ (ebd., 75)

Auf der Meta-Ebene berichten einige der Interviewten, dass die persönliche Begegnung oder der Bericht vom Schicksal der/des Einzelnen in einer abstrakten Debatte „humanisierend“ wirkt:

[W]hat I look for is when people come down here talking about immigrants and immigration and „illegal aliens“ and „illegals“ and all that kind of dehumanizing language. By meeting the people one of the results that I look for in the evaluation is that they can actually NAME somebody. So it is (Juan?), Jose, Maria and they have an actual name that goes with a person that they listened to, their story, their personal story. And they can take that back to wherever they are going. And I think that has probably been the most salient point that we have in our project. (Interview Paul 2013, 9; vgl. Interview Timothy 2013, 25)

Das Gleiche gilt auch für die Debatte in Deutschland:

Also Sie müssen bei diesen Themen personalisieren/ ist unumgänglich. Sie müssen klar machen, was bedeuten diese abstrakten Regelungen für Menschen. Nur dann durchbrechen Sie diesen in Deutschland immer latent vorhandenen Vorwurf der Ausländer, er ist ja immer/ er macht ja immer etwas Verbotenes. Und wir/ nichts ist ja so einfach in Deutschland, wie irgendeine öffentliche Debatte über irgendwelchen Missbrauch anzuzetteln. Missbrauch des Asylrechts, Missbrauch von Sozialleistungen, es ist ja immer böse Absicht sozusagen dahinter. (Interview Herr Huber 2014, 19)

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Einzelschicksal generalisierende Unterstellungen zugunsten persönlicher Beweggründe durchbricht: „When they are confronted with a live person who presents the circumstances why they are there and what their motivation was, then they can connect to like: Wow, I might do that in the same situation“ (Interview Carl 2013, 39; vgl. Interview Ann 2013, 61).

Bedenkenswert in Hinblick auf die Argumentation am Einzelschicksal ist ihr Verhältnis zu anderen, vom Einzelfall abstrahierenden Argumentationslinien. Bringen die Geschichten der betroffenen Frauen, Männer und Kinder etwas genuin Neues in den Diskurs ein, etwa dass die „Vielfalt“ (Interview Herr Becker 2014, 45) der Migrationsgeschichten sich nicht in einer generalisierenden Regelung abbilden lässt, oder dienen sie vornehmlich zur Illustration und Emotionalisierung abstrakter Fakten, etwa um

das Thema mediengerecht aufzubereiten (vgl. Interview Elizabeth und Marie 2013, 75; vgl. Interview Frau Horn und Herr Winkler 2015, 97)? Hieran anschließend muss besonders in Hinblick auf die folgenden Absätze zu den rechtlichen und quantifizierenden Argumenten die „Gretchenfrage“ des Lobbyings christlicher Kirchen gestellt werden: Inwiefern verdrängt die juristische und an den Zuwanderungszahlen orientierte Argumentation alles andere, das heißt, sowohl die sozialarbeiterische Erfahrung aus der Praxis und die Geschichten von Einzelschicksalen als auch die Argumentation auf Basis religiöser Motive, die dann als „guter Türöffner“ (Interview Herr Becker 2014, 60) wirkt, aber nicht bestehen kann, wenn die Gegenseite die gesetzliche Umsetzbarkeit des Geforderten anzweifelt (vgl. Interview Frau Dietrich 2014, 125) oder Kosten und Nutzen der Zuwanderung abwägt?

Interessant ist aber auch die Frage nach der anwaltschaftlichen Rolle der Interviewten: Präsentieren sie sich, wenn sie von Einzelschicksalen sprechen, nicht mehr als VertreterInnen der katholischen Kirche, sondern als VertreterInnen der konkreten Person, über die sie sprechen? Werden sie andererseits vielleicht sogar erst dann dem anwaltschaftlichen Auftrag der Kirche gerecht, wenn sie ihre eigene Position als KirchenvertreterInnen zugunsten der Anwaltschaftlichkeit für die Betroffenen in den Hintergrund rücken?

Das Gesetz kennen

Besonders die Interviewten in den Hauptstädten sind eng in die Gesetzgebungsdebatte eingebunden. Dementsprechend detailliert ist ihr Wissen über die Nuancen der gesetzlichen Regelungen zur Einwanderung. Das wird besonders im Vorfeld eines Gesetzgebungsverfahrens deutlich:

So there is a big chunk of reading legislative language and knowing what it means that is about a combination of really painfully careful reading and knowing how to reference back and forth between the piece of legislation you are looking at and the code/ the underlying statute that it refers to. (Interview Martha 2013, 59)

In den Gesprächen mit den Abgeordneten sind die Probleme und Chancen der legislativen Regelung folglich oft ein wesentliches Thema (vgl. Interview Ann 2013, 25). Auch wenn es darum geht, Erkenntnisse aus der Praxis in die Politik zu bringen, wird die Rolle der JuristInnen, beziehungsweise aller mit dem Gesetz Vertrauten, wichtig. Sie wirken als Übersetzer:

Das von den Sozialarbeitern in der Praxis identifizierte Problem wird sozusagen [...] juristisch aufbereitet. [...] wir lobbyieren ja für Gesetzesänderung und dann sollte man sehr genau wissen, worüber man spricht, wenn man das tut. Da ich aber nun kein Jurist bin, krieg ich das hier nicht hin. Wir haben aber hier Juristen, die das können. (Interview Herr Maier 2014, 58)

Zahlen, Daten, Fakten

Neben der juristischen Argumentation kommt in der Politikarbeit eine zweite Gruppe von Argumenten oft zur Sprache, nämlich jene, die die Effekte der Einwanderung zu quantifizieren versuchen. Erstens verbinden sich damit die Frage nach dem ökonomischen Beitrag der EinwandererInnen zur Volkswirtschaft und die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, Undokumentierte belasteten die Sozialsysteme. Besonders bei SkeptikerInnen fällt das „utilitaristische[...]“ (Interview Herr Huber 2014, 21) Argument, dass Undokumentierte mehr beitragen als sie Kosten verursachen, auf fruchtbaren Boden. Dabei spielen Studien, die den wirtschaftlichen Beitrag der EinwandererInnen quantifizieren, eine wichtige Rolle (vgl. Interview Carl 2013, 3; vgl. Interview Catherine 2013, 155). Auf der Meta-Ebene sprechen einige InterviewpartnerInnen davon, dass das Kosten-Nutzen Argument in der Politik eines der wirksamsten sei: „This kind of argument about whether a policy change that you are suggesting is more effective or more efficient gets employed a lot“ (Interview Martha 2013, 145).

Ein weiteres quantitatives Argument ist das Ausmaß der Einwanderung. So berichtet in Deutschland ein Gesprächspartner, dass die geringen Zahlen undokumentiert Eingewanderter das Finden einer positiven Lösung erleichtern: „[W]ir reden doch hier nur über 100.000 Leute und nicht über eine Million! Bei einer Million sind die Schotten dicht. Ich glaube, das wissen Sie auch, wie da auch die Gesellschaft dann reagiert“ (Interview Herr Becker 2014, 111).

Eine dritte Gruppe quantitativer Argumente betrifft die Zustimmung in der Bevölkerung für einen Politikwechsel. So berichtet ein Interviewter bei der US-Bischöfskonferenz, dass es entscheidend sein kann, der/dem Abgeordneten glaubhaft zu versichern, mit der Entscheidung für eine Einwanderungsreform einen Rückhalt bei der eigenen Wählerschaft zu haben: „[T]hough this is not our [...] foremost argument but if it gets to a point where it becomes a political discussion, you can also make the arguments to why this is in the best interest politically of the Member or the Senator“

(Interview Carl 2013, 15). Das gilt umso mehr vor dem Hintergrund, dass der „hispanic vote“, also das Abstimmungsverhalten der BürgerInnen, die aus Lateinamerika stammen oder lateinamerikanische Wurzeln haben, bei der Präsidentschaftswahl im Jahr 2012 zu einem wahlentscheidenden Faktor wurde (vgl. Interview James 2013, 114).

b) Das große Ganze

Wenn es um das große Ganze geht, werden die Argumente der Interviewten abstrakter und nehmen eine Perspektive ein, die über konkrete Alltagsprobleme und Umsetzungsfragen hinausblickt. Es geht um die Frage nach den Werten des Staates, der Gesellschaft, aber auch der Kirche.

Der „Sinn des Gesetzes“

Einige der Interviewten blicken vom konkreten Gesetz auf die dahinter liegende Logik und versuchen so zu ergründen, weshalb es bisher so wenig konstruktive Lösungen im Umgang mit undokumentierter Migration gibt:

Dieses Gesetz nimmt eigentlich nur den Regeln-, Steuern-, Begrenzen-, Kontrollieren-Aspekt ernst und den Fördern-, Integrieren- und Gestalten-Aspekt, der wird nach wie vor stiefmütterlich behandelt. Und warum ist das so? Weil es eine historische Einordnung dieses Aufenthaltsrechts gibt ins Polizeirecht. [...] Es geht darum Gefahren für die öffentliche Sicherheit und Ordnung zu bekämpfen und zu beseitigen [...]. Und so kommt dieses Denken zu Wege, dass diesem Ausländer das Schlimmste unterstellt, im Ausländer ein Risiko sieht und eben den bereichernden Effekt, dass Menschen zu uns kommen, den [...] Effekt, dass Menschen hier Arbeit und eine Zukunft finden [in den Hintergrund treten lässt]. (Interview Herr Huber 2014, 21)

Andere sprechen mit den Abgeordneten über die unintendierten Folgen einer vor allem „begrenzenden“ Gesetzgebung, zum Beispiel die Kriminalisierung Minderjähriger ohne Dokumente: „That was not the intent of the law when we wrote it. Well, sorry but that’s the way it is being worked out in reality“ (Interview Paul 2013, 37). In einigen Fällen folgt daraus eine Änderung, um zumindest die offensichtlichsten der ungeplanten Folgen, etwa dass Minderjährige in den Strafvollzug geraten, zu beheben. Viele negative Folgen, etwa die Trennung von Familien, bleiben aber nach wie vor bestehen. Damit regen die Interviewten einen Diskurs an, der nicht

vom einzelnen Gesetz, sondern von der Gesamt-Intention aus auf die Einwanderungspolitik blickt:

Es wird manchmal ein bisschen schwierig, weil es dann auf einer juristischen Ebene ist, die sozusagen dem Normalbürger, also mir schon manchmal schwer verständlich ist und dem Normalbürger fast gar nicht mehr. Und was so ein bisschen dahinter zurück tritt, worum es eigentlich geht, dass es um Leute geht, die (.) auch nach katholischer Soziallehre und nach meiner eigenen tiefen Überzeugung ein Recht einfach darauf haben ein anständiges Leben zu führen. (Interview Herr Maier 2014, 112)

Dieser Blickwinkel kann entstehen, wenn die GesprächspartnerInnen aus der Institutionenlogik der Politik und ihrer eigenen Ausbildung ausbrechen. So berichtet ein Jurist in Deutschland:

Ich gestehe, [dass ich] je länger ich hier arbeite, mich etwas von meinen juristischen Wurzeln emanzipiere. (lacht) Und stärker auch mal, den Boden jetzt nur zu gucken, was steht da im Gesetz und das Bundesverfassungsgericht dazu sagt. Ich nehme mir auch die Freiheit, davon etwas zu abstrahieren. (Interview Herr Huber 2014, 35)

Neben dem Gesetzestext und seiner Gestaltung durch den Gesetzgeber blicken einige der Interviewten auch auf die Ausführungsebene und fragen die Rechtsprechungspraxis im Einwanderungsrecht an, wenden sich also der Judikativen und Exekutiven zu. So bemerkt ein Befragter bei der Kino Border Initiative, dass das restriktive Einwanderungsrecht, im Gegensatz zum Strafrecht beispielsweise, kaum richterlichen Ermessensspielraum lässt. Die Judikative sei damit der Möglichkeit enthoben, unter Ansehung der Lebensumstände der Betroffenen und den Folgen für ihre, möglicherweise eingebürgerten oder im Land geborenen, Familienangehörigen eine etwaige Rückführung nicht zu veranlassen. Dabei traut mein Gesprächspartner der RichterIn/dem Richter eine dem Einzelfall angemessenere Entscheidung zu, als es der Buchstabe des Gesetzes scheinen lässt:

[M]y personal belief is: This can be resolved in the courts and get it out of the legislature, if they would return the judicial power to the immigration judges. [...] In the United States the laws are here, the judge interprets it for each case. Boom! Well, these cases where 20 years you have been in the United States, you have got a wife and kids, you own a house and your business. Why are you being deported? Because the law says you will be deported! (Interview Paul 2013, 43)

Ein Gesprächspartner in Deutschland spricht über die grundsätzliche Haltung der Behörden, die das Einwanderungsrecht anwenden. Auch sie könnten das Gesetz, also den Rahmen des bereits geltenden Rechts, „WOHLwollend und LÖSUNGsorientiert“ (Interview Herr Becker 2014, 80) auslegen.

Menschen- und Bürgerrechte

Eine weitere Anfrage an das Recht stellt der Verweis auf grundlegende, dem Gesetzgeber vorangestellte Rechte dar. Mir begegnet das Thema als erstes an der Grenze, wo MitarbeiterInnen der Kino Border Initiative auf die Verletzung basaler Rechte in Folge einer als unwürdig empfundenen Behandlung der MigrantInnen durch Polizei und Grenzschutz hinweisen. Gerade in diesem Zusammenhang macht die Rede von Rechten den Betroffenen Mut, etwa wenn die MitarbeiterInnen der Kino Border Initiative während des gemeinsamen Mittagessens in der Suppenküche die gerade Abgeschobenen über die ihnen zustehenden Rechte und Unterstützungsleistungen in Mexiko aufklären und konsularische AnsprechpartnerInnen für die MigrantInnen aus anderen Ländern Lateinamerikas benennen: „After they feel like they do not deserve anything, they are not worth anything. And to see that they have these rights and be able to talk about it lifts them up“ (Interview Elizabeth und Marie 2013, 67; vgl. Interview Samuel 2013, 61). Insgesamt lassen sich die angesprochenen grundlegenden Rechte in zwei Gruppen einteilen:

Menschenrechte: Zunächst lässt sich festhalten, dass InterviewpartnerInnen darüber sprechen, dass MigrantInnen Rechte unabhängig von ihrem Aufenthaltsstatus zustehen und dass sich aus diesen Rechten konkrete Forderungen ableiten lassen. Ein Gesprächspartner benennt direkt die menschenrechtliche Grundlage solcher Forderungen: „[W]e are here to defend the human right and human dignity of persons and in so doing we advocate for benefits for them that they are entitled to in our opinion“ (Interview Carl 2013, 29). Konkret geht es den GesprächspartnerInnen vor allem um die Sicherung der Grundbedürfnisse nach Wohnung, Nahrung, medizinischer Versorgung und Bildung (vgl. Interview Frau Dietrich 2014, 53). Ein Gesprächspartner geht darüber hinaus, indem er das Recht auf Zugehörigkeit aufruft und an einem konkreten Beispiel stark macht:

[H]ier werde ich bleiben, hier werde ich wohl auch sterben, in seinem Fall, und beerdigt werden. Er bekommt NICHT diese grundlegende

Sicherheit die jeder Mensch eigentlich für sein Leben braucht. Wo gehöre ich eigentlich hin? (Interview Herr Huber 2014, 77)

In Deutschland wie in den USA sind die Menschenrechte ein wesentlicher Maßstab für die Gesetzgebung und Rechtsprechung. Eine Gesprächspartnerin stellt den Zusammenhang zwischen Verfassung und Menschenrechten her:

[D]ie Menschenrechte [stehen] natürlich auch in unserer Verfassung sehr weit vorne [...] und wenn man dann sagt: Die sind ja so angelegt, dass sie jetzt nicht sich aus der Verfassung gründen, sondern die gibts auch ohne Verfassung. Und darauf kann man dann seine Argumente ganz gut stützen. Dass das also nicht von irgendeinem Rechtsstatus abhängig sein kann, ob ich jetzt Menschenrechte habe oder nicht. Sondern die habe ich, weil ich ein Mensch bin, und egal wo ich bin, habe ich Menschenrechte. (Interview Frau Dietrich 2014, 79)

Diese Argumentation gerät an Grenzen, wenn die Verfassungswirklichkeit zu abstrakt wird:

Wenn man es reduziert, was Menschenrechtler eigentlich nicht tun und manchmal wird's eben dann doch so gemacht, aufs Juristische reduziert. Dann hat man die Gefahr, dass man sozusagen die Herzen der Menschen nicht mehr erreicht. (Interview Herr Maier 2014, 112)

Und sie gerät an Grenzen dort, wo die Menschenrechte als Maßstab von außen die staatliche Souveränität in Zweifel ziehen. Deshalb nutzen einige Gesprächspartner in den USA den Begriff nicht:

But human rights itself is a codeword. If you use human rights as your frame, you showed a lot of cards about where you are coming from and the way that you are analyzing. And you particularly, because people think of human rights in tandem with international law. Any US sovereignty issues that people have you have triggered, right. [...] And so in that case I would be much more likely to use a question of US reputation. Which in many ways can get you to the same thing but is a less triggering frame for some folks. (Interview Martha 2013, 141; 143)

Bürgerrechte: Eine andere Argumentation baut nicht auf den den MigrantInnen qua ihres Menschseins zustehenden Rechten auf, sondern auf der Zuerkennung besonderer, staatsbürgerlicher Rechte. Eine Argumentationslogik ist, dass ArbeitnehmerInnen, selbst wenn sie ohne Dokumente und Arbeitsvertrag beschäftigt werden, einen Beitrag zur Volkswirtschaft leisten und dementsprechend anderen BürgerInnen

gleichgestellt werden müssen. Die Zuerkennung gleicher Rechte wird damit eine Frage der Gerechtigkeit, eine Frage des „entitlements“ (vgl. Interview Carl 2013, 29). Arbeit beziehungsweise die Arbeit „an einem besseren Leben“ (vgl. Interview Elizabeth und Marie 2013, 57) wird also als das universal Verbindende zwischen BürgerInnen und EinwanderInnen verstanden. Dass Arbeitenden unabhängig von ihrem Aufenthaltsstatus Rechte zustehen, bekräftigt ein Gesprächspartner bei Forum Leben in der Illegalität:

Es geht letztlich immer um die zwei großen Fragen: Teilnahme an der Gesellschaft in unserem Fall, von/ von Migranten, und es geht natürlich immer und letztlich bei solchen Dingen auch um die Frage von Gerechtigkeit. (.) [..][U]nsere Gesellschaft profitiert massiv von diesen ganzen, sehr leicht ausbeutbaren und sehr billigen Arbeitskräften. Wir lassen sie aber ziemlich im Dreck sitzen. Und das kann es nun nicht sein. Ja, die zahlen im Übrigen ja auch Steuern, die zahlen natürlich keine Lohnsteuern, aber alle indirekten Steuern zahlen die natürlich auch. (Interview Herr Maier 2014, 54)

Daneben machen einige der Interviewten darauf aufmerksam, dass BürgerInnen sich vor allem darin von undokumentierten MigrantInnen unterscheiden, dass sie die ihnen zustehenden Rechte auch wahrnehmen können. Dieser Weg bleibt Menschen, die mit Aufdeckung und Ausweisung rechnen müssen, versperrt:

Man ist krankenversichert und das ist genau der Sinn dieser Regelung (.), dass der Schutz der Gesundheit dieser Leute, der Arbeitnehmer, das ist der Sinn dieser Regelung und nicht in erster Linie die Beiträge zu akquirieren. So und diese Rechte können eben/ die stehen den Leuten zu, auch unbestritten von der Politik, im Übrigen. Sie können sie aber eben nicht in Anspruch nehmen, denn sobald sie sie in Anspruch nehmen riskieren sie die Ausweisung. (ebd., 29)

Die Wahrnehmung von Rechten betrifft auch den Zugang zu Gerichten, etwa wenn ein arbeitsrechtlicher Anspruch besteht, dieser aber nicht durchgesetzt werden kann. Dies verschärft sich noch, wenn die Situation der undokumentierten ArbeitnehmerInnen durch ausbeuterische Beschäftigungsverhältnisse ausgenutzt wird. Auch dann erlischt nicht das Rechte-Haben durch das faktische Nicht-durchsetzen-Können:

Und das hat viel damit zu tun eben mit dem Bekenntnis, dass das Menschen sind, die RECHTS-Subjekte darstellen.

Wir wollen gar keine Mild- oder Wohltätigkeiten, wir wollen einfach nur, dass diese Menschen die Rechte, die Ihnen aufgrund der deutschen Gesetze zustehen, auch verwirklichen können. (Interview Herr Becker 2014, 17; 37)

Die Argumentation, dass MigrantInnen Rechtssubjekte sind, macht eine grundlegende Frage sichtbar, nämlich ob der Staat Menschen konkrete und einklagbare Rechte zuerkennt, ohne dass sie schon als BürgerInnen zum Gemeinwesen gehören oder sich ihre Rechte, etwa durch einen Beitrag zur Wirtschaftsleistung, „verdient“ haben. Eine Antwort darauf kommt für manche GesprächspartnerInnen, wie im Folgenden gezeigt wird, aus dem christlichen Menschenbild. Das betrifft nicht nur die gottgegebene Würde, auf die im Zusammenhang mit den Menschenrechten verwiesen wird, sondern auch ein christlich geprägtes Verständnis von Autonomie und Handlungsmächtigkeit, die jedem Menschen eignet und die in Abgrenzung zu „Mild- oder Wohltätigkeiten“ (ebd., 37) steht. Davon zu sprechen, dass MigrantInnen konkrete und einklagbare Rechte haben, scheint allerdings im Raum der Politik kein unproblematisches Unterfangen.

Was für ein Staat wollen wir sein?

Gerade in den Vereinigten Staaten berührt die Frage nach der undokumentierten Einwanderung das Selbstverständnis der Nation als Einwanderungsland. Die GesprächspartnerInnen dort sprechen die Diskrepanz zwischen Anspruch und politischer Wirklichkeit an:

[T]he US, United States, has nothing that I would call actually immigration policy. Meaning that our politicians have sat down and said: This is what we should be about. This is why. This is what we have now, this is [where] we're gonna get to. (Interview Wayne 2013, 29)

Eine ungeklärte Einwanderungspolitik weist demnach auf einen tieferen Konflikt im nationalen Selbstverständnis hin, der sich dann an der Frage der Undokumentierten pointiert zeigt:

But as a nation [...] is it an immigrant country? Is it a country that takes human rights seriously, especially for those who are our most vulnerable? Is it a country that, I mean with order and boundaries but, welcomes immigrants? And sees them as people? We are not! And I do. I think there is a fundamental disagreement there. (Interview Samuel 2013, 27)

Eine gute Einwanderungspolitik muss deshalb, so die Argumentation, erstens in Verbindung mit der Geschichte des betreffenden Staates stehen. Gesprächspartner in den USA weisen dabei auf die lange Geschichte der Exklusion bestimmter Gruppen hin. Das betrifft sowohl wechselnde Gruppen von EinwanderInnen als auch andere Teile der Bevölkerung: „There is talk for example of only giving people the right to stay here but not give them a pathway to citizenship. Well we tried that for a couple of hundred years with black folks in the United States and it did not work“ (Interview James 2013, 42; vgl. Interview Paul 2013, 78; 80). Vor diesem Hintergrund versuchen einige der Interviewten deutlich zu machen, dass auch viele derjenigen, die sich gegenwärtig für eine ausschließende Einwanderungspolitik stark machen, selbst eine Einwanderungs- und Ausgrenzungsgeschichte in ihrer Familie erlebt haben:

And so, okay: (.) Tom, Sally, let's talk about that. What concerns you about these newcomers? Well, do you know what, when you, the Italians, or when you, the Chinese, came 50 years ago or 100 years ago, you know what, the status quo had the same fears about you. (Interview Wayne 2013, 43)

Zweitens muss eine Einwanderungspolitik die Werte der betreffenden Gesellschaft diskutieren und weiterentwickeln. Eine solche Wertedebatte regen die GesprächspartnerInnen an:

I think for most the primary focus is on changing the culture. [...] It is not just about policy there, it is about changing the way in which people view newcomers which is in a way affecting and trying to shape the culture in such a way, making it something that it is not now. So I do think that there is the bigger picture of shaping the culture that is more consistent with the Catholic ethic and a Christian world view or Catholic world view. (Interview Timothy 2013, 25)

Ein solcher Kulturwechsel kann nicht nur an die christliche Tradition anschließen, die GesprächspartnerInnen verbinden ihn auch mit der Rede vom amerikanischen Exzeptionalismus, von einer Nation, die vorbildhaft die Würde des Menschen achtet (vgl. Interview Martha 2013, 145). Im Kleinen lassen sich Anknüpfungspunkte außerdem in der Idee des vernünftigen Regierungshandeln, dass die amerikanische Politik prägen sollte, finden. Zumindest eine grob unvernünftige, dem Prinzip „good governance“ entgegenstehende Praxis wird so angefragt und der Raum für einen Politikwechsel eröffnet:

When you say: There is some ways in which the US government is needlessly putting recently deported migrants at risk and we should be aware of the ways in which we needlessly doing that and stop that if it is possible and there is no difficulty in doing it. And people will nod to that because how can you not nod to that? [...] But what you want is the initial nod that kind of gives you permission to go on, right. So that is good governance. (ebd., 137-139)

Gute Einwanderungspolitik muss aber drittens auch die Ängste der Menschen ernstnehmen. Die Interviewten verstehen sich hier als verständnisvolle Dialogpartner im gesellschaftlichen Diskurs, die wahrnehmen, dass Ängste entstehen und begleitet werden müssen:

[I]n die Richtung gehen ja manche politische Argumente, die einfach aus einer unreflektierten Angst vor Überfremdung sagen, nein, das ist mir jetzt zu viel, das ist mir unheimlich, das will ich nicht. (.) Und das erstens aufzubrechen, nicht im Sinne von, denen die moralische Keule über den Kopf zu ziehen und zu sagen, das ist aber einfach falsch, was du hier sagst. Ich glaub, dass es falsch ist, aber ich glaub, wir haben gute Gründe zu sagen, aus den und den und den Gründen ist es falsch und unter den und den und den Bedingungen, zu denen wir beitragen möchten, kann ein Zusammenleben gelingen. Aber man muss es eben begleiten. Wir haben es in Deutschland Jahrzehnte lang nicht begleitet und haben jetzt Teile dieser Folgeerscheinungen. (Interview Herr Maier 2014, 112; vgl. Interview Paul 2013, 43; vgl. Interview Wayne 2013, 37)

Die Frage nach dem Selbstverständnis der Gesellschaft rührt auch an der Rolle der InterviewpartnerInnen in diesem Prozess. Wie begleiten sie die Wertedebatte, welche bestehenden Werte heben sie hervor und welche (christlichen) Werte bringen sie neu ein? Gleichzeitig zeigt der Verweis auf legitime Ängste, dass der Transformationsprozess durch Einwanderung einen Gesprächsprozess voraussetzt. Dieses Gespräch muss, folgt man der Logik der Interviewten, inklusiv geführt werden, Ängste ernstnehmen und schließlich abbauen.

c) Theologie und Kirche

Für eine von der theologischen Debatte geprägte Untersuchung stellt sich die Frage nach dem Vorkommen und der Relevanz spezifisch christlicher, theologischer und kirchlicher Argumente mit besonderem Nachdruck, auch wenn gerade gezeigt werden soll, dass sich in allen anderen oben genannten Themen, Strategien und Argumenten schon Theologie-generatives Potential

findet. Die Erwartung theologischer Diskurse wird auch von den Interviewten stark gemacht, kommen sie doch schließlich aus einem kirchlichen Kontext:

Like there is a kind of faith-based argument that organizations like ours can use that an organization like ACLU [= American Civil Liberties Union] can not use. And so there is a degree to which I am kind of cognizant of the particular arguments that we can use and how I can use my positionality to inhabit a space that someone else can not access.. (Interview Martha 2013, 7)

Gottgegebene Menschenwürde

Die von Gott gegebene und darum unverfügbare Menschenwürde ist das prominenteste und zugleich anschlussfähigste Argument in dieser Gruppe: „Also der Dreh- und Angelpunkt dessen, was wir als Kirche zu diesen Dingen meinen ist/ letztendlich läuft alles auf die Würde des Menschen heraus, die in vielfältiger Hinsicht in Gefahr ist“ (Interview Herr Maier 2014, 120). Einerseits knüpfen die Interviewten damit an den Menschenrechtsdiskurs an, bilden also das religiöse Gegenstück zur Rede von den unveräußerlichen Menschenrechten. Andererseits bringt die Rede von der gottgegebenen Würde eine über die Abwehr von Angriffen auf die Menschenwürde hinaus gehende positive Bestimmung ein:

And the nexus there is that people, human beings, are not a burden overall. They are a benefit to us. [...] We are all God's children and we should not be seen as a burden, we should not be seen as [Pope] Francis says a throwaway culture. (Interview Carl 2013, 29)

Die religiöse Rede von der Menschenwürde umfasst für viele GesprächspartnerInnen zugleich eine Verpflichtung, diese Würde zu schützen: „I think recognizing the God-given human dignity is to recognize them as persons. And to recognize them as persons is to be in solidarity“ (Interview Samuel 2013, 19). Positiv bringt es ein Gesprächspartner so auf den Punkt: „I would be a [...] lesser human person if I treated you badly“ (Interview Wayne 2013, 89).

Biblische Motive

Die biblische Botschaft vom Gebot der Gastfreundschaft und die dortige Rede von Gott in der Gestalt der Fremden finden sich umfassend in der

sozialethischen Literatur und den bischöflichen Texten zum Thema Einwanderung. Es verwundert daher nicht, wenn GesprächspartnerInnen das aufgreifen. Sie tun dies allerdings auf verschiedene Art und Weise: Auf der einen Seite greifen die Gesprächspartner direkt auf biblische Begriffe zurück. Sie sprechen von Gastfreundschaft¹¹, Nächstenliebe (vgl. Interview Herr Huber 2014, 73) oder Barmherzigkeit (vgl. Interview Frau Dietrich 2014, 57; vgl. Interview Herr Maier 2014, 137). Andere wiederum referenzieren ausgewählte Perikopen, wie die Parabel vom barmherzigen Samariter oder die Gerichtsrede in Mt 25:

And so during the homily what I was talking about was: Who is this person in the ditch in our midst? [...] And I said: Among other people that this person is the undocumented immigrant. (Interview Samuel 2013, 9)

I do Matthew 25 to them all the time. I say: Now you guys have got a vote. [...] And this is what Jesus says, not me: Feed the hungry, clothe the naked, welcome the stranger. How do you deal with that? How do YOU live knowing that that is not what we are doing. (Interview Paul 2013, 63)

Auf der anderen Seite thematisieren die Interviewten die biblischen Motive abstrakt. Sie sprechen relativ unspezifisch von einem biblischen positiven Menschenbild (vgl. Interview Herr Huber 2014, 73) oder vom vorbildlichen Verhalten Jesu: „Jesus was radically inclusive. [...] [W]hat would Jesus say about the folks coming up from Mexico, from Central America?“ (Interview Wayne 2013, 75; vgl. Interview Elizabeth und Marie 2013, 176) Sie schließen damit an das kulturelle Gedächtnis und die religiöse Sozialisation der Angesprochenen an:

So they [= die biblischen Argumente] do not usually look like you know: In Deuteronomy chapter five whatever. That is not how they play out. It is more evoking different concepts that people will have heard in sermons and homilies or whatever the case may be throughout their whole life. (Interview Martha 2013, 159)

Der Ort für solche Referenzen ist nicht nur die Kirche. Bei den GesprächspartnerInnen in den Vereinigten Staaten spielt die Bibel auch im Parlament eine Rolle:

[C]ongressman [Venturi] was saying: I need letters that really make the case for immigration reform from a biblical perspective. So I wrote a

¹¹ „[W]elcome the stranger“ (Interview Carl 2013, 3; vgl. Interview Ann 2013, 17; vgl. Interview Catherine 2013, 47) und „hospitality“ (Interview Martha 2013, 151).

letter and sent it to him on a Sunday night I think. Well on Wednesday he is on the House floor reading it (lacht). (Interview Samuel 2013, 45)

Biblische Referenzen zu einem aktuellen Thema sind allerdings nicht unumstritten. So stellt sich die Frage nach der Übertragbarkeit: „I think they say that sometimes in the emails like: If you come down to Texas, you will understand what I mean. The current issue, that it is not reflecting the current issues“ (Interview Catherine 2013, 179).

„Kirchenlehre“

Wenn die Interviewten auf die „Lehre der Kirche“ verweisen, fassen sie darunter oft Unterschiedliches zusammen.

Lehramt: „Kirchenlehre“ oder „Soziallehre“ meint für einige die Äußerungen der Päpste – prominent ist Evangelii Gaudium (vgl. Interview Herr Becker 2014, 50; vgl. Interview Frau Dietrich 2014, 155) – oder die Schreiben der Bischöfe:

Ten years ago the US and Mexican bishops wrote a letter called: Strangers No Longer, Together on the Journey of Hope. And I think that serves as a very powerful document that can be helpful in terms of orienting these kind of efforts. And I think the Kino Border Initiative (unv.) tries to live out the spirit of that letter. (Interview Samuel 2013, 79; vgl. Interview Frau Dietrich 2014, 145)

Bibel: Andere verbinden die Kirchenlehre mit der biblischen Botschaft: „[Y]ou may know the Catholic church has been advocating for immigration reform, heading the gospel mandate to ‚welcome the stranger““ (Interview Catherine 2013, 47).

Normen: An anderen Stellen verweisen GesprächspartnerInnen auf die „Lehre der Kirche“ werden aber nicht konkret. Sie scheinen darunter eine eher diffuse Verpflichtung auf grundlegende Normen zusammenzufassen: „[T]here is also this element of Catholic Social Teaching which tells us that we have certain obligations and duties and responsibilities to other human beings“ (Interview James 2013, 92; vgl. Interview Herr Maier 2014, 112).

Praxis: Einige GesprächspartnerInnen gehen über ein enges Verständnis von kirchlicher „Lehre“ hinaus, indem sie eigenständig auf die Praxisrelevanz der kirchlichen Prinzipien reflektieren. Das kommt

besonders dann zum Tragen, wenn ich explizit nach gern genutzten Argumenten frage:

Interviewer: Ist da irgendwie aus (.) diesen Argumenten irgendwas, was Ihnen präsent ist, wo Sie immer wieder gern drauf zurückgreifen?

Herr Becker: Dass wir einfach die Pflicht haben und somit halt auch der Staat, also eigentlich die Gesamtgesellschaft die Pflicht, eben für ein Mindestmaß an Beistand und Unterstützung zu sorgen. Das lässt sich christlich ja alles wunderbar ableiten. Auch wenn man jetzt Evangelii Gaudium nimmt und so weiter. In der Soziallehre immer wieder diese Punkte kommen. Und das ist auch WICHTIG. Also das ist ja wirklich so das normative Fundament. (Interview Herr Becker 2014, 49f)

Während das bischöfliche und päpstliche Lehramt von einigen rezipiert wird, bleibt der Bezug auf die Sozialethik als eigenständige Reflexion oft diffus oder kommt nicht vor. Ein theologisch versierter Gesprächspartner artikuliert dieses Defizit:

People don't keep up on the literature like they are academics, no. It is not how they approach, they are not approaching it in that way. It is sort of a more of an applied ethics that they just kind of, kind of infuses their view and they just kind of go with it I think. It is not [...], it is just not what they do. (Interview Timothy 2013, 35)

Es ist spannend, zu sehen, wie sich stellenweise nur diffus artikuliert Themen und Motive trotzdem an die aktuelle sozialetische Diskussion und die Schreiben der Bischöfe anschließen, beispielsweise indem die Gastfreundschaft von der individuellen auf die gesellschaftliche und nationalstaatliche Ebene gehoben wird oder indem die Rede von der unverlierbaren und gottgegebenen Würde des Menschen mit konkreten, menschen- und verfassungsrechtlich unterlegten Rechtsansprüchen verknüpft wird. Es ist aber auch wichtig zu unterstreichen, dass sich das von den GesprächspartnerInnen Genannte von der wissenschaftlichen Debatte – an denen einige von Ihnen in ihrer Ausbildung als TheologInnen teilgenommen haben (vgl. Interview Timothy 2013, 37; vgl. Interview Elizabeth und Marie 2013, 150; vgl. Interview Samuel 2013, 17) – unterscheidet. In eine ausführliche Auseinandersetzung darüber, wie etwa in der Konzeption moderner Gesellschaften Öffnung für die Fremden und Begrenzung der Zuwanderung zusammenzudenken ist oder welche Regeln der Diskurs mit BürgerInnen und Noch-nicht-BürgerInnen einhalten muss, sind wir in den Interviews

nicht eingestiegen. Dies hängt nicht nur mit dem spezifischen Fokus der Gespräche, sondern auch mit den Erfordernissen des politischen Umfeldes zusammen.

Christsein verpflichtet

Die umfassendste und am wenigsten spezifisch religiöse Perspektive lässt sich unter dem Stichwort „Christsein verpflichtet“ zusammenfassen. Zum einen sind ChristInnen beziehungsweise KatholikInnen verpflichtet, sich als moralisch-ethische Stimme in den Diskurs einzubringen: „Why should a Catholic engage in this issue? And my point is: (.) Who will take the moral ethical (.) component of this debate, (.) you know, to the discussion if not us? If not Catholics, Christians, people of faith“ (Interview Wayne 2013, 27). Was für Einzelne gilt, gilt auch für die Kirche als ganze: „[T]he church can't just, I don't think, disengage completely either and become sort of a sectarian hermit in the wilderness that does not engage the public sphere“ (Interview Timothy 2013, 23), schon gar nicht, wenn sie sich selbst als universal engagierte Organisation versteht (vgl. Interview Martha 2013, 159; vgl. Interview Frau Horn und Herr Winkler 2015, 144). Zum anderen ist das praktische Engagement für die Betroffenen eine wesentliche Komponente sowohl des persönlichen Glaubens, als auch des kirchlichen Selbstverständnisses:

So the faith without action and work is dead. I am trying to teach that. (Interview Elizabeth und Marie 2014, 144)

Weil, das find ich auch, das hat viel mit christlicher Nächstenliebe zu tun, das ist nicht nach dem Motto: Dasitzen und warten bis einer kommt. Nein, rausgehen. (Interview Herr Becker 2014, 68)

Der Verweis auf das Christsein dient aber nicht nur als Ansporn, sondern auch als Rechtfertigung des schon bestehenden Engagements:

That is the reason why. Because of what we believe in as Catholics and our belief in Christ. (Interview James 2013, 88)

Ordensregel, Bezeugung des Glaubens. Das ist der Hintergrund. Hilfe den Bedürftigen. (Interview Frau Horn und Herr Winkler 2015, 178)

Der Verweis auf das Christsein beziehungsweise Katholisch-Sein hat viel mit der Konstruktion der eigenen Identität zu tun. Im Detail stellt sich die Frage, inwiefern sich die eigene Identität gegenüber anderen, NGOs und politischen Gruppen, abgrenzen lässt und ob eine solche Profilbildung den Interviewten wichtig ist.

Zusammenfassung der Argumente: Einzelschicksale zu Gehör bringen und eine Wertedebatte anregen

Die Frage nach den Argumenten im politischen Diskurs unterstreicht zum einen die schon in den Themen und Strategien stark gemachte Rolle des Einzelschicksals. Diese Rede wird hier sowohl an den Diskurs um Menschen- und Bürgerrechte als auch an die spezifisch christliche Rede von der gottgegebenen gleichen Würde jedes Menschen rückgebunden. Zum anderen wird sichtbar, dass die GesprächspartnerInnen eine Debatte um die Werte der Gesellschaft und die hintergründigen Ängste und Ressentiments anzuregen versuchen. In den USA berührt dies zudem das Selbstverständnis einer christlich geprägten EinwanderInnennation. Obwohl unspezifisch, ist der christlich-katholische Hintergrund der Interviewten in vielen Statements präsent.

3.1.4 Meta-Perspektive

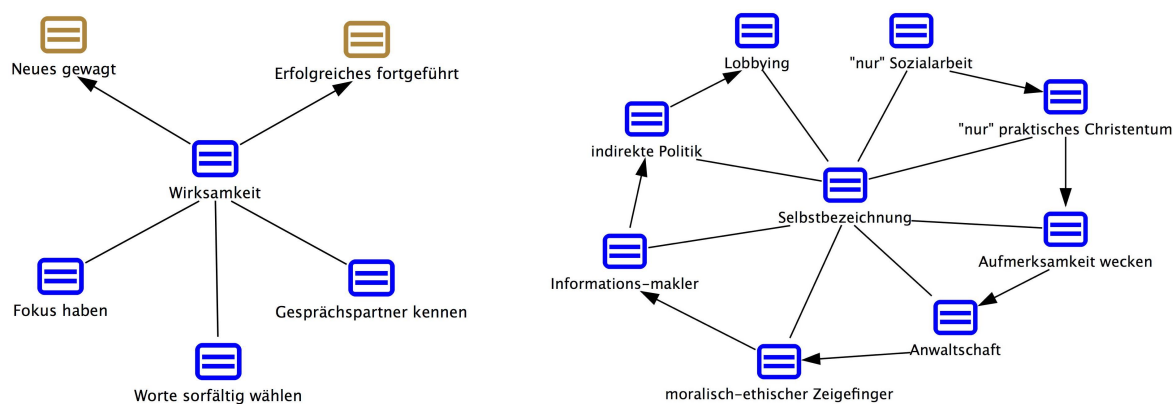


Abbildung 3.4: *Mind-Map zur Meta-Perspektive.*

Vor und nach den Fragen zu Themen, Strategien und Argumenten habe ich die Interviewten nach Ihrem Professionsverständnis und einer Einschätzung ihrer Arbeit gefragt. Die Antworten auf diese Fragen bilden eine Meta-Perspektive der GesprächspartnerInnen auf das Thema Lobbying ab, die ich zum Abschluss dieses Überblicks darstellen möchte.

Wirksamkeit

Die Einschätzungen zur Wirksamkeit der eigenen Lobbying-Anstrengungen reichen von einer negativen Prognose – „Oh I don’t pretend that my/ what I do has any impact what so ever. [...] I’m a believer that things are getting worse“ (Interview Wayne 2013, 85) – bis zum Erfolg in kleinen Schritten: „[W]e try to take it step by step“ (Interview Samuel 2013, 109). Als ein wesentlicher Erfolg gilt es, überhaupt eine gesellschaftliche Debatte angestoßen zu haben:

The fact that we are where we are in this DEBATE. The fact that the Senate passed a comprehensive immigration reform bill and with a very decent margin. That is really something. That is a major achievement, no question about it. (Interview James 2013, 112)

Auch wenn wenige über Erfolgsfaktoren sprechen, lassen sich in der Gesamtbetrachtung doch einige übergreifende Faktoren benennen, die die Arbeit der Interviewten prägen:

Fokus haben: Eine klare Richtung in der eigenen Advocacy, also Klarheit darüber für wen und für was man Lobbying betreibt, hilft den

Befragten nach innen der Arbeit Herr zu werden und nach außen als von anderen Gruppen unterscheidbar aufzutreten:

[W]e have to stay within our capacity and our mission. We can not do everything, we can not do it all. (Interview Samuel 2013, 67)

Wir haben das Glück ein Special Interest Verein zu sein, wo wir uns halt auf einige wenige Sachen wirklich fokussieren können. (Interview Herr Huber 2014, 51)

Worte sorgfältig wählen: „Framing“, also die sprachliche Rahmung der eigenen Botschaft, ist ein wichtiges Stichwort für viele GesprächspartnerInnen. Gerade in einer mediengeprägten Öffentlichkeit gilt es, die eigenen Botschaft konsistent und widerspruchsfrei zu platzieren. Die Konnotation bestimmter Worte und Begriffe kann entscheidend für den Erfolg einer Botschaft sein:

It's about messaging and about which words are more effective. [. . .] Because things like, I for a while was saying things like „comprehensive immigration reform“ but that does not really mean anything. I do not really think that means anything to the average person and I do not know if it does. Whereas if we are talking about what we do here in terms like „reuniting families“ and „keeping families together“ and „the dignity of the person“ and things like that. I think that means more. (Interview Catherine 2013, 81)

Einige GesprächspartnerInnen haben neben der Konsistenz der medialen Botschaft auch den Anspruch, durch die Vermeidung bestimmter Begriffe die Debatte insgesamt zu beeinflussen:

Because you hear in the United States people referring to them as „illegals“ or „the illegals“ and the reason that term is offensive and the reason why the Catholic church discourages use of that term is because it is a term that really labels people without documents as non-persons. (Interview Samuel 2013, 9)

GesprächspartnerInnen kennen: Die Kenntnis des Gegenübers und der grundsätzliche Respekt vor den DialogpartnerInnen prägen die Arbeit vieler der Befragten. Dabei geht es nicht nur um eine adressatInnengerechte Medienstrategie (vgl. Interview Catherine 2013, 145) oder die für die jeweilige Abgeordnete/den jeweiligen Abgeordneten passenden Argumente (vgl. Interview Martha 2013, 7), es geht auch um eine positive Haltung gegenüber den politischen EntscheiderInnen: „Keiner [. . .] will diesen Menschen etwas Böses. Ich glaube davon muss ich erstmal ausgehen“ (Interview Herr Becker 2014, 60).

Neues wagen: Einige der Interviewten schließen ihre Arbeit an schon länger bestehende, erfolgreiche Projekte an. Der Erfolg kann aber auch Ermattung bringen, wie ein Gesprächspartner im Hinblick auf die erfolgreiche Änderung des §87 Aufenthaltsgesetz bemerkt: „[D]ann war erstmal die Luft sozusagen raus, man hatte dann, was man für einen guten Erfolg hielt, erzielt und alle sind erstmal in die Sitze zurück gefallen und bestimmte Dinge sind vollkommen eingeschlafen“ (Interview Herr Huber 2014, 9). Um das zu verhindern, wagen die Interviewten immer wieder Neues und hinterfragen die bestehenden Strategien. Dabei verändern sie nicht nur die Arbeit der Organisation, sondern auch sich selbst. Das bringt eine Gesprächspartnerin, die erst seit kurzen bei der USCCB arbeitet, zum Ausdruck: „Yes, but I am still learning. I feel like I am only hitting my (straight?) right now, to tell you the truth“ (Interview Catherine 2013, 201; vgl. Interview Wayne 2013, 57).

Professionsverständnis

Gefragt oder ungefragt sprechen die Interviewten zumindest indirekt darüber, wie sie sich und ihre Organisation von außen sehen. Nach der Bedeutung des Wortes „Lobbying“ für sie gefragt, geben viele an, dass sie sich selbst nicht als LobbyistInnen verstehen. Die Bandbreite des Selbstverständnisses reicht von betont unpolitischer humanitärer Hilfe, über eine moralische Stimme von außen, die Anwaltschaft für die Betroffenen, bis hin zur offenen Identifikation mit der Rolle der Lobbyistin/des Lobbyisten. Gerade in diesem Zusammenhang kann eine differenzierte Sicht auf das, was sich hinter dem Begriff Lobbying verbirgt und welche Dimensionen Anwaltschaft umfasst, auch zu einer Klärung des Selbstverständnisses katholischer Politikarbeit beitragen.

Die Einladung zur Selbstdarstellung und zur Bezeichnung der eigenen Tätigkeit eröffnet darüber hinaus die Frage, wie sich die InterviewpartnerInnen präsentieren wollen. In den Interviews wird schließlich Identitätsmanagement betrieben. Eine Metapher aus dem Theater kann diesen Vorgang erhellen: Auf der öffentlich gut sichtbaren „Vorderbühne“ sind die Interviewten AnwältInnen für die Betroffenen, ist die Kirche „Stimme der Stimmlosen“, findet vor allem Informationsvermittlung statt. Auf der verborgenen „Hinterbühne“ dagegen spielen sich Aushandlungsprozesse

innerhalb der eigenen Institution und auch das Mittragen unübersichtlicher Entscheidungen und schwieriger Kompromisse ab.

Die VertreterInnen der Kirche versuchen immer wieder, die Logiken des politischen und gesellschaftlichen Diskurses um die undokumentierte Einwanderung zu durchbrechen. Besonders häufig tun sie dies, indem sie die Folgen für die jeweils Betroffene/den jeweils Betroffenen darstellen, also anwaltschaftlich auftreten, aber auch indem sie Politik und Bevölkerung zu einer grundlegenden Reflexion über das eigene und das gesamtgesellschaftliche Selbstverständnis, auch im Hinblick auf das christliche Menschenbild, anregen. Das folgende zweite Analysekapitel wird zeigen müssen, ob sich aus der inhaltlichen, strategischen und argumentativen Vielfalt theologisch ertragreiche Schwerpunkte der kirchlichen Politikarbeit herausarbeiten lassen, beziehungsweise ob sich Impulse zur Weiterentwicklung einer Theologie kirchlicher Interessenvertretung ergeben.

3.2 Theologische Tiefenbohrungen mit den Analyseheuristiken

Die vorangegangene Analyse befasste sich mit der Vielfalt und Breite kirchlichen Lobbyings. Im Folgenden möchte ich nun in die Tiefe gehen und auf der Basis der Diskussion um Prophetie und Professionalität im Methodenkapitel sowie der vorangegangenen Beobachtungen zum Interviewmaterial theologisch Ertragreiches aus meinen Begegnungen mit den katholischen Politikprofis herausarbeiten. So soll aus der explorativen Übersicht ein Beitrag zu möglichen Schwerpunkten und zum Profil katholischer Interessenvertretung entstehen. Das Kapitel basiert vor allem auf den Mind-Maps der Interviewten und meinem Forschungstagebuch. Außerdem ziehe ich ein weiteres Interview mit einem Gesprächspartner bei der Deutschen Bischofskonferenz hinzu. Ich habe das Gespräch nach der Codierarbeit des vorangegangenen Abschnitts geführt und konnte gezielt Nachfragen an den für mich in der ersten Analyse unklar gebliebenen Punkten stellen. Das Interview soll damit auch ein kritisches Korrektiv zur vorangegangenen Analyse darstellen.

Den Kern dieses Kapitels bilden drei Spannungsfelder, die ich aus dem Material herausgearbeitet habe. Dieses Vorgehen nimmt zum einen die Beobachtung aus dem vorherigen Kapitel auf, in dem sich die Aussagen der GesprächspartnerInnen jeweils um zwei Pole gruppieren ließen. Dabei

wurde deutlich, dass die Arbeit der Interviewten verschiedene Herangehensweisen vereint: So beherrschen die Interviewten sowohl die biblisch untermauerte Predigt in einer Kirchengemeinde, als auch den juristischen Argumenten und sozialarbeiterischer Expertise getragenen Vortrag in einem Abgeordnetenbüro. Zum anderen gründen die Spannungsfelder in der eingangs aufgemachten sozialwissenschaftlichen und theologischen Betrachtung religiöser Interessenvertretungsarbeit, wonach sich kirchliches Lobbying sowohl unter der Perspektive des professionellen Politikmachens als auch der des prophetischen Einspruchs betrachten lässt. Die Analyseheuristik „zwischen Professionalität und Prophetie“ bringt diese Spannung auf den Punkt. Betrachtet man mit dieser Heuristik den Text, lassen sich folgende Spannungsfelder herausarbeiten:

Profil: Anschlussfähigkeit und religiöse Weltsicht Ein erster Bereich hängt eng mit den Worten zusammen, die die InterviewpartnerInnen wählen, um über das Thema Migration zu sprechen und das Profil, das sie ihrer Arbeit geben. Auf der einen Seite versuchen diejenigen, die für die Kirche in der Politik arbeiten, sich an den breiten gesellschaftlichen Diskurs anschlussfähig zu machen. Auf der anderen Seite wird deutlich, dass religiöses Lobbying ein unverkennbares Profil braucht, um von anderen Interessengruppen unterscheidbar zu sein. Erste Indizien für zwei unterscheidbare Argumentationsmuster finde ich dort, wo meine GesprächspartnerInnen zwischen Argumenten, die sie im Raum von Politik und Öffentlichkeit wählen, und Argumenten für den Raum der Kirche bewusst unterscheiden. Diesen ersten Eindrücken folgend, greife ich auf die projektspezifische Analyseheuristik „zwischen Professionalität und Prophetie“ zurück, um zu zeigen, wo die interviewten Politikprofis sich darum bemühen mit ihren GesprächspartnerInnen in der Politik und in der Öffentlichkeit eine Verbindung herzustellen und wo sie es als wichtig erachten, sich mit einer eigenen, stellenweise spezifisch religiösen oder kirchlichen Perspektive abzugrenzen.

Zwei Beobachtungen folgen aus dieser Analyse. Die erste betrifft den Ort: Die Politikarbeit ausgehend von einer Suppenküche an der US-mexikanischen Grenze setzt andere Akzente als die eines Washingtoner oder Berliner Büros. Die zweite Beobachtung betrifft die Sprache: Manche GesprächspartnerInnen geben sich im Raum der Politik große Mühe, ihre Sprache professionell zu kontrollieren, etwa

indem sie Worte wählen, die sich bei einem spezifischen Zielpublikum als besonders erfolgreich erwiesen haben. Sie wollen schließlich in einen Dialog treten. In anderen Situationen hingegen bevorzugen manche meiner Interviewten die Sprache schneidender prophetischer Kritik. Damit stellen sie sich auch gegen eine politische Rationalität, die „Lösungen“ produziert, die letztlich auf eine menschenunwürdige Behandlung der MigrantInnen hinauslaufen.

Neben den unterschiedlichen Argumentationsmustern soll auch der Bezugsrahmen, auf den die GesprächspartnerInnen zurückgreifen, zur Sprache kommen. Die Analyseheuristik „Deutungsmuster von Welt und Wirklichkeit“ bildet den Ausgangspunkt, um zu akzentuieren, an welchen Stellen im Material ein Rückbezug auf religiöse und kirchliche Texte als Rahmen für die Argumentation stattfindet und wo sich die Interviewten an nicht-religiösen Argumentationsmustern, etwa der Rede von den Menschenrechten, orientieren.

Perspektive: Rechtssystem und Einzelschicksal Eine zweite Beobachtung betrifft die Perspektive, die die GesprächspartnerInnen bei ihrer Betrachtung des Themas „undokumentierte Migration“ ins Zentrum stellen. Wann sprechen sie vor allem abstrakt über systemweite Fragen und mögliche umfassende Lösungsmöglichkeiten durch Politik und Verwaltung und wann erzählen sie Geschichten über Einzelschicksale und fordern konkrete Hilfe in diesen Fällen? Wie bereits im vorherigen Kapitel deutlich wurde, ist die Erfahrung als sozialer Dienstleister wichtig, wenn sich die Interviewten als ExpertInnen zum Thema präsentieren wollen. Zur gleichen Zeit aber brechen Geschichten von den Begegnungen mit MigrantInnen die professionell distanzierte Sichtweise immer wieder auf.

Im Hinblick auf die Rolle des Einzelschicksals zeige ich abschließend mit über das Thema Agency, an welchen Stellen die Interviewten den MigrantInnen Handlungsmacht zusprechen und wie wichtig es ihnen selbst ist, als handlungsfähig wahrgenommen zu werden. Denn sowohl die Rede über Migration als auch die Reflexion über den Erfolg der eigenen Arbeit sind gleichermaßen von Momenten des Erfolges und der Wirkmächtigkeit und von Momenten des Versagens und der Machtlosigkeit geprägt.

Positionierung: Dialog und Unterscheidung Eine dritte Beobachtung geht auf die Positionierung der Interviewten zwischen Kirche und Welt ein.¹² Ich stelle zunächst fest, dass mir viele GesprächspartnerInnen von ihren Erfahrungen in den Kirchengemeinden berichten, obwohl ich das Thema Politikarbeit ins Zentrum meines Interviewleitfadens gestellt habe. Diese Beobachtung vertiefe ich, indem ich zwei verschiedene Positionierungen im Material betrachte: Auf der einen Seite finden sich Passagen, an denen die GesprächspartnerInnen vor allem den Dialog zwischen Kirche und Welt betonen. Auf der anderen Seite beschreiben die Interviewten die Herausgehobenheit aus und Unterscheidung der Kirche von der sie umgebenden Gesellschaft. Letzteres kommt besonders dort zum Tragen, wo die Interviewten darauf hinweisen, dass Kirche und Gemeinden in ihren Projekten als Vorreiter und gesellschaftliches Vorbild dienen können.

Über die Frage der Positionierung lässt sich noch einmal vertiefen, wie die GesprächspartnerInnen sich selbst als Vermittler zwischen Kirche und Welt, zwischen religiösem Anspruch und politischer Alltagsrealität, einordnen.

Material zur Analyse

Nachdem sich das vorherige Kapitel auf die Interviewtranskripte zur Illustration der gefundenen Kategorien stützte, nutze ich in diesem Kapitel vor allem das zusätzlich zu den Interviews entstandene Material, die in den Gesprächen angefertigten Mind-Maps und das Forschungstagebuch, um auf die wichtigsten Aspekte in den Interviews und auf die informellen Gespräche und Beobachtungen am Rande meiner Forschungsaufenthalte Bezug zu nehmen. Dieses Material ist schon wesentlich verdichteter als die eigentlichen Interviews. Gerade deshalb ist es für die Leserin/den Leser sinnvoll, immer wieder einen Blick auf das vorherige Kapitel und die Interviewausschnitte zu werfen, wenn ich auf einzelne Themen, Strategien und Argumente zu sprechen komme, auch um die stellenweise in diesem Kapitel zitierten Interviewpassagen in ihren Kontext einzuordnen. Um

¹²Kirche wird hier vor allem als Innenraum der Glaubensgemeinschaft verstanden, Welt als die diese Gemeinschaft umgebende Gesellschaft. Freilich lässt sich weder theoretisch noch praktisch eine Trennlinie zwischen beiden ziehen, das zeigen nicht nur die Interviews, sondern bereits *Gaudium et spes* mit dem dort postulierten Zueinander von Kirche und Welt.

sicherzustellen, dass sich die nachfolgende Analyse trotz des neuen Materials nicht zu weit von der Interviewarbeit mit den MitarbeiterInnen der Kirche entfernt, nutze ich als eine zusätzliche Quelle ein Interview, das ich nach Abschluss meiner ersten Analysearbeit geführt habe und in dem mein Gesprächspartner an vielen Stellen pointiert die oben benannten Schwerpunktsetzungen aufgreift.

3.2.1 Profil: Anschlussfähigkeit und religiöse Weltsicht

Eine Kirche, die sich öffentlich engagiert, muss sich fragen lassen, inwiefern dabei eine spezifisch religiös geprägte Weltsicht eine Rolle spielt. Dies ist nicht nur eine Frage des Selbstverständnisses von Kirche, sondern auch eine von außen an die kirchlichen Akteure herangetragene Erwartung. Andererseits hängt wirksames politisches Engagement von der Verstehbarkeit und der Reichweite der eigenen Botschaft ab. Eine wesentliche Rolle spielt dabei die Sprache, in die die Themen verpackt werden. Im Englischen wird dies als „framing“, als sprachliche Rahmung, bezeichnet. Daher konzentriert sich dieses Kapitel vor allem auf die Sprache in den Interviews: Greifen die InterviewpartnerInnen auf religiöse Deutungsmuster zurück, auch wenn diese Sprache Ecken und Kanten hat, oder bewegen sie sich vor allem im gemäßigten und oft nicht-religiösen Sprachstil der Politikarbeit? Neben der Sprache spielen aber auch die Orte, an denen meine InterviewpartnerInnen arbeiten und die Haltung, die sie gegenüber ihren DialogpartnerInnen in der Politik einnehmen, eine Rolle.

I. Erste Indizien

Einen ersten Hinweis auf zwei unterschiedliche Arten, Politikarbeit zu betreiben, gibt die Struktur einiger Gespräche besonders dann, wenn sie sich um die Argumente drehen, mit denen die InterviewpartnerInnen ihre Position zum Thema Einwanderung untermauern. Einige der Interviewten unterscheiden explizit zwischen einer religiösen Argumentation nach innen und nicht-religiösen Argumenten für die Welt außerhalb der Kirche. Eine während eines Interviews von mir gemeinsam mit dem Interviewten angefertigte Mind-Map, die die wahrgenommene und bewusste Distanz zwischen religiösen Argumenten *ad intra* und rechtlichen Argumenten *ad extra* darstellt, macht dies deutlich (siehe Abb. 3.5).

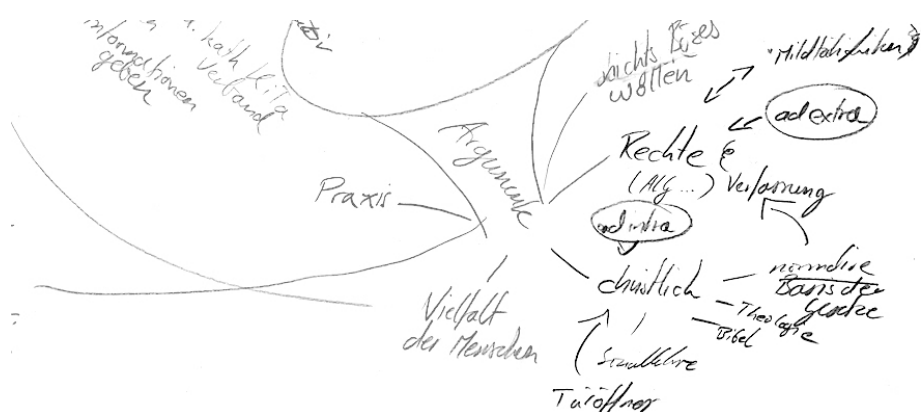


Abbildung 3.5: Mind-Map-Ausschnitt mit der Trennung zwischen ad intra und ad extra Argumenten hervorgehoben.

II. Zwischen Professionalität und Prophetie

Finden sich weitere Belege für diese Trennung zwischen innen und außen auch in anderen Interviews und im übrigen Material? Mittels der Analyseheuristik *Zwischen Professionalität und Prophetie* lassen sich solche Zweiteilungen, aber auch Wege der Vermittlung aufspüren. Professionalität steht dabei für das geräuschlose Funktionieren und die Integration in die Funktionssysteme moderner Gesellschaften. Das betrifft sowohl den Ort, an dem die Politikprofis tätig sind, als auch die Sprache, die sie sprechen. Prophetie bezeichnet dem gegenüber ein Sprechen von einem anderen Ort, von außen her, und eine Sprache, die zwar grundsätzlich verständlich ist, aber sich nicht gänzlich der anderer Akteure angleicht, nicht auf die etablierten Sprachlogiken im Politikbetrieb Rücksicht nimmt und damit neue Sichten auf das Thema hervorbringt.

Beobachtungen zum Ort zwischen Büro, Suppenküche und Kirche

Schon die Umgebung, in der Aussagen getätigt werden und Vorlagen für die Politik entstehen, gibt Hinweise: Es liegt nahe, dass sich ein Washingtoner Büro nicht nur in seiner Organisationskultur, sondern auch hinsichtlich der Sprache seiner MitarbeiterInnen den anderen Politikprofis in der Hauptstadt angleicht. Mein Forschungstagebuch gibt einen Einblick, wie ich die Atmosphäre in den Büros der US-Bischöfskonferenz an meinem ersten Arbeitstag dort wahrgenommen habe:

My office is a typical office and from working there I get the feeling that I am working at a large corporation or a government office/ agency. This is the typical setup of an office where the same social rules seem to be in play as in the corporate world. (Forschungstagebuch Washington 2013, 5.11.2013)

Davon unterscheiden sich der Ort und die Atmosphäre bei einem Freiwilligentreffen der Kino Border Initiative in Nogales deutlich: Nachdem wir in der Suppenküche den MigrantInnen das Mittagessen serviert hatten, saßen wir dicht zusammengedrängt in einem improvisierten Büro in einer kleinen Wohnung auf der mexikanischen Seite der Grenze und sprachen über Informationskampagnen und zukünftige Demonstrationen entlang der Grenze (vgl. Forschungstagebuch Nogales 2013, 14.10.2013). Allerdings gibt es auch bei der US-Bischofskonferenz Orte und Momente, die sich nicht nahtlos in das professionelle Setting einfügen. So bemerke ich an meinem ersten Arbeitstag, dass sich einige MitarbeiterInnen vor der Mittagspause zu einer Messfeier in einer Kapelle im Gebäude der Bischofskonferenz treffen (vgl. Forschungstagebuch Washington 2013, 5.11.2013).

Es ist im Rahmen dieser Studie nicht möglich zu quantifizieren, in welchem Maße der Arbeitsort die Botschaft der Interviewten beeinflusst. Allerdings wird in den Gesprächen deutlich, dass die Erfahrungen aus erster Hand ein wichtiges Element in der Politikarbeit sind, auf das nur die direkt vor Ort Arbeitenden einen Zugriff haben und das den Erzählungen eine besondere Plastizität gibt. Ein Gesprächspartner bei der Kino Border Initiative beschreibt, was die direkte Begegnung mit den MigrantInnen bei den Besuchern der Grenzregion auslöst:

And then SEEING them. So as they try to, you know they look at the twisted ankles that we have, we look at the blisters on the bottom of the feet, we look at all the different types of insects and plant life that infects the body when you bump into it out there. (Interview Paul 2013, 11)

Man könnte nun umgekehrt, allerdings ohne dass das Interviewmaterial hierfür klare Indizien liefert, die These aufstellen, dass auch das Büro in Washington und die Begegnungen mit Regierungs- und BehördenvertreterInnen in solchen Büro-Settings eine bestimmte Botschaft und eine Haltung, die stärker distanziert, aber auch stärker reflektiert ist, hervorbringt.

Beobachtungen zur Sprache zwischen Anpassung und Anklage

Das deutlichste Indiz für die Anpassung an die umgebende Welt ist die Sprache, in die meine GesprächspartnerInnen ihre Botschaft verpacken. Während meines Besuchs in Washington bekomme ich eine Handreichung für Politikprofis, die mit ihren Formulierungsvorschlägen illustriert, wie professionalisiert Sprache sein kann:

We then refined the best messages through 6 focus groups of voters in 3 cities and then dial-tested these with a national representative sample of 1145 voters [...]. These are the words that work for us to talk about immigrants in America. Use the words that work in order to win the immigration debate. (Zusatzmaterial Washington 2013, 8.11.2013)

Ein Beispiel daraus in Bezug auf das Labeling der EinwanderInnen lautet: „DO SAY: Aspiring Citizens, New Americans, New American Immigrants [...]. DON'T SAY: Illegal Aliens, Illegal Immigrants, Undocumented Workers“ (ebd., 8.11.2013). Hinter den Formulierungsvorschlägen findet sich jeweils eine Begründung, weshalb die Formulierung besonders geglückt oder unglücklich ist. Auch viele der Interviews drehen sich darum, was man sagen kann und was man im Raum der Politik ungesagt lassen muss. Beispiele dafür sind nicht nur religiöse Begründungsmuster, sondern auch die Rede von Rechten, beispielsweise denen der undokumentiert Beschäftigten: „und das ist auf politischer Ebene nicht so leicht zu kommunizieren, wieso jemand, der keinen Aufenthaltstitel hat, denn hier vor Gericht gehen können soll“ (Interview Frau Dietrich 2014, 11).

Zur Logik des Politikbetriebs gehört es auch, gemäßigt aufzutreten und Radikalität zurückzuweisen. Man möchte sich der Politik schließlich als Gesprächspartner anbieten. Einen pragmatischen Appell an die Vernunft spricht mein letzter Interviewpartner aus, als wir über unterschiedliche Argumentationsstrategien sprechen und nachdem wir bereits über die katholische Soziallehre und die abgeleiteten Prinzipien Gerechtigkeit, Subsidiarität und Solidarität gesprochen haben:

[D]ann schließt sich das vierte Argument [an], das sollte man nicht zu gering beachten. Was ist von der Sache her oder auch von einer vernünftigen Pragmatik her die beste Lösung? Die darf sich natürlich mit den Prinzipien nicht widersprechen, aber manchmal muss man auch nur mit gesundem Menschenverstand an diese Themen ran gehen und sagen: Wem ist damit am besten geholfen? (Interview Herr Jung 2015, 75; vgl. ebd., 83)

Eine andere Gesprächspartnerin spricht von „good governance“, „responsibility“ und „proportionality“ als Indikatoren guten staatlichen Handelns im Umgang mit den undokumentiert Eingewanderten, wenn sie mit BehördenvertreterInnen spricht (vgl. Mind Map Martha 2013). Noch weiter geht ein Gesprächspartner bei der US-Bischöfenskonferenz, der, als ich anmerke, dass die Position der katholischen Kirche in der Einwanderungsdiskussion eine vergleichsweise radikale sei, von den Interessen des Staates bei der Kontrolle der Zuwanderung spricht, die ebenso legitim seien, wie die der Kirche (vgl. Forschungstagebuch Washington 2013, 15.11.2013).¹³

Auf der anderen Seite führe ich Gespräche mit Menschen, die sich bewusst nicht den Sprachregeln anpassen, sondern in biblischen Motiven die Ungerechtigkeiten des Einwanderungssystems anklagen. Ein Gesprächspartner kontrastiert deutlich die Haltung der meisten Amerikaner mit der Rede des Evangeliums von der Aufnahme der Fremden: „And this is what Jesus says, not me: Feed the hungry, clothe the naked, welcome the stranger. How do you deal with that? How do YOU live knowing that that is not what we are doing“ (Interview Paul 2013, 63; vgl. Mind Map Paul 2013). Eine andere Gesprächspartnerin rahmt mit der Rede über Gott und seine Liebe zum Migrant das gesamte Interview (vgl. Mind Map Olivia 2013). Wie sehr ich mich selbst an eine entschärfte und von religiösen und theologischen Begründungsmustern bereinigte Sprache gewöhnt habe, bemerke ich in eben diesem Interview, in dem ich statt religiöser Hintergründe Details zur Lobbying-Strategie und zu möglichst effektiven Argumenten erwartet hatte:

We spend a long time talking about this theological background of her work without going into the advocacy part of the interview. This made me a bit nervous [...]. I also felt that it was really hard to mirror back what Olivia said because she had her very own way of thinking which my words did not always seem to do justice. (Forschungstagebuch Nogales 2013, 17.10.2013)

Ähnlich muster-durchbrechend ist auch die Begegnung mit zwei Ordensleuten in Washington, die in der Bürgerrechtsbewegung der 60er Jahre aktiv waren und die sich nicht nur kritisch gegenüber staatlichen Strukturen

¹³Im Interview, auf das sich das Forschungstagebuch hier bezieht, war es dem Befragten auch wichtig, ein „konservatives“ Publikum in einer Podiumsdiskussion davon überzeugt zu haben, dass die Haltung der Kirche zur Einwanderung an die katholische „pro-life“ Agenda anschlussfähig ist (vgl. Mind Map Carl 2013).

äußern, sondern auch die politische Passivität der jüngeren Generation anprangern (vgl. Forschungstagebuch Washington 2013, 9./10.11.2013).

Betrachtet man die unterschiedlichen Orte, an denen Politikarbeit stattfindet, und die unterschiedlichen Sprachebenen, auf denen PolitikerInnen ihre Haltung zum Thema undokumentierte Migration begründen, fällt es schwer, einen Typus katholischer Lobbyisten auszumachen, der sich entweder auf die Rolle distanzierter Informationsvermittler in einem Hauptstadtbüro oder auf die von engagierten Propheten an der Grenze reduzieren lässt. Es lässt sich festhalten, dass Politikarbeit eine Nähe zu den Betroffenen ebenso wie eine die Analyse befördernde Distanz umfasst. Das unterstreicht schon der rege Kontakt zwischen den vor Ort Engagierten und den in den Hauptstadtbüros Tätigen. Im Hinblick auf die Frage nach der Vereinnahmung durch den Politikbetrieb und das Zurückziehen auf eine Rolle als InformationsvermittlerIn lässt sich konstatieren, dass die Jahre im Politikbetrieb durchaus die Sprache der GesprächspartnerInnen verändern, es oft um konkrete, begrenzte Lösungsvorschläge statt umfassender Systemkritik geht. Aber auch bei den Politikprofis in den Hauptstädten scheint immer wieder eine grundsätzliche Anfrage der gegenwärtigen Politik auf, besonders dann, wenn wir über die grundlegenden Argumente sprechen. Die hier Interviewten wechseln also hin und her zwischen einer Nähe zu den Betroffenen und einer analytischen Distanz, zwischen gemäßigter, integrierender Sprache und prophetischer Kritik. Sie unterscheiden sich allerdings darin, wie nahe sie den jeweiligen Extremen stehen.

III. Deutungsmuster von Welt und Wirklichkeit

Eine an die vorherige Analyse anschlussfähige Heuristik sind die Deutungsmuster von Welt und Wirklichkeit. Jan Kruse arbeitet bei dieser Heuristik eng am Text, indem er beispielsweise Metaphern analysiert, die darauf schließen lassen, nach welchen Gesetzmäßigkeiten für die Interviewten die Welt funktioniert. Ich möchte dem gegenüber, nachdem einzelne religiöse, biblische und lehramtliche Begriffe schon in der vorherigen Analyse expliziert wurden, von der Textebene abstrahieren und auf die Ebene der Deutungsrahmen schauen. Damit lehnt sich die Analyse an das an, was Kruse „kulturelle Sinnstiftungsmuster und Topoi“ nennt. Es geht im Folgenden also um die Frage, ob ein Anschluss an einen „großen“, umfassenden Diskurs stattfindet.

Religiöse Deutungsmuster: Bischöfliche Texte

Folgt man dem in der Sozialethik prominenten Dreischritt Sehen, Urteilen, Handeln, dann lassen sich aus den biblischen Texten und der Tradition der Kirche im Umgang mit dem Fremden neue Perspektiven auf das Thema „undokumentierte Migration“ gewinnen. Schließlich bleibt der Dreischritt nicht bei der Beschreibung der Situation stehen, sondern beleuchtet diese im Licht von Evangelium, Tradition und Erfahrung, bevor konkrete Handlungsvorschläge gemacht werden. Diese Herangehensweise findet sich paradigmatisch in den von den Bischofskonferenzen herausgegebenen Stellungnahmen zum Thema. In den Vereinigten Staaten ist besonders *Strangers No Longer* (2003) wichtig, das als Meilenstein in die religiöse Debatte um die Zuwanderung einging. In Deutschland hat das Dokument *Leben in der Illegalität* (2001) eine besondere Signifikanz als Gründungs-urkunde des Forums Leben in der Illegalität. Beide Dokumente stellen eine detaillierte Beschreibung der aktuellen Situation in den Kontext der biblischen Geschichten von Gastfreundschaft und Solidarität mit dem Fremden und leiten daraus Handlungsaufforderungen ab. Damit wird der gesellschaftswissenschaftlichen Erklärung des Phänomens undokumentierte Migration eine religiöse Deutungsebene hinzugefügt. Vergleicht man die für diese Studie geführten Gespräche mit den Bischofsworten fällt zunächst auf, dass die Interviews einer ähnlichen Struktur folgen: Der Leitfaden beginnt mit den Themen, regt also eine Beschreibung der Situation Undokumentierter an, und endet mit der Frage nach den (biblischen) Argumenten für eine Veränderung der Situation. Allerdings wurde bereits deutlich, dass viele InterviewpartnerInnen erst auf Nachfrage klären, welche Bedeutung die religiöse Deutung des Themas Einwanderung für ihre Arbeit mit Politik und Verwaltung hat. Außerdem kommen die Bischofsworte selbst wenig zu Sprache. Eine Ausnahme bildet ein Gesprächspartner in Washington, der schon bei der Frage nach prominenten Themen direkt auf die fünf Forderungen aus *Strangers No Longer*¹⁴ verweist: „Well you know there are certain consistent themes that we hammer away at. Hammer, that we

¹⁴Diese lauten: 1. „Persons have the right to find opportunities in their homeland.“ 2. „Persons have the right to migrate to support themselves and their families.“ 3. „Sovereign nations have the right to control their borders.“ 4. „Refugees and asylum seekers should be afforded protection.“ 5. „The human dignity and human rights of undocumented migrants should be respected.“ (vgl. United States Conference of Catholic Bishops und Conferencia del Episcopado Mexicano 2003)

use in our letter writing. I think there are five basic principles. [...] And we constantly stick to those“ (Interview James 2013, 40; 42). Typisch für die Haltung der meisten Interviewten ist aber eher ein Interview mit einer anderen Gesprächspartnerin im selben Haus. Mit ihr komme ich erst auf die Texte der Bischöfe zu sprechen, als ich sie ausdrücklich danach frage und das, obwohl wir bereits über die Rolle der Kirche und der Bischöfe im medialen Einwanderungsdiskurs sprachen:

[T]he *10-years of Strangers No Longer* book was on display on one of the shelves in her room, but she acknowledged that the Bishops' position on migration had never reached her when she was growing up in a Catholic household. (Forschungstagebuch Washington 2013, 8.11.2013)

Der fehlende Verweis auf einen „großen“ Deutungsrahmen ist insofern bemerkenswert, als dass auf Nachfrage von jeder Gesprächspartnerin/jedem Gesprächspartner religiöse Bezüge hergestellt werden konnten. Im Hinblick auf biblische Argumentationsmuster bekomme ich beispielsweise nach einem Interview in Washington, in dem wir vor allem über das Mobilisierungspotential der Kirche im Allgemeinen und der *Justice for Immigrants Coalition* im Speziellen in den Gemeinden sprechen, eine Predigthilfe, die detaillierte Vorschläge macht, wie im kirchlichen Raum im Anschluss an die Schriftlesung über das Thema Einwanderung gesprochen werden kann (Zusatzmaterial Washington 2013, 11.11.2013).¹⁵ Im Hinblick auf die Soziallehre machen besonders in Deutschland viele der GesprächspartnerInnen deutlich, dass sie sich auf dem Boden der „katholischen Soziallehre“ bewegen, ohne allerdings den Bereich genau abzugrenzen, von der theologischen Sozialethik zu unterscheiden, oder einzelne Texte zu benennen. Auch mein letzter Gesprächspartner in Deutschland geht auf die theologische Fundierung seiner Argumentation ein, in diesem Fall aber sowohl von Seiten der Bischöfe, als auch von Seiten der Theologie. Als ich ihn zu Beginn des Interviews nach einem Ereignis frage, bei dem er das Thema Einwanderungsreform besonders gut kommuniziert hat, spricht er nicht über eine konkrete Kampagne, sondern über das generelle Vorgehen seines Büros:

¹⁵Ob dies in den Gemeinden ankommt, stellt ein Gesprächspartner an der *Catholic University of America* in Washington aber in Frage. Wir hatten gerade das Gespräch begonnen und diskutierten über die Rolle der katholischen Community und die großen Unterschiede in der politischen Ausrichtung einzelner Gemeinden: „We then talked about the impact of the Catholic social teaching of the bishops (and popes?) on the parish level. Brian wonders, he said, how much such statements ‚percolate down into the parishes“ (Informelles Gespräch Brian 2013).

Zunächst mal holen wir natürlich die theologische Expertise beziehungsweise die Hintergrundinformation für das, was wir faktisch tun [ein. Das] erarbeitet bei uns die Migrationskommission. Also, das ist im Grunde genommen der Think Tank für die ganzen migrationspolitischen Hintergründe. (Interview Herr Jung 2015, 7, vgl. ebd. 71)

Zugleich benennt er im selben Kontext das Problem, das sich ergibt, wenn für eine konkrete Situation eine bischöfliche oder theologische Grundlegung fehlt:¹⁶ „Es sei denn, es sind noch keine Positionen entwickelt worden und man muss aus dem Stehgreif welche entwickeln [...] Aber dann leitet man das von den Grundprinzipien eben ab, die da¹⁷ dokumentiert sind“ (ebd., 9, vgl. ebd. 49).

Nicht-religiöse Deutungsmuster: Menschenrechte

Ein alternativer, umfassender Deutungsrahmen des Themas Einwanderung basiert auf der Rede von den Menschenrechten. Sie kommt sowohl in der Politik als auch bei religiösen und nicht-kirchlichen Nichtregierungsorganisationen – beispielsweise *Pro-Asyl* in Deutschland oder *No More Deaths* in den USA – prominent vor (vgl. *Pro-Asyl* 2016; vgl. *No More Deaths* 2016). Im Hinblick auf die Interviews ist es wichtig zu bemerken, erstens wie unspezifisch der Terminus gebraucht wird und zweitens wie nahe sich die religiöse Rede von der gottgegebenen Würde und die säkulare Idee der Menschenrechte stehen. Eine Mind-Map auf der „Catholic dignity“ und „human rights dignity“ direkt nebeneinander stehen, macht dies deutlich (vgl. Mind Map Ann 2013). In dem dazugehörigen Gespräch beschreibt meine Interviewpartnerin ihre Arbeit dementsprechend, nämlich dass sie grundlegende Prinzipien einer guten Einwanderungspolitik kommuniziert und diese an die katholische Soziallehre und den Menschenrechtsdiskurs rückbindet. Auch mein letzter Gesprächspartner in Deutschland spricht über Menschenrechte. Auf die Frage nach grundlegenden Argumentationslinien nennt er die biblische, die menschenrechtliche und die der katholischen Soziallehre. Dabei macht er auch die Menschenrechte sofort an die religiösen Argumente anschlussfähig:

¹⁶Dass die Bischöfe die Empfänger der in den Büros der Bischofskonferenzen erarbeiteten Positionen sind, verwundert nicht. Dennoch ist es wichtig zu bemerken, dass viele der Strategien katholischer Politikarbeit auf die kirchlichen Funktionsträger ausgerichtet sind.

¹⁷Worauf sich der Gesprächspartner hier bezieht, bleibt unklar. Es steht zu vermuten, dass die Handreichungen der Bischofskonferenz gemeint sind.

Die zweite Argumentationslinie, die korrespondiert mit der, das ist ein menschenrechtlicher Ansatz. Also wenn Sie wollen, ein anthropologischer Ansatz, der sich eben aus dem Personalitätsprinzip der katholischen Sozi-allehre ergibt. Und den daraus abgeleiteten Sozialprinzipien von sozialer Gerechtigkeit, Subsidiarität und Solidarität. (Interview Herr Jung 2015, 71)

Eine andere Facette der Menschenrechtskonzeption ist die Rede von Rechten. Einem Gesprächspartner ist sie so wichtig, dass er in das Zentrum seiner Mind-Map nicht das Lobbying, sondern die „Sicherung zentraler sozialer Rechte“ (Mind Map Herr Maier 2014) stellt. Auf meine Frage nach der Mind-Map bemerkt er dann auch, dass mein Vorschlag aus der Mind-Mapping-Anleitung, nämlich als zentrales Thema „Einwanderungsreform erfolgreich kommunizieren“ zu wählen, seine Arbeit nicht adäquat beschreibt.

Für die meisten GesprächspartnerInnen lässt sich festhalten, dass sie in ihrer täglichen Arbeit keinen direkten Anschluss an die sozialetische Fachdiskussion zum Thema Migration suchen. Es lässt sich, was hinsichtlich der Bezugnahme auf Grundlagentexte, also von einer impliziten Bezugnahme auf Versatzstücke aus Bibel und Bischofsworten sprechen. Ein Großteil der religiösen Argumentation bleibt auf der Ebene der Anspielungen.¹⁸ Außerdem findet stets ein Mischdiskurs statt. Religiöse und säkulare Begründungsstränge werden oft gemeinsam im Gespräch gebraucht, gehen sogar ineinander über. Dies erklärt sich vor dem Hintergrund, dass die GesprächspartnerInnen weder den Raum der Kirche noch den der Politik argumentativ verlassen wollen. Sie begleiten vielmehr als KirchenvertreterInnen eine gesellschaftliche Wertedebatte, bei der sie sowohl die säkulare Argumente beherrschen, als auch religiöse Sinnstiftungsressourcen einbringen.

Insgesamt lässt sich von einer impliziten oder versteckten Theologie sprechen. Große theologische Themen, wie die gottgegebene Menschenwürde oder die biblische Gastfreundschaft schwingen zwar immer mit, wenn KirchenvertreterInnen sich öffentlich äußern, möglicherweise verändern sie sich sogar unter dem Eindruck der säkularen Debatten, etwa um die Frage nach konkreten Rechten, sie werden aber selten offensiv benannt.

¹⁸Allerdings diskutiere ich diesen Umstand mit den TheologInnen unter meinen GesprächspartnerInnen, die explizit neben der Soziallehre auf die Sozialetik hinweisen.

Religiöse Deutung der Arbeit

Eine religiöse Deutung von Welt und Wirklichkeit scheint nicht nur in der Rede über das Thema Migration auf, sie bestimmt bei einigen GesprächspartnerInnen auch die Wahrnehmung der eigenen Arbeit. Davon berichten vor allem diejenigen, die im direkten Kontakt mit den MigrantInnen arbeiten. Im Forschungstagebuch habe ich die Begegnung mit dem jungen Novizen Alfred in Nogales festgehalten, für den die Arbeit bei der Kino Border Initiative Anlass sein könnte, selbst Ordensmann zu werden: „For him, it seemed to me, serving at the border has a strong spiritual component that might translate into him becoming a Jesuit“ (Forschungstagebuch Nogales 2013, 18.10.2013). Aber auch bei der Arbeit in der Hauptstadt spielt die religiöse Identität der Befragten eine Rolle, wie mein letzter Gesprächspartner in Deutschland berichtet, als ich ihn danach frage, wie er die kirchlichen Argumentationsmuster kennengelernt hat und welchen Einfluss seine Ausbildung als Theologe und sein Priestersein auf seine Arbeit haben beziehungsweise ob es eine Trennung zwischen beidem gibt. In seiner Antwort findet sich auch eine der wenigen Referenzen auf die theologischwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema Migration:

Aber das kommt eigentlich zusammen, auch in meinem Seelsorgeverständnis. Das erleben Sie ja auch bei Papst Franziskus, der das in seiner Person integrativ sehr schön zusammen bringt. Sein Priestersein und seine Liebe zu den Armen und Unterdrückten und dann eben auch die systematische Befassung dann mit den Themen. (Interview Herr Jung 2015, 93)

Religiöse Deutungsmuster für die eigene Arbeit habe ich in allen Kontexten gefunden, sei das an der Grenze oder in Berlin und Washington. Das heißt, wenn die Befragten über ihre Tätigkeit sprechen, kommen Themen aus der christlichen beziehungsweise kirchlichen Tradition zum Vorschein, beispielsweise Spiritualität oder Seelsorge. Insofern lässt sich auch die Arbeit mit den Betroffenen als Teil eines umfassenden Verständnisses von religiösem und kirchlichem Handeln verstehen.

Was ich dagegen nicht gefunden habe, sind explizite Konflikte zwischen religiöser Haltung und säkularer Arbeitswirklichkeit. Ein Grund dafür könnte sein, dass viele der Interviewten ihre religiöse Identität nicht offensiv ausstellen beziehungsweise sich damit von anderen abgrenzen. Für die Frage nach der katholischen Identität bedeutet dies, dass meine Gesprächspart-

nerInnen zwar eine spezifische Haltung zu ihrer Arbeit entwickelt haben und sie als besonders wahrnehmen, sie scheinen aber – wie ich nach einem Gespräch mit einem theologisch versierten Gesprächspartner in Deutschland schreibe – „niemand zu sein, bei dem das Katholische immer und überall herausgekehrt werden muss“ (Forschungstagebuch Deutschland 2014-15, 8.12.2014). Politik- und Sozialarbeit werden also ganz unaufgeregt als selbstverständlicher Teil der eigenen religiösen, in einigen Fällen sogar explizit katholischen Identität wahrgenommen.

3.2.2 Perspektive: Rechtssystem und Einzelschicksal

Ein zweiter Aspekt, in dem das Potential kirchlicher Interessenvertretung aufscheint, ist der Blick auf das Einzelschicksal. Eine Organisation, die soziale Arbeit leistet, ist naturgemäß nahe an den Problemen und Sorgen der Betroffenen. Gleichzeitig weiß die Kirche um ihre Rolle als politischer Akteur in einem Staat, der mittels eines Rechtssystems die Einwanderung zu gestalten sucht. Viele Interviewte verfügen deshalb über eine profunde Kenntnis beider Welten. Inwiefern aber kommt dem Einzelschicksal ein besonderer Wert zu und inwieweit durchbricht es das juristisch-politische Denken?

I. Erste Indizien

Wie wichtig und beeindruckend der Kontakt zu den Betroffenen für die MitarbeiterInnen katholischer Organisationen ist, habe ich in Nogales erfahren, als ich mit einer jungen Frau spreche, die als Freiwillige in der Suppenküche arbeitet und die als Musikerin die Migrationserfahrung der Menschen, die sie dort trifft, verarbeitet:

[S]he has made it her job to collect the stories of the migrants passing through and turns them into songs which she plays at church meetings [...]. Olivia focusses on (few)¹⁹ individuals she tries to follow [...]. She tries to have a rich individual story (rather than just short notices of the people passing through the shelter). To keep track of her migrant friends she [walks around] the streets of Nogales and is well known to the locals there from which she picks up informations about the whereabouts of individual migrants [...]. She sees her work also as therapy for the

¹⁹Beim Forschungstagebuch sind die Bemerkungen in runden Klammern Teil des Tagebucheintrags. Die eckigen Klammern markieren, wie bei den Interviews auch, nachträgliche Ergänzungen.

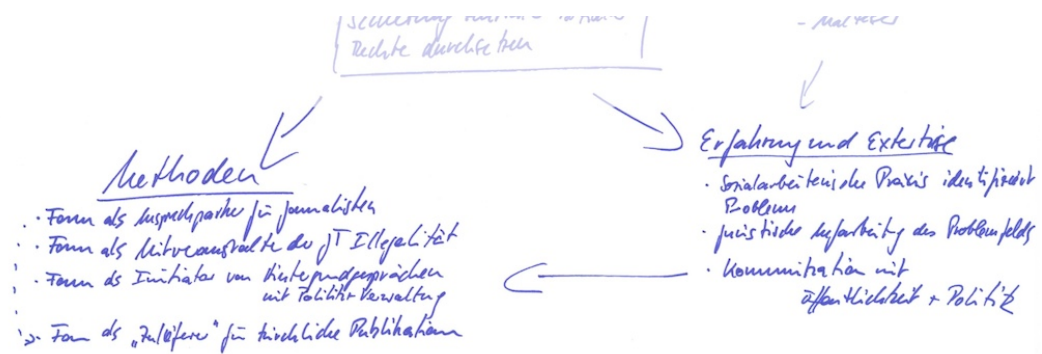


Abbildung 3.6: Ausschnitt aus einer Mind-Map mit der Verbindung zwischen Expertise und Politikarbeit hervorgehoben.

traumatized migrants who have no one else to tell their story (of failure) to. (Forschungstagebuch Nogales 2013, 14.10.2013)

Für die PolitikerarbeiterInnen in den Hauptstädten ist dann wiederum die Expertise ihrer KollegInnen vor Ort von Bedeutung für die Formulierung politischer Forderungen, wie eine Mind-Map aus einem Gespräch bei der Deutschen Bischofskonferenz deutlich macht (siehe Abb. 3.6). Dem Gesprächspartner war es dabei wichtig, seine Abteilung als eine darzustellen, die die Informationen von unterschiedlichen in der Praxis Engagierten bündelt, juristische Expertise dazu einholt und die Ergebnisse dann nach außen kommuniziert.

II. Zwischen Professionalität und Prophetie

Während der Interviews war die Bedeutung des Einzelschicksals und der Kontakt zu den Betroffenen vor Ort immer wieder Thema, vor allem dann, wenn ich fragte, woher die Interviewten ihre Kenntnisse über Themen beziehen oder wo sie Argumentationsmuster kennengelernt haben. Gleichzeitig war es wichtig, neben den Geschichten auch die juristische und sozialarbeiterische Expertise wahrzunehmen. Auch die beiden Sichten lassen sich mit der Analyseheuristik *Zwischen Professionalität und Prophetie* gut herausarbeiten. Professionalität steht dabei für die pragmatische Expertise einer Organisation, die für die Gesellschaft als sozialer Dienstleister die undokumentierte Migration als Folge der Einwanderungspolitik managt. Hier geht es um ein effektives Arbeiten, dass sich an den Standards anderer sozialer Dienstleister messen lassen kann. Prophetie beschreibt demgegenüber schneidende Sozialkritik, die deshalb so effektiv trifft, weil

die/der moderne ProphetIn als sozialeR DienstleisterIn selbst Teil des Systems ist. Gleichzeitig beschreibt Prophetie das anwaltschaftliche Sprechen nicht in der Sprache von aggregierten „Fällen“, sondern in der der konkret betroffenen Einzelnen.

Der Kontakt zu den Betroffenen: Pragmatische Expertise und Störung

Oft ist in den Interviews von Expertise die Rede, was sowohl die Kenntnis des Einwanderungsrechts betrifft als auch die Erfahrungen aus der Arbeit mit den Betroffenen. Die Erfahrungen aus der Praxis erreichen die Politikprofis in den Hauptstädten meist vermittelt durch Kontakte zu den vor Ort Arbeitenden. Bei den Migration and Refugee Services der US-Bischöfskonferenz spielt dieser direkte Kontakt vor allem im Bereich der Flüchtlingsarbeit eine wichtige Rolle und wird als ein Alleinstellungsmerkmal gegenüber anderen NGOs wahrgenommen, wie sich in einem informellen Gespräch mit einem Mitarbeiter, der vor allem in der Flüchtlingshilfe engagiert ist, herausstellt:

David was very positive about this [= die direkten Kontakte vor Ort] and argued that this direct contact into the dioceses and their network of organizations (and volunteers!) sets the Catholic services apart from e.g. the Lutheran refugee services [...] and also the secular organizations [...]. Asylum and Children [= zwei Unterabteilungen beim MRS] also have the opportunity to send their staff members on (immersion) field trips. One might be to KBI [= Kino Border Initiative], which strengthens the links between MRS [= Migration and Refugee Services] and the local services. (Informelles Gespräch David 2013)

Auch bei der Arbeit mit undokumentierten MigrantInnen bestehen, obwohl die Bischöfe nicht direkt engagiert sind, Kontakte in die einzelnen Diözesen. Ich erfahre das, als ich einen Gesprächspartner frage, ob nicht durch die Ausgliederung der Hilfsorganisation *Catholic Legal Immigration Network (CLINIC)*, die einst Teil der Migration and Refugee Services war und sich um die rechtliche Vertretung Undokumentierter bemüht (vgl. Catholic Legal Immigration Network 2016), eine Lücke in der Verbindung zu den PraktikerInnen entstanden sei: „[A]ll policymakers [...] seem to have lists of people they call in the dioceses (i.e. those who oversee migration advocacy there) when they need information and/or stories to share with e.g. lawmakers“ (Informelles Gespräch David 2013). Gleichmaßen berichtet

der letzte Gesprächspartner in Deutschland davon, dass er Kontakte zu HelferInnen vor Ort hat, auf die er bei der Erarbeitung von Politikvorschlägen oder anlässlich von Praktikergesprächen zurückgreifen kann (Interview Herr Jung 2015, 55).

Auf der anderen Seite steht das Einzelschicksal als Bruchstelle. Es stört die etablierte Zusammenarbeit von Kirche und NGOs mit der Politik und klagt die tödlichen Systemlogiken an. Viele der GesprächspartnerInnen sprechen darüber, dass sie Geschichten von Einzelschicksalen erzählen, um dem Thema ein Gesicht zu geben, was dementsprechend auch in ihren Mind-Maps vorkommt (vgl. z.B. Mind Map James 2013; Mind Map Frau Dietrich 2014). In einigen Gesprächen kommen wir dann auf die Rolle der Kirche als Vertreterin dieser einzelnen Schicksale in der Politik zu sprechen. Im Forschungstagebuch findet sich eine Unterhaltung vor dem zweiten Teil eines Interviews in Nogales aufgezeichnet. Wir hatten gerade über das gewaltige politische und mediale Echo auf die Kampagne der DREAMER²⁰ gesprochen:

We then talked about the power of personal testimony and Samuel mentioned that the most powerful form of political lobbying was having an undocumented immigrant who finally got his papers in order telling his story at a congressman's office. I argued that the role of the church would then be giving a voice to those who cannot be present because they are still stuck behind the border at the migrant shelter. (Forschungstagebuch Nogales 2013, 17.10.2013)

Ob sich daraus konkrete Politikvorschläge, etwa zur Einzelfallregularisierung ergeben, hängt von der jeweiligen Gesprächspartnerin/vom jeweiligen Gesprächspartner ab. Unabhängig davon durchbricht die konkrete Geschichte das abstrakte Nachdenken über pragmatische Lösungen, weil es zeigt, dass benennbare Personen betroffen sind und dass einfache Lösungen der „Vielfalt der Menschen“ (Mind Map Herr Becker 2014) nicht gerecht werden.

Die Rede von Einzelschicksalen dient nicht allein dazu, Fakten zu illustrieren, sondern ist ein wesentlicher Bestandteil der Expertise katholischer Politikarbeit. Die Geschichten Betroffener sind aber nicht allein in ihrer aggregierten Form, etwa im *Documented Failures Report* (vgl. Danielson 2013), von Belang. Am Einzelschicksal macht sich auch eine grundsätzliche

²⁰Die DREAMER sind eine Gruppe junger Menschen, die mit spektakulären Aktionen, zum Beispiel öffentlichen illegalen Grenzübertritten, auf ihre Lage als junge Illegalisierte aufmerksam machen.

Systemkritik fest. Zum einen, indem der Blick auf konkrete Notsituationen den strukturellen Fehlern der Einwanderungspolitik ein Gesicht gibt. Zum anderen, indem tatsächlich Anwaltschaft für die einzelne Betroffene/den einzelnen Betroffenen übernommen wird. Hier ist jedoch kritisch die Frage zu stellen, ob die GesprächspartnerInnen in der Politikarbeit tatsächlich die Komplexität und Gebrochenheit der individuellen Geschichten wahrnehmen, ohne sie zu idealisieren.

Diese Debatte schließt an die Frage an, welche Geschichten von Politik und Gesellschaft überhaupt akzeptiert werden. Sind Geschichten von Eltern, die ihre Kinder versorgen wollen und deshalb das Einwanderungsgesetz umgehen, wirkmächtig? Wie steht die Bevölkerung demgegenüber zu gebrochenen Lebensläufen, etwa wenn ein Undokumentierter aufgrund eines Ladendiebstahls aufgegriffen und abgeschoben wird? Diese Fragen können durch die Gespräche mit PolitikerInnen nicht beantwortet werden, ließen sich aber in einem Forschungsprojekt zur Rezeption kirchlichen Migrationslobbyings in Politik und Bevölkerung klären.

III. Agency

Bei der Erzählung vom Schicksal der/des Einzelnen geht es auch um die Frage, wie in den Geschichten der GesprächspartnerInnen die MigrantInnen portraitiert werden: Werden sie als handlungsfähige und autonome Subjekte wahrgenommen, das heißt wird ihnen Agency, also Handlungsmacht, zugesprochen? Wichtig ist aber auch die Frage, wie handlungsmächtig sich die PolitikerInnen selbst wahrnehmen. Nehmen sich diejenigen, die den Betroffenen eine Stimme geben sollen, überhaupt selbst als unabhängig und gleichzeitig einflussreich wahr?

Beobachtungen zur Agency der MigrantInnen

Viele der Gespräche über undokumentierte Migration beginnen mit der Rede von der absoluten Rechtlosigkeit der MigrantInnen. So klagt eine Gesprächspartnerin, die vor allem im mexikanischen Teil von Nogales Bildungsarbeit leistet, die Kriminalisierung der Einwanderer an, die ein besseres Leben für sich und ihre Familien in den USA suchen, und ein anderer Gesprächspartner berichtet über den alltäglichen Rassismus, der LateinamerikanerInnen in der Grenzregion begegnet (vgl. Mind Map Elizabeth

und Marie 2013; vgl. Mind Map Paul 2013).²¹ Besonders deutlich wird mir diese Rechtlosigkeit an meinem eigenen Status als Ausländer mit einem deutschen Pass, als ich die Grenze mehrfach überquere, um im mexikanischen Teil von Nogales Interviews zu führen: „It is strange to be able to walk a few minutes and cross a border that for most of the people I saw today remains closed forever“ (Forschungstagebuch Nogales 2013, 14.10.2013). Auch in Deutschland berichten meine GesprächspartnerInnen von der Rechtlosigkeit als drängendstem Problem, beispielsweise geht mein letzter Gesprächspartner ausführlich darauf ein (vgl. Interview Herr Jung 2015, 29; 99). Umso stärker ist wahrzunehmen, dass den MigrantInnen von Seiten der InterviewpartnerInnen Rechte und Handlungsmächtigkeit zugesprochen werden. So zeigt die Kino Border Initiative vor jedem Mittagessen in ihrer Suppenküche den dort Versammelten ein Informationsvideo über die Rechte Abgeschobener und benennt AnsprechpartnerInnen in Mexiko zur Unterstützung ihrer Anliegen (vgl. Forschungstagebuch Nogales 2013, 14.10.2013). Eine Gesprächspartnerin in Nogales betont, wie wichtig vielen MigrantInnen dieser Film und die Rede von Rechten ist (vgl. Mind Map Elizabeth und Marie 2013). Auch deutschen GesprächspartnerInnen ist es wichtig darauf zu verweisen, dass auch Menschen ohne gültige Dokumente mindestens theoretisch durchsetzbare Rechte haben. Ein Gesprächspartner betont dies immer wieder und weist darauf hin, dass viele der am Thema Interessierten darüber nicht informiert seien (vgl. Mind Map Herr Becker 2014). Dass diese Rechte oft nur mit Hilfe eines professionellen Rechtsbeistands auch durchsetzbar sind, bleibt für viele der Interviewten ein ungelöstes Problem.

In den USA erfahre ich darüber hinaus, dass MigrantInnen nicht nur Rechte zugesprochen werden, sondern dass sie auch tatsächlich handlungsmächtig sind. So kann das Wahlverhalten der lateinamerikanisch-stämmigen Bevölkerung eine wesentliche Rolle spielen, wie ich in einem informellen Gespräch in Washington erfahre (vgl. Informelles Gespräch Brian 2013). Mein Eindruck einer starken und selbstbewussten MigrantInnen-Community wird außerdem dadurch gestützt, dass ich bei der US-Bischöflichen Konferenz auf MitarbeiterInnen treffe, die selbst als Kinder ohne Dokumente einwanderten

²¹Mehrmals hörte ich in diesem Zusammenhang den Ausspruch: „Migrants don't break the law, they are broken by the law.“ Damit ist gemeint, dass das geltende Einwanderungsrecht für viele so undurchdringlich ist, dass keine legale Alternative zur undokumentierten Einreise in die USA besteht.

und die heute in der immigration advocacy arbeiten (vgl. Forschungstagebuch Washington 2013, 6./7./8.11.2013).

Beobachtungen zur Agency der PolitikerInnen

Eine zweite Gruppe, die um Handlungsmacht ringt, sind die PolitikerInnen selbst. Sie versuchen an verschiedenen Orten die Anliegen der undokumentierten MigrantInnen zu vertreten. Erstens im Raum ihrer eigenen Institution, wenn sie Veränderungsprozesse anstoßen, um institutionelle Ressourcen effektiver für die Politikarbeit zu nutzen. Wie schwierig das in großen Organisationen wie den Bischofskonferenzen ist, zeigt sich in einem informellen Gespräch zur Medienstrategie der Migration and Refugee Services:

Jeffrey lamented the „institutional resistance“ within USCCB [= US-Bischofskonferenz] to try new forms of communication and reaching people (e.g. social media). He was also unhappy with the inhibited way of the USCCB which is very reluctant and „risk-averse“. Jeffrey said that „we are not proactive enough“. He said that the culture of the USCCB must change and that it is in fact slowly changing. (Informelles Gespräch Jeffrey 2013)

Anderen InterviewpartnerInnen, die in kleineren Organisationen tätig sind, fällt es leichter, innovativ zu sein. Ein Gesprächspartner in Nogales erinnert mich an einen „startup leader“ (Forschungstagebuch Nogales 2013, 15.10.2013). Der Preis dafür ist allerdings, dass ihnen auch nicht dieselben institutionellen Ressourcen zur Verfügung stehen, besonders was die MitarbeiterInnen, die Finanzierung und die Eingebundenheit in den Politikbetrieb betrifft.

Ein zweiter Raum, in dem die GesprächspartnerInnen Handlungsmacht erfahren, ist der der Politik. Es werden Geschichten von politischen Meilensteinen, beispielsweise von der Änderung des §87 Aufenthaltsgesetz in Deutschland, erzählt, oft aber auch davon, dass noch viel Arbeit in der Umsetzung dieser Erfolge in die Praxis zu tun bleibt. Interessant ist, dass die politischen Erfolge besonders in den USA oft wesentlich dem Ansehen und Auftreten der Bischöfe geschuldet sind. Ein informeller Gesprächspartner, der die Politikarbeit in Washington seit langer Zeit beobachtet, berichtet mir vom Wert des Charismas einzelner Bischöfe, die mit ihrer Ausstrahlung und Kommunikationskompetenz bei den politisch Verantwortlichen Veränderungen bewirken können: „Brian suggested that from

his recent conversation with the cardinal he learned that [the cardinal] knows some senators on the personal level and is thus very capable of „applying some leverage“ (Informelles Gespräch Brian 2013). Auch in einer Mind Map bei Migration and Refugee Services taucht der Hinweis „name power of bishops“ (Mind Map Catherine 2013) als prominente Strategie auf und verweist drauf, dass die Handlungsmacht in diesem Bereich oft eine von den Bischöfen abgeleitete ist. In Deutschland spricht mein letzter Gesprächspartner zwar auch davon, wie wichtig es ist, einen Bischof als Fürsprecher für das Thema zu haben, besonders wenn es darum geht, das Thema unter den Bischöfen selbst präsent zu halten. Er benennt aber zugleich die Einflussmacht seiner MitarbeiterInnen, die sich nicht durch ihre Position innerhalb der Organisation, sondern durch ihre Sachkenntnis im Raum der Politik profilieren konnten:

[Eine Politikerin] erwartete bei dieser Anhörung da einen [...] Prälaten oder zu mindestens einen gestandenen Herren aus der katholischen Kirche und dann trug [eine ehemalige Mitarbeiterin des Büros] damals vor und dann sagte mir [die Politikerin] hinterher: Und sie war die Beste. Also sie hatte die (gezieltesten?) Kenntnisse gehabt und die (profundeste?) Expertise und (räuspert sich) da bin ich froh, dass [Frau Dietrich] [= eine derzeitige Mitarbeiterin des Büros] das jetzt genauso weiterführen kann. (Interview Herr Jung 2015, 59)

Allerdings liegen im Raum der Politik Erfolg und Frustration nahe zusammen, wie ich besonders in den USA erfahre. Viele der GesprächspartnerInnen sind dort schon über mehrere Legislaturperioden für das Thema Einwanderungsreform engagiert, ohne dass eine umfassende Reform auf den Weg gebracht wurde. So kreisen die Gespräche auch um das Thema Ohnmacht, etwa wenn ein Gesprächspartner über seine Frustration spricht, dass der republikanische Mehrheitsführer im US-Repräsentantenhaus eine im Senat erfolgreich verabschiedete Reform des Einwanderungsrechts nicht mittragen möchte (vgl. Mind Map Carl 2013).

Ein dritter Raum sind die Medien. Auch ihre Rolle zeigt sich zwiespältig. Einerseits bieten sie die Chance, auf das Thema öffentlichkeitswirksam aufmerksam zu machen. Die an der Grenze Arbeitenden stehen oft im Fokus des Medieninteresses, aber auch bei der US-Bischöfenskonferenz gibt es Geschichten, die es wert sind, erzählt zu werden, wie ein Interviewpartner, der für die Medienarbeit verantwortlich ist, berichtet:

The most interesting point we touched upon was Manuels role as someone who is surrounded by bright minds dedicated to immigration etc. and

that his job is it to listen to them and manage their information and make others outside of USCCB aware of all the good things these people say and do. (Forschungstagebuch Washington 2013, 14.11.2013)

Die Kehrseite des Medieninteresses ist, dass sich manche GesprächspartnerInnen von den Medien missbraucht fühlen, sich ihre Handlungsmacht, ihre Geschichte erzählen zu können, ins Gegenteil verkehrt, indem über sie Unzutreffendes berichtet wird. An der Grenze in Nogales, wo meine GesprächspartnerInnen keine Medienprofis sind, kommt das Gespräch auf dieses Problem:

Later, after diner, Samuel told Paul that he had to lead a group of ABC tv reporters around. Samuel was not too happy about his role (he seemed tired but also a little annoyed). Paul warned Samuel (half jokingly) about a particular reporter (maybe someone that they had worked with before and that had not reported favorably, this ties in with what Samuel told me about the press after lunch). (Forschungstagebuch Nogales 2013, 15.10.2013)

Insgesamt habe ich die meisten GesprächspartnerInnen trotz der hier genannten Einschränkungen als eigenständig und von den sie umgebenden institutionellen Zwängen emanzipiert erlebt. Ihnen scheint als KirchenvertreterInnen in der Politik eine besondere Rolle zuzukommen und umgekehrt scheinen sie als in der Politikarbeit Tätige in der Kirche einen besonderen Status zu besitzen, also relativ unabhängig auftreten zu können. Bei einigen habe ich auch sprachlich das Gefühl, dass sie sich von den sie umgebenden Strukturen befreien möchten. Es zeigt sich, dass es denjenigen, die Handlungsmacht für MigrantInnen einfordern, auch selbst wichtig ist, handlungsmächtig zu sein, damit sie glaubwürdig sprechen können. Überhaupt erscheint die Rede von Rechten und Agency wesentlich für viele GesprächspartnerInnen zu sein und der kirchlichen Position in der Migrationsdiskussion eine wichtige Facette zu geben. Es geht dann um Autonomie und Handlungsfähigkeit der Betroffenen, die nicht allein von Mildtätigkeiten von Seiten der Politik oder der Gesellschaft abhängen sollen. Umso erstaunlicher ist es, wie selten ich auf Menschen mit Migrationshintergrund in der kirchlichen Interessenvertretungsarbeit treffe und wie selten die MigrantInnen-Communities in den Gesprächen als Politikfaktor auftauchen. Dabei zeigen die öffentliche Beachtung und die politische Wirkmächtigkeit der Aktionen der DREAMer, welchen Eindruck es macht, wenn die Betroffenen sich selbst äußern.

3.2.3 Positionierung: Dialog und Unterscheidung

Öffentlich engagierte Politikarbeit ist nicht allein nach außen auf Parlament und Öffentlichkeit gerichtet, sie möchte auch innerhalb der Kirche meinungsbildend sein. Das betrifft die Information der Bischöfe ebenso wie Gespräche in den Gemeinden mit einzelnen Kirchengliedern. Vor dem Hintergrund, dass sich im Mitgliederstamm der Kirche selbst ein Querschnitt der Gesellschaft widerspiegelt, lässt sich fragen, ob sich die Kommunikation nach innen und die Kommunikation zu Politik und Öffentlichkeit überhaupt voneinander trennen lassen und ob sich die Kirche als geschützter Raum von der sie umgebenden Gesellschaft abgrenzen kann.

I. Erste Indizien

Obwohl der Leitfaden vor allem nach dem Lobbying in Politik und Verwaltung fragt, kommen in den Gesprächen häufig die Kirchenglieder als AdressatInnen zur Sprache. Vor allem in den USA sind die Widerstände an der Basis groß, wie ein Mitarbeiter der US-Bischöfskonferenz berichtet, mit dem ich über die Protestbriefe spreche, die die Bischöfskonferenz regelmäßig nach Äußerungen zur Einwanderungsgesetzgebung bekommt:

We also were both puzzled by the way Jeffrey described some Catholics who would see some teachings of the church/the bishops as mandatory and some, such as the ones on social justice and immigration, as „optional“. But Jeffrey argued that there were at least 70 percent of Catholics who were yet undecided and the prime audience. (Informelles Gespräch Jeffrey 2013)

Für diese Widerstände gibt es gute Gründe, schließlich erwarteten viele Kirchgänger in den Vereinigten Staaten eine Religion, die zu ihrer politischen Haltung passt, wie ich in einem anderen Gespräch in der Hauptstadt erfahre:

The first thing that Brian picked up was the preaching to churchgoers. He advised me that Catholic churches in the United States are communities of choice. People shop around to find a parish that fits their needs and where they meet likeminded people. [...] It also depends, Brian said, on the diocese and how much the bishop there is willing to inform his churchgoers about issues like immigration. (Informelles Gespräch Brian 2013)

Gleichzeitig scheint die Basisarbeit gewinnbringender als das direkte Lobbying zu sein. Ein Gesprächspartner bei der US-Bischöfskonferenz berichtet

II. Zwischen Professionalität und Prophetie, zwischen Dialog und Unterscheidung

Was das Verhältnis von Kirche und Welt in der Arbeit meiner GesprächspartnerInnen betrifft, kann ich sowohl die Momente aufzeigen in denen die Interviewten den Dialogprozess in den Vordergrund stellen als auch diejenigen, in denen es ihnen ein Anliegen ist, die Kirche aus der Welt herauszuheben und keine nahtlose Übereinstimmung beider zu postulieren. Ich möchte deshalb im Folgenden nicht von Professionalität und Prophetie reden – auch die Prophetin/der Prophet führt schließlich einen Dialog und auch die/der Professionelle muss stellenweise auf Distanz zu ihren/seinen KooperationspartnerInnen gehen – sondern von Dialog und Unterscheidung.

Beobachtungen zum Dialog zwischen Kirche und Welt

Viele der GesprächspartnerInnen senden ihre Botschaften an ein gemischtes Publikum. Das wird besonders in den sozialen Netzwerken deutlich, in denen religiöse und nicht-religiöse junge Menschen gleichermaßen angesprochen werden. Beispielsweise unterscheidet ein Interviewpartner, der für den social media-Auftritt der US-Bischöfskonferenz Verantwortung trägt, nicht zwischen beiden Nutzergruppen, wenn er einen Impuls aus der Bibel oder ein Bild einer Demonstration teilt (vgl. Mind Map Manuel 2013; vgl. Forschungstagebuch Washington 2013, 14.11.2013). Ähnliches gilt für öffentliche Demonstrationen oder Gesprächsrunden unter Beteiligung von Politik und Behörden. Auch hier verschwimmen die Grenzen zwischen religiös und anderweitig motivierten TeilnehmerInnen wie ein Gesprächspartner berichtet, der lange in zwei Gemeinden als Geistlicher für das Thema Einwanderung mobil machte (vgl. Mind Map Jack 2013). Und schließlich bezieht sich die gesamte Bildungsarbeit, beispielsweise der Kino Border Initiative, sowohl auf die Kirchengemeinden, als auch auf die gesamte in der Region lebende Bevölkerung (vgl. Mind Map Elizabeth und Marie 2013). In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, dass für einige GesprächspartnerInnen der Dialog mit Politik und Öffentlichkeit keine Einbahnstraße ist, sondern ein gegenseitiges Lernen voneinander. Bei den sozialen Medien wird das besonders sichtbar, wie ich am Ende eines Interviews zusammenfasse: „Social media not as a dumping ground for information from the USCCB but as a place to start a conversation and engage in a dialogue“ (Forschungstagebuch Washington 2013, 14.11.2013).

Der enge Dialog zwischen KirchenvertreterInnen und der Welt um sie herum sollte allein deshalb nicht verwundern, wenn man die Kirche selbst als einen Querschnitt der Gesellschaft versteht, sich also kirchliches und „weltliches“ Publikum nicht fundamental voneinander unterscheiden. Bemerkenswert ist allerdings, wie stark gerade in den sozialen Medien, aber auch in der Arbeit mit den Gemeinden vor Ort²² ein wechselseitiger Austausch nicht nur zufällig stattfindet, sondern sogar intendiert ist. Politikarbeit ist also ein Lernen voneinander.

Für eine Orientierung „nach außen“ spricht auch, dass viele GesprächspartnerInnen nicht als TheologInnen oder als Geistliche und Ordensleute in kirchennahen Strukturen ausgebildet wurden, sondern aus unterschiedlichen Professionskontexten zu ihrem jetzigen Arbeitgeber gefunden haben. Damit beginnt das Lernen aus anderen Kontexten schon bei der Einstellungspolitik der Kirche.

Beobachtungen zur Unterscheidung von Kirche und Welt

Gleichzeitig ist es vielen InterviewpartnerInnen wichtig, zwischen Kirche und Gesellschaft einen Unterschied zu machen. Sie verstehen dies nicht im Sinne einer Absonderung, sondern eher im Sinne einer Vorbildfunktion. In meinem letzten Interview taucht diese Perspektive besonders häufig auf:

Also ich bin da mit meiner Kirche sehr im Reinen und (.) bin auch froh, dass ich da selber meinen kleinen Teil dazu beitragen kann, dass wir da, sagen wir mal was die migrationspolitischen Vorstellungen sind, Avantgarde sind in Deutschland, dass wir die Themen vorantreiben. (Interview Herr Jung 2015, 103)

Mein Gesprächspartner nennt zwei Gründe für diese besondere Haltung und greift damit auf, was ich auch in anderen Interviews erfahren habe: Die Perspektive als Weltkirche ermöglicht es, über den Tellerrand des

²²Wie wesentlich die Arbeit mit Gemeinden (und katholischen Hochschulgemeinden) in den USA ist, weist der jährliche Report der Migration and Refugee Services aus. Für die Jahre 2011 bis 2013 spricht er unter anderem von „171 dioceses now participating in the JFI [= Justice For Immigrants] campaign, an addition of over 30 (arch)dioceses“, „26 Catholic pilgrimages in strategic congressional districts in support of comprehensive immigration reform legislation“ und davon, dass „MRS organized and sponsored four national convenings attended by JFI diocesan contacts, bishops, priests, and parish leaders [...] Each convening drew hundreds of participants from at least 20-30 states“ (Zusatzmaterial Washington 2013, 14.11.2013).

Nationalstaats hinaus zu blicken und auf der lokalen Ebene können Kirchengemeinden zeigen, wie Gastfreundschaft praktisch umgesetzt werden kann: „Ich bin hier jetzt nicht derjenige, der Kirchenasyle durchführt, aber wenn man sich mal so anguckt, was da Gemeinden leisten, wie sie faktisch eben auch in Risiken reingehen, also das imponiert mir schon“ (ebd., 103). Gerade die Gemeinde ist für viele GesprächspartnerInnen ein wichtiger Ort, an dem sie selbst Erfahrungen gesammelt haben. Einige sprechen von ihrer Predigterfahrung, andere von ihrer früheren Rolle als Geistlicher (vgl. z.B. Forschungstagebuch Nogales 2013, 17.10.2013; vgl. Interview Herr Jung 2015, 41; vgl. Mind Map Jack 2013).

Die Trennung von Kirche und Welt hat aber auch eine Kehrseite, von der besonders in den Vereinigten Staaten immer wieder gesprochen wird. Zahlreiche Gemeindemitglieder stehen ihren Bischöfen kritisch gegenüber und einige würden im Konfliktfall ihre Loyalität zum Staat über die zur Kirche stellen. So erfahre ich von den Reaktionen auf eine *Justice For Immigrants* Kampagne, ein katholisches Netzwerk an dem die Migration and Refugee Services maßgeblich beteiligt sind: „The most striking example was someone writing that ‚he would hate to have to choose between the church and America but if the bishops remained on their position on immigration, he would choose America‘“ (Forschungstagebuch Washington 2013, 8.11.2013).²³ Das Problem von der Kirche als in der Welt engagiertem Kritiker bringt eine informelle Gesprächspartnerin in Deutschland prägnant auf den Punkt:

Wir sprechen lange über die Rolle der Kirche und die Frage, ob sich die Kirche in die Niederungen der Politik begeben darf. Frau Martin ist sich uneins: Einerseits sieht sie die Bischöfe und die Kirche als distanzierte Instanzen/Mahner und weist darauf hin, dass jeder, der sich mit Detailpolitik befasst sich auch der öffentlichen Kritik aussetzt. Andererseits kann sie mir zustimmen, dass die Kirche sich betreffen lassen muss und

²³Eine Trennung von Zugehörigkeit zum Staat auf der einen und zur Kirche auf der anderen Seite knüpft in den Vereinigten Staaten an eine lange Tradition von öffentlicher Trennung von Staat und Religion an, wie ich in einem Gespräch erfahre, als wir auf die Nutzung christlicher Symbole in der Politik zu sprechen kommen und sich mein Gesprächspartner besorgt über einen wiedererstarkenden Trend zu radikalem Säkularismus zeigt: „We then talked about the split between religious and secular in the US. Jeffrey illustrated this by referring to a visit of President Obama to (Jesuit) Georgetown University where a cross in the background of the venue where he was speaking was covered in order not to raise any problems with radical secularists“ (Informelles Gespräch Jeffrey 2013).

selbst Teil der Lösung von Problemen werden muss. Sie führt dazu selbst die Beispiele von Kirchengemeinden an, die sich durch Privatleute oder über kirchliche Einrichtungen an der Suche nach Wohnraum für Flüchtlinge beteiligen. (Forschungstagebuch Deutschland 2014-15, 11.12.2014)

III. Positionierung der Interviewten als Vermittler zwischen Kirche und Welt

Um einen anderen Blick auf das Verhältnis von kirchlicher und „weltlicher“ Arbeit zu bekommen, möchte ich abschließend einen Blick auf das Selbstverständnis werfen, aus dem heraus meine GesprächspartnerInnen Politikearbeit betreiben. Ich nehme deshalb das Konzept der Positionierung zum Ausgangspunkt, um ein besonderes Augenmerk darauf zu legen, wo und wie die GesprächspartnerInnen sich selbst verorten. Es interessiert mich dabei weniger die Positionierung gegenüber dem Interviewer oder innerhalb der eigenen Organisation, sondern vielmehr die Verortung in Welt und Kirche. Der Psychologe Neill Korobov pointiert diese Frage in seinem Aufsatz *From Conversation Analysis and Critical Discourse Analysis to Positioning Analysis*: „How do the narrators position themselves in answering the specific and general question of ‚who am I?‘ and ‚how do I want to be understood?‘“ (Korobov 2001, o.S.).

Dabei fällt einerseits auf, dass keineR der Interviewten davon spricht, in einem katholischen Milieu zu arbeiten. Im Gegenteil, für viele ist das Katholischsein nicht mehr selbstverständlich, sowohl was die eigene Glaubensbiographie angeht als auch die der AdressatInnen (vgl. z.B. Interview Frau Horn und Herr Winkler 2015, 149; vgl. Forschungstagebuch Deutschland 2014-15, 8.12.2014). Besonders die Interviewten in den Vereinigten Staaten wissen zu berichten, dass Unzufriedene die Gemeinde oder sogar die Kirche wechseln, wenn es zum Konflikt kommt.²⁴ Andererseits ist es für nahezu alle InterviewpartnerInnen wichtig zu betonen, dass sie selbst Teil der Kirche sind. Kirchlichkeit scheint damit zum einen für Wiedererkennbarkeit und Zusammengehörigkeit zu stehen, eine corporate identity zu sein. Zum anderen ist die Kirche die institutionelle Basis, von der aus die Interviewten ihre Arbeit in Politik und Gesellschaft betreiben.

²⁴Diese beiden Strategien beschreibt auch die religionssoziologische Literatur als Handlungsoptionen für Unzufriedene: „Voice“, also die öffentliche Unmutsäußerung in der Hoffnung auf Besserung, und „exit“, das Verlassen der eigenen Kirche.

Aus den Interviews kann sich ein neues Bild von Kirchlichkeit im Politikbetrieb einer modernen Gesellschaft ergeben. Kirchenzugehörigkeit ist für PolitikerInnen nicht mehr die Eintrittskarte in ein katholisches Milieu, um etwa katholische Abgeordnete oder katholische Bevölkerungsteile anzusprechen. Vielmehr scheint die Kirchenzugehörigkeit eine Art Diplomatenausweis zu sein, der es erlaubt, als GesprächspartnerIn in unterschiedlichsten Diskursen Gehör zu finden.

Auf der anderen Seite steht aber auch die Beobachtung, dass die kirchlichen Strukturen oft vor allem ein organisatorischer Rahmen sind, von dem aus die Interviewten ihre Arbeit im Konzert mit den anderen zum Thema engagierten Nichtregierungsorganisationen betreiben und der es ihnen erleichtert, Zugänge zu den politischen Entscheidungsträgern zu finden. Gerade im Feld der Einwanderungspolitik besteht schließlich kein grundlegender Dissens zwischen der Haltung der Kirche und der vieler Nichtregierungsorganisationen, was es leicht macht, sich auch in diesem Lager zu verorten. Das macht es gleichzeitig aber stellenweise schwer, einen genuin kirchlichen Standpunkt in den Interviews zu lesen, also von einer Abgrenzung und Profilbildung zu sprechen.

Zusammenfassung und Ausblick auf die Ergebnisdiskussion

Durch die aufgezeigten Spannungsfelder wird deutlich, worin bei aller Vielfältigkeit die Stärken des katholischen Lobbyings liegen. Viele Nichtregierungsorganisationen sprechen über ähnliche Themen und leisten ebenso wie die Kirche vor Ort und in Berlin und Washington Mobilisierungsarbeit. Allerdings kann die Kirche spezifische Impulse setzen. Sie kann eine andere sprachliche Ebene in den Diskurs eintragen, die gerade ob ihrer religiösen Prägung, die nicht von allen ZuhörerInnen geteilt werden muss, die Frage aufwirft, auf welche Werte und Begründungsmuster sich die TeilnehmerInnen am öffentlichen Diskurs um das Einwanderungsrecht stützen. Kirche kann auch helfen, die abstrakten Logiken von Politik und Verwaltung zu durchbrechen, indem sie mit ihrer sozialarbeiterischen Perspektive und ihrem Ansehen als etablierter und kompetenter Gesprächspartner für die Politik im Rücken von Einzelschicksalen berichtet, die für die konkreten Folgen politischer Entscheidungen sensibel machen. Schließlich ist die Kirche selbst als große und intern nicht immer konfliktfreie Organisation prädestiniert zu zeigen, wie sich die Ansprüche an ein von Gastfreundschaft

und Solidarität geprägtes Einwanderungssystem schon in der Praxis vor Ort verwirklichen lassen.

Das folgende Kapitel wird die hier erarbeiteten Impulse aus der Praxis der Interessenvertretung in den im ersten Kapitel aufgemachten Kontext von der theologischen und soziologischen Bewertung kirchlicher Politikarbeit einordnen. Es wird aber auch zeigen, inwieweit die Impulse aus der Praxis das an anderer Stelle soziologisch Untersuchte und theologisch Reflektierte erweitern oder auch anfragen. Deshalb zieht es weitere Forschungstraditionen heran, die einen neuen Blick auf das Thema Lobbying erlauben.

4 Ergebnisdiskussion: Erträge aus der Praxis für das Profil kirchlicher Interessenvertretung

Meine Meinung war: Menschen, die solche Entscheidungen zu treffen haben wie Abgeordnete und Regierungsmitglieder, brauchen einen Pastor neben sich, mit dem sie sprechen und dessen Rat sie einholen können, dem sie die Frage stellen können: Wie sieht es für einen Christen aus, was wir hier vorhaben? Denken Sie einmal an die Tragweite mancher Entscheidungen.

Hermann Kunst, erster Bevollmächtigter des Rates der EKD in Berlin

Das folgende Kapitel blickt auf die Beschreibung religiöser, beziehungsweise katholischer Interessenvertretung zurück und stellt die Erträge aus den Interviews und den Aufenthalten vor Ort in diesen Kontext. Viele Aspekte, die in der Literatur beschrieben werden, beispielsweise das bei Kristin Heyer diskutierte anwaltschaftliche und prophetische Selbstverständnis der katholischen Interessensvertretung und die Professionalisierung des Lobbyings, finden sich auch in den Interviews wieder. Allerdings zeigt sich – und dies lässt sich auch auf die besondere Thematik der „undokumentierten Migration“ und das Engagement der Kirche in diesem Bereich zurückführen – ein Profil katholischen Lobbyings, das über die bisherige Literatur zum Thema hinausweist. Auf drei Aspekte soll hier besonders eingegangen werden:

Geschichten Die Praxis spielt eine besondere Rolle in der Arbeit katholischer InteressenvertreterInnen und zwar nicht nur im abstrakten, quantitativen Blick auf Fallzahlen, sondern auch hinsichtlich der Einzelschicksale dahinter. Das zeigt sich zuallererst in der Integration der Praxiserfahrung der vor Ort Arbeitenden, auf deren Expertise die PolitikerInnen zurückgreifen. Aber auch aus den Gemeinden

kommen neue Impulse. Begleitend zur Expertise wird die Begegnung mit und die Erzählung vom Schicksal der/des Einzelnen in den Mittelpunkt gerückt. Diese Geschichten dienen nicht allein der Illustration abstrakter Problemlagen, sondern durchbrechen die in der Politikarbeit üblichen Argumentationsmuster, die vor allem auf die juristische Umsetzbarkeit und die politische Durchsetzbarkeit Bezug nehmen. Sie stellen die Einzelne/den Einzelnen in das Zentrum der politischen Bemühungen, indem sie die Konsequenzen politischen Handelns aufzeigen und deutlich machen, wie individuell die Lebenswege der von politischen Entscheidungen Betroffenen sind. In strategischer Hinsicht sind solche Erzählungen besonders dort wirksam, wo scheinbar alle Argumente ausgetauscht sind und politischer Stillstand herrscht.

Bricolage In den Interviews findet sich eine große Vielfalt an Argumentationsmustern, von Verweisen auf religiöse Texte über Fragen zum Zusammenhalt der Gesellschaft, bis hin zu pragmatisch juristischen Begründungen. Diese Vielfalt ist, so meine Erfahrung aus den Interviews, kein Hinweis auf das Fehlen einer zentralen Argumentationsstrategie, sondern ein Glücksfall für katholisches Lobbying. Ähnlich wie die Debatte um die anfangs vor allem negativ besetzte Patchwork-Religiosität zeigt, findet sich auch in der Politikarbeit das kreative Potential einer Patchwork-, beziehungsweise bricolage-Argumentation, die Praxiserfahrung, Verständnis für die Nöte der Realpolitik, den NGO-Diskurs um Menschenrechte und die christliche Glaubensstradition verbindet. In der Vielfalt der Zugänge, in der Rekombination bekannter Argumente und dem Einbezug eigener Erfahrungen liegt eine Chance für katholisches Lobbying, neue Positionen zu besetzen, sich hervorzuheben und gleichzeitig vielfältig anschlussfähig zu sein.

Connected critic Nicht nur in den Argumenten, auch unter den in der Politikarbeit Tätigen findet sich eine ausgesprochene Vielfalt. Statt eines uniformen Lobbyisten-Typus lassen die Interviews nicht nur individuelle Fachkenntnis und vielfältige berufliche Hintergründe erkennen, es scheinen auch die Persönlichkeiten der MitarbeiterInnen durch. Diese Individualität scheint den wenigen Stellen im Bereich kirchlicher Politikarbeit geschuldet zu sein. Die meisten der Interviewten haben keine KollegInnen im selben Tätigkeitsbereich in ihrem

unmittelbaren Umfeld und deshalb ihre individuellen Arbeitsroutinen entwickelt. Außerdem bemühen sich die PolitikerInnen, entgegen dem Klischee vom linientreuen Lobbyisten, stets den Spagat zwischen den Leitlinien der Bischöfe und den Anforderungen des Politikbetriebs zu halten. Das bedingt Anschlussfähigkeit und zugleich kritische Distanz. Eine Figur, die diese Spannung verkörpert, ist Michael Walzers „connected critic“, der als engagierter Kritiker weder das Bild einer politikfernen Weltentzogenheit noch die Karrikatur eines Opportunisten, der sich allein um sein „politische Überleben“ sorgt, bedient. Stattdessen ist der connected critic ein Mensch, der reiche Erfahrungen und unterschiedliche Erzählungen, Argumente und Traditionen aufnimmt, abwägt und sich zu ihnen verhalten kann. Er ist auch ein Vermittler, der die Anliegen der unterschiedlichen Interessengruppen ernst nimmt, ohne selbst desinteressiert zu sein.

4.1 Geschichten erzählen

Expertise aus der Praxis wird, das zeigte die Analyse der Interviews, vor allem über den sozialarbeiterischen Kontakt zu den Betroffenen hergestellt. Für die Politik werden diese Erfahrungen gesammelt, aufbereitet und eingeordnet. Vor diesem Hintergrund engagiert sich der Jesuiten Flüchtlingsdienst in den USA explizit in der Erforschung des Phänomens „undokumentierte Migration“ und auch das Forum *Leben in der Illegalität* bündelt die Praxiserfahrungen seiner Mitgliedsorganisationen. Beides, Dokumentation und Einordnung, ist kein kirchliches Alleinstellungsmerkmal, das zeigt beispielsweise das Engagement von Pro-Asyl in diesem Bereich (vgl. Pro-Asyl 2016), allerdings haben sich Kirche und katholische Organisationen durch ihr langjähriges und flächendeckendes Engagement eine breite Datenbasis erarbeitet: „[W]e have experience [...] not just the pastorals we adopt, but the schools we run and the shelters we run“ (Heyer 2006, S. 148). Bei der Einordnung der sozialarbeiterischen Begegnung mit undokumentierten Menschen spielen vor allem die Sozial- und Rechtswissenschaften eine wichtige Rolle. Die Dominanz dieser Wissenschaftszweige wurde bereits in der Analyse der Interviews, besonders bei den Argumenten, sichtbar.

Demgegenüber kommt dem Erzählen von Begegnungen mit Menschen in der Illegalität, ihrer Lebensgeschichte und ihren Herausforderungen bisher noch wenig Aufmerksamkeit von Seiten der Wissenschaft zu. Dabei ist

das Erzählen, das zeigt die Narratologie in den Literatur- und Kulturwissenschaften (vgl. Fludernik 2013) eine Kunstfertigkeit, die eine hohe transformative Kraft besitzen kann. Wie die Geschichten von Einzelschicksalen unsere Bewertung des Themas Migration verändern und was Kriterien für gutes Geschichtenerzählen sein können, möchte ich im Folgenden an zwei Beispielen verdeutlichen. Das erste entstammt der Kunst und befasst sich damit, wie sich die Wahrnehmung von MigrantInnen verändert, je nachdem wie von einer Migrationserfahrung berichtet wird. Das zweite Beispiel kommt aus dem Journalismus, genauer dem New Journalism, der das kunstvolle und engagierte Geschichtenerzählen zu einem journalistischen Handwerkszeug entwickelt hat. An diesen Beispielen lassen sich Kriterien für ein gelungenes Geschichtenerzählen in der Politik entwickeln, an dem sich eine Theologie kirchlicher Interessenvertretung in der Evaluation des Handelns kirchlicher Akteure orientieren kann.

4.1.1 Candice Breitz: Love Story

Das erste Beispiel entstammt der zeitgenössischen Medienkunst. In ihrer 7-Kanal Videoinstallation *Love Story* setzt sich die Südafrikanerin Candice Breitz mit den gegenwärtigen Migrationsbewegungen und der ambivalenten Rezeption von Fluchtgeschichten auseinander. Entlang einer Wand zeigt die Künstlerin auf sechs Monitoren je ein etwa halbstündiges Interview mit einer/einem Geflüchteten:

Sarah Ezzat Mardini, who escaped wartorn Syria; Jos Maria Joo, a former child soldier from Angola; Mamy Maloba Langa, a rape survivor from the Democratic Republic of the Congo; Shabeena Francis Saveri, a transgender activist from India; Luis Ernesto Nava Molero, a political dissident from Venezuela; and Farah Abdi Mohamed, an idealistic young atheist from Somalia. (Breitz 2016)

Die Interviews sind vor einem Greenscreen aufgenommen, einem einfarbig grünen Hintergrund, und zeigen das Interview ohne Schnitt oder Perspektivenwechsel aus der Halbnaheinstellung. Die Museumsbesucher können gegenüber den Monitoren Platz nehmen und dem Interview per Kopfhörer folgen. Bevor sie allerdings zu den Bildschirmen gelangen, führt ihr Weg durch einen Vorraum, in dem auf einer großen Leinwand die Hollywood-Schauspieler Alec Baldwin und Julianne Moore Fragmente aus den Geschichten der Geflüchteten – Moore „spielt“ die Frauenrollen, Baldwin

die der männlichen Geflüchteten – ebenfalls vor einem Greenscreen in der Halbnaheinstellung vortragen.



Abbildung 4.1: *Vorraum der Installation. Zu sehen ist Julianne Moore vor dem Greenscreen aus Breitz 2016.*

Was Breitz BesucherInnen vor Augen führt, ist zum einen, dass Lebensgeschichten abhängig von der medialen Aufbereitung unterschiedlich wahrgenommen werden, je nachdem, ob es sich um ein langwieriges, von Brüchen und Inkonsistenzen geprägtes Interview mit den Geflüchteten handelt oder das „Performen“ von effektiv zusammengestellten Ausschnitten aus diesen Lebensgeschichten durch professionelle SchauspielerInnen:

Suspending viewers between the gritty firsthand accounts of individuals who would typically remain nameless and faceless in the media, and an accessible drama featuring two actors who are the very embodiment of visibility, „Love Story“ raises questions around how and where our attention is focused. The work deploys the hypervisibility of Moore and Baldwin to share stories that might otherwise fail to elicit mainstream attention or empathy. At the same time, it reflects on the callousness of a media-saturated culture in which strong identification with fictional characters and celebrity figures runs parallel to a widespread lack of interest in people facing real world adversity. (ebd.)



Abbildung 4.2: *Seitenansicht der 6 Monitore mit den Interviews der Geflüchteten aus Breitz 2016.*

Zum anderen zeigt die Künstlerin aber auch, dass es die eine *authentische* Erzählung, auch der eigenen Lebensgeschichte, nicht gibt. Wie die Performances von Baldwin und Moore sind auch die Interviews aufgenommene Ausschnitte – der beide Settings verbindende Greenscreen macht das deutlich –, die eine Version der Geschichte präsentieren, die zu einem anderen Interviewzeitpunkt und unter anderen Umständen möglicherweise auch ganz anders hätte erzählt werden können. Zumal sich die Künstlerin keine Mühe gibt, Widersprüche in den Fluchtgeschichten oder missverständliche Äußerungen zu glätten. Im Gegenteil, in der Performance der beiden Schauspieler Moore und Baldwin fokussiert sie sogar auf das Widersprüchliche in den Erzählungen:

[D]a spricht im einen Moment Moore von den Herausforderungen, die sie als Transgenderfrau in Mumbai bewältigen musste, und im nächsten als junge, gläubige und homophobe Syrerin, die mittlerweile in Deutschland lebt. Alec Baldwin ist ein ehemaliger Kindersoldat aus Afrika und dann wieder ein venezolanischer Dissident. (Pofalla 2016, S. 47)

Deshalb ist die Installation auch nicht allein als Kritik an unserer Faszination für die Performances von Moore und Baldwin zu lesen. Sie lässt die

Betrachter vielmehr mit einer Vielzahl von Geschichten zurück, die sich nicht in eine einzelne Mastererzählung, etwa das Stereotyp vom weltoffenen „politischen Flüchtling“, fassen lassen. Und schließlich macht Breitz deutlich, wie stark die Erzählung durch Dritte einer Lebens- und Fluchtgeschichte eine neue Wirkung gibt. Diese Faszination für die erzählte, „performte“ Geschichte beschreibt Boris Pofalla in seiner Rezension der Installation:

Als prominente Bauchrednerpuppen übermitteln die beiden [= Baldwin und Moore; C.H.] Geschichten von Unbekannten, und seltsamerweise ist es erst diese Bearbeitung und Verfremdung und Aneignung, die einen zu fesseln vermag. So ist das mit der Empathie – die Distanz und die Verfremdung helfen, sich mit etwas zu beschäftigen, das in direkter Konfrontation zu kontingent, zu unvermittelt, zu stressig, zu wenig hübsch und zu wenig romantisch ist. Wer gerührt werden will, geht nicht in die Fußgängerzone, sondern ins Kino. (ebd., S. 47)

An der Beschreibung von *Love Story* wird deutlich, dass Geschichten faszinieren, in den Bann nehmen, aber zugleich immer im Erzählprozess gemacht und damit manipulationsanfällig sind. Wenn sie also im politischen Raum erzählt werden, etwa indem eine Kirchenvertreterin in einer Stellungnahme aus einer Begegnung mit einem undokumentierten Migranten berichtet, passiert etwas über den Faktenbericht Hinausgehendes. Die vorliegende Arbeit kann nicht den Forschungsstand zur Erzählung und Nacherzählung von Geschichten aufarbeiten, allerdings wird deutlich, dass die politische Arbeit der Kirchen durch das Geschichtenerzählen ein eigenständiges Profil und eine neue Qualität gewinnt. Zuallererst auf der Ebene des *framings*, also des „Verpackens“ der eigenen Botschaft: Wer Geschichten erzählt, kontextualisiert die Sachinformation, macht sie einprägsam und handhabbar. Sie/er durchbricht die in der Politik gängige abstrakte Sprache und lässt ihre/seine GesprächspartnerInnen aufhorchen. Hier schließt die Politikarbeit der Kirche an Daniel Hofrennings Rede von der Outsider-Sprache an, die, im Gegensatz zu den Detailargumenten der politischen Insider, auf große Erzählungen in breiten Pinselstrichen setzt. Allerdings hat Hofrenning hier weniger die Geschichten von Einzelschicksalen, als die großen Erzählungen einer Nation, beispielsweise die Rede von den Werten der Familie, im Blick, an die sich religiöse LobbyistInnen in ihren Botschaften anschließen.

Auf einer darunter liegenden Ebene allerdings ist das Geschichtenerzählen mehr als nur eine Verpackung von nüchternen Fakten: Wer Geschichten erzählt macht auch klar, dass politische Regelungen stets konkrete Menschen

betreffen und solidarisiert sich mit ihnen, indem er sie nicht in einer Vielzahl von Fällen, sondern als Individuen zur Sprache bringt, die je ein individuelles Schicksal und individuelle Wünsche an die Politik haben. Er macht damit klar, dass Politik immer etwas kostet. Damit bringen diejenigen, die ihre Analyse der Situation undokumentierter MigrantInnen um konkrete Geschichten ergänzen, die grundsätzlich nie vollständig fassbare Realität besser zum Ausdruck, als diejenigen, die sich auf die Repräsentation der Realität über zusammenfassende Analysen beschränken.

4.1.2 „Rich narration“ und sozialpolitisches Engagement im New Journalism

Als zweites Beispiel für eine reichhaltige Realitätsbeschreibung habe ich den *New Journalism* gewählt, für dessen VertreterInnen die Arbeit mit den Geschichten von Menschen unterschiedlichster Herkunft nicht nur journalistisches Handwerkszeug, sondern auch politisches Statement ist. Von dieser Form des Geschichtenerzählens sollen im Folgenden Impulse für ein literarisch gekonntes, sozialwissenschaftlich reflektiertes und politisch engagiertes Geschichtenerzählens ausgehen.

Die Ursprünge des New Journalism liegen, folgt man der Einführung von Hannes Haas, im US-amerikanischen Zeitungsjournalismus an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, als einflussreiche Zeitungsverleger eine neue Form der Berichterstattung lancierten: „[E]ine spektakuläre Mischung aus Sensationalismus und sozialem Engagement, aus Popularisierung und Recherche“ (Haas 2004, S. 43). Für eine breite Leserschaft sollten Themen aus der Alltagswirklichkeit interessant und gut lesbar aufbereitet werden, oft, wie im Fall des Verlegers Joseph Pulitzer, mit einer klaren „Parteinahme für eine Politik der sozialen Reformen“ (ebd., S. 43). Die JournalistInnen als VertreterInnen dieser neuen Form der Berichterstattung unterschieden sich in dreierlei Hinsicht von ihren etablierten KollegInnen.

Alltagsnähe: Erstens widmeten sie sich zunehmend Themen aus der Alltagswirklichkeit ihrer LeserInnen. Statt kurzfristiger Politikberichterstattung verbrachten die New Journalists viel Zeit mit Menschen und Gruppen, „die den etablierten Journalisten nur dann vorkamen, wenn sie straffällig [...] geworden waren“ (ebd., S. 52) und versuchten von den einzelnen kleinen Geschichten aus auf die „großen, komplexen Fragen der Gesellschaft“ (ebd., S. 52) zu abstrahieren. Dies unterstreicht

den sozialwissenschaftlichen Anspruch dieser Art des Journalismus. Dazu zählt auch eine gewissenhafte Recherche in der Lebenswelt der Portraitierten:

Es gilt, sich die Gruppe oder die Person, über die geschrieben werden soll, vertraut zu machen, ihren Alltag, ihr Umfeld kennenzulernen, sich auf das Leben dieser Gruppen oder Personen einzulassen, in dieses „einzutauchen“ (= to immerse). Dieses journalistische Verfahren der Immersion ist mit sozialwissenschaftlichen Erhebungsmethoden verwandt, Feldarbeit ist eine Voraussetzung für jenes Verständnis und jene genaue Kenntnis, die fundierte Darstellung erst möglich macht. (ebd., S. 60)

Literatur: Zweitens mischen sich im New Journalism journalistische Berichterstattung, soziologische Beschreibung und literarische Techniken. Gerade letzteres wurde den ProtagonistInnen – nicht wenige der VorläuferInnen und Hauptfiguren des New Journalism stammten aus der Literatur: Mark Twain, Charles Dickens, Emile Zola, John Dos Passos oder Ernest Hemingway (vgl. ebd., S. 45) – oft vorgehalten. Die KritikerInnen, oft selbst JournalistInnen, bemängelten eine Vermischung von journalistischen „Fakten“ und literarischer „Fiktion“. Sie übersahen, dass gerade darin eine der Stärken des New Journalism und ein wunder Punkt in der klassischen Berichterstattung lag: „Weder die Literatur noch der etablierte Journalismus hatten es verstanden, das schwierige und dynamische Lebensgefühl der amerikanischen Gesellschaft [...] zu treffen“ (ebd., S. 54). Außerdem zeichnete sich bereits eine der Grundproblematiken der modernen Medienwelt ab: „eine zunehmende Orientierungslosigkeit bei wachsender Informationsmenge“ (ebd., S. 55). Dem setzten die New Journalists eine neue experimentelle Form des Geschichtenerzählens und eine ausdrucksreiche Sprache entgegen. Die Geschichten folgen einer sorgsam komponierten Dramaturgie; es werden komplette Dialoge, statt aus dem Zusammenhang gerissener Zitate wiedergegeben; es finden häufig Perspektivwechsel statt und die AutorInnen bemühen sich um „eine genaue Beschreibung von Habitus, Status, Gesten, Mimik, Verhalten“ (ebd., S. 48). Die Bandbreite reicht vom lautmalerischen „Sound“ eines Tom Wolfe, bis hin zur nüchtern sezierenden Sprache Truman Capotes.¹

¹Capote schrieb mit *In Cold Blood* eine genreprägende Reportage über einen Mordfall in einer Kleinstadt, die auf genauer Recherche und umfassenden Interviews mit den

Subjektivität: Drittens schließlich spielt das AutorInnen-, beziehungsweise ReporterInnen-Ich eine wesentliche Rolle. Statt Objektivität im Sinne der klassischen Berichterstattung über einen sich enthaltenden, ausgewogenen Stil herzustellen, berichteten die New Journalists über ihre subjektiven Erfahrungen und machten transparent, wo sie Partei ergriffen. Es ging ihnen, wie in den Sozialwissenschaften auch, nicht um ein Objektivitätsideal, sondern um kontrollierte Subjektivität (vgl. ebd., S. 57f).

Der inzwischen längst selbst zu den Klassikern der Reportage und des sozialwissenschaftlichen Arbeitens zählenden New Journalism ist in mehrerlei Hinsicht Impulsgeber für das Geschichtenerzählen kirchlicher Politikprofis:

Einprägsame Bilder: Zum einen ist seine Nähe zu den „kleinen“ Geschichten der unmittelbar Betroffenen vor Ort bemerkenswert. Ein Gedanke des New Journalism ist, dass sich gerade an diesen Geschichten größere Zusammenhänge verdeutlichen lassen. Für das medial, gesellschaftlich und politisch schwer fassbare Thema der undokumentierten Migration lassen sich einprägsame Bilder finden, an denen sich die großen Zusammenhänge, beispielsweise zwischen binationalen Freihandelsabkommen, einer restriktiven Visa-Politik und einer verstärkten Grenzbefestigung, exemplifizieren lassen. Das mag auch ein wesentlicher Grund sein, weshalb in den Interviews wenig über die abstrakten Themen wie die restriktive Einwanderungspolitik oder wirtschaftliche Ungleichheit gesprochen wird und stattdessen konkrete Probleme und Lösungsansätze im Vordergrund stehen.

Solidarität und Parteinahme: Ein zweiter Ansatzpunkt bietet sich im Gedanken der Immersion, der nicht nur ein Eintauchen in die Welt der beschriebenen Personen umfasst, sondern eine Verpflichtung ihnen gegenüber, stellenweise sogar eine Solidarität und Parteinahme. Dies zeigt sich in den Interviews vor allem dort, wo Agency, also Handlungsmacht, wichtig und eingefordert wird. Außerdem wird in vielen Interviews die genaue Kenntnis und enge Verbindung der InterviewpartnerInnen zu den HelferInnen und Betroffenen vor Ort deutlich. Sie scheint durch die engagierte Sprache hindurch.

beiden zum Tode verurteilten Mördern basiert und die die Grenzen der Reportage und des Romans gleichermaßen sprengt (vgl. Haas 2004, S. 65ff).

Kontextualisierung: Ein dritter Anknüpfungspunkt ist, dass der New Journalism stets eine Mischung aus erzählter Geschichte und gesammelten Fakten darstellt. Die ReporterInnen erzählen keine isolierte Lebensgeschichte, sondern eine Story, die in einem größeren Kontext steht. Ebenso erzählen die von mir Interviewten keine einzelnen Erlebnisse, sondern in einen größeren Kontext eingebettete Geschichten. KeineR von ihnen erzählt die Geschichte einer getrennten Familie, oder von der biblischen Gestalt des barmherzigen Samariters, um allein Betroffenheit zu erzeugen und die Zuhörer zu paralysieren, obwohl einige der Berichte in ihrer Drastik dazu geeignet wären. Stattdessen werden die Geschichten in einen Diskurs eingebettet, der konkrete Handlungsforderungen zur Verbesserung der Situation der Betroffenen umfasst, seien es kleinräumige Veränderungen auf der lokalen Ebene oder ein grundsätzlicher Perspektivwechsel in der Politik. Statt Paralyse geht es um das Aufzeigen von Handlungsfähigkeit. Dieses „Verweben“ von Geschichte und Kontext ist eine nahezu künstlerische Aufgabe, die der kirchlichen Politikarbeit aufgegeben ist und für die es keine Regeln, wohl aber Vorbilder sowohl in den Reportagen des New Journalism als auch in meinen Interviews gibt.

Die angeführten Beispiele zeigen, dass das Erzählen vom Einzelfall kein Ausschmücken rechts- und sozialwissenschaftlicher Fakten, sondern eine wichtige Fertigkeit ist, um die Wirklichkeit umfassend darzustellen. Den für die Kirchen im politischen Prozess Tätigen ist damit die Aufgabe gegeben, stärker als bisher die Geschichten aus der Praxis nicht nur gleichberechtigt in ihre Argumentationen aufzunehmen, sondern auch die einzelnen „kleinen“ Schicksale noch besser mit den „großen“ politischen Zusammenhängen zu verweben. Gerade dann, wenn umfassende Deutungsmuster immer weniger von PolitikerInnen und in der Gesellschaft akzeptiert werden – man denke an die Schwierigkeiten, mit dem Verweis auf Menschenwürde und Menschenrechte die am Einwanderungsdiskurs Beteiligten emotional zu erreichen – schaffen die Geschichten der Betroffenen einen Anlass, von dem aus der Blick auf die großen Zusammenhänge wieder möglich wird. Zugleich setzen Geschichten in ihrer Gebrochenheit immer schon ein Fragezeichen hinter alle umfassende Deutungen.

Eine Theologie, die um solche wirkmächtigen Vorbilder für das Erzählen weiß, kann die kirchlichen Akteure also stets an die über den Einzelfall

hinausgehende transformative Kraft des Einzelschicksals erinnern und zugleich Kriterien für gutes Geschichtenerzählen benennen.

4.2 Bricolage-Argumentation

Das Erzählen aus den Begegnungen mit den Betroffenen ist bei weitem nicht die einzige von den Interviewten genannte Argumentationsstrategie. Im Überblick zeigt sich vielmehr, dass neben den konkreten Berichten auch die auf „das große Ganze“ zielende Aspekte in der Migrationsdebatte angesprochen werden. Manche davon entstammen der politischen Philosophie, wie die Frage nach der Rolle des Staates und den die Gesellschaft verbindenden Werten, andere entstammen dem Menschenrechtsdiskurs, wieder andere spielen mehr oder minder explizit auf religiöse Themen an, etwa die Gottesebenbildlichkeit, biblische Gastfreundschaft oder die solidarische Verpflichtung eines Christenmenschen. Auffällig ist zum einen, wie bruchlos Argumentationsmuster in den Interviews ineinander übergehen, beispielsweise Menschenrechte und Gottesebenbildlichkeit. Zum anderen lassen sich viele Argumente nicht eindeutig zuordnen. Dies gilt besonders für die Bezüge zu Bibel und „Kirchenlehre“, die oft diffus bleiben; kaum ein InterviewpartnerIn stellt detailliert Bezüge zwischen Bibel, Bischofsworten, theologischen Schriften und dem eigenen Reden über undokumentierte Einwanderung her. Das Ergebnis der Analyse solcher Argumentationsmuster soll hier jedoch nicht in einem Appell an die kirchlichen PolitikerInnen münden, in ihrer Arbeit eindeutig zwischen Argumenten verschiedener Herkunft zu unterscheiden und sich als akademischeR TheologIn oder Sprachrohr der Amtskirche zu positionieren, beziehungsweise die Erwartungen an typisch religiöse Argumentationsmuster zu bedienen. Stattdessen sollen die Stärken und Risiken einer solchen Vermischung herausgearbeitet werden. Einen geeigneten Anknüpfungspunkt bietet die religionssoziologische Debatte um die sogenannte *Patchwork*-, oder *bricolage*-Religiosität. Die Frage, aus welchen Quellen Menschen ihre religiöse Identität gewinnen und wie sie mit der Vielfalt der Sinndeutungsangebote umgehen, lässt sich auch auf die Frage übertragen, aus welchen Quellen kirchliche PolitikerInnen ihre Argumentationsmuster beziehen und wie sie aus den vielfältigen Deutungen der undokumentierten Migration auswählen.

Im Folgenden stelle ich daher zunächst das Konzept der bricolage-Religiosität vor. Daran anschließend wähle ich einen zweiten Anknüpfungspunkt

aus der kulturwissenschaftlichen Diskussion, nämlich die Analyse moderner Popliteratur als Sampling-Kultur. Auch wenn Pop auf den ersten Blick wenig mit dem Handeln kirchlicher PolitikerInnen zu tun hat, soll mit dem Gedanken des Samplings als Auswahl und kunstvolle Zusammenstellung von Zitaten der Blick auf die Politikarbeit als kunstvolle bricolage aus Argumenten unterschiedlicher Herkunft gerichtet werden.

4.2.1 Bricolage-Religiosität

In ihrer Studie *From Yoga to Kabbalah. Religious Exoticism and the Logics of Bricolage* untersucht Véronique Altglas zwei moderne religiöse Bewegungen, Siddha Yoga und die Kabbalah Bewegung, um zu verstehen, wie bricolage-Religiosität in der Praxis funktioniert. Durch langjährige teilnehmende Beobachtung und nicht direktive Interviews nähert sich die Autorin der Frage, wie sich LehrerInnen und SchülerInnen der fremden, scheinbar exotischen Spiritualität annähern und wie sie diese in ein eigenes Glaubenssystem integrieren (vgl. Altglas 2014, 18f). Das Ergebnis ist ein neuer Blick auf die nur scheinbar freie und ungebundene bricolage-Religiosität:

[B]ricolage is not independent from cultural and historical contexts that make available certain religious resources [...]. Bricolage is much less eclectic than assumed [...]. [B]ricolage is not characterized by „self-authority“. Indeed, the socialization to norms and values is great, even in privatized and deregulated religious sectors. Besides, bricolage is a class- and gender-based practice. (ebd., S. 23)

Die Basis der Studie bildet ein kritischer Blick der Autorin auf das Konzept der bricolage-Religiosität, ein Terminus der zuerst von Claude Lévi-Strauss zur Beschreibung traditionaler Gesellschaften verwendet wurde. Der Gedanke hinter dem Begriff, der Assoziationen an das selbst Gemachte und Gebastelte weckt, ist, dass fehlende Stellen in den Mythen einer Gesellschaft durch Versatzstücke aus den jeweils aktuell verfügbaren Wissensbeständen gefüllt werden können. Der Soziologe Thomas Luckmann überträgt diesen Gedanken auf die Religiosität westlicher Gesellschaften, in denen religiöses Wissen zunehmend erodiert: „[B]ecause religious institutions lose their social control in the modern world, religion becomes a private matter, and hence individuals elaborate personally their beliefs and practices from diverse sources“ (ebd., S. 2). Altglas kritisiert dieses Verständnis von bricolage als „the making of eclectic and personal religiosities within modern

individualism“ (ebd., S. 3), gerade im Hinblick auf ihren Untersuchungsgegenstand, die Aneignung fremder, exotischer Traditionen durch Mitglieder westlicher Gesellschaften:

This book suggests that this understanding of bricolage with foreign religions largely overestimates its eclecticism, takes for granted the availability of religious resources, and misunderstands religious individualism. Overall, inflating the eclectic and personal nature of practices of bricolage has led to a neglect of their social and cultural logics. (ebd., S. 6)

Drei Aspekte ihrer Analyse sind auch für die Einordnung der bricolage-Argumentationsmuster meiner InterviewpartnerInnen hilfreich:

Herkunft und Umgebung: Erstens geschieht jegliche Konstruktionsarbeit nie im sozialisations- und traditionsfreien Raum. Die KonstrukteurInnen hängen an ihrer Herkunft – ihrer Prägung durch ihr Elternhaus, ihrer Ausbildung, ihrem beruflichen Werdegang (vgl. ebd., S. 6). Und sie sind an das Milieu, in dem sie sich aktuell bewegen, seine kulturellen Ressourcen und großen Erzählungen gebunden. Es macht also in der individuellen Zusammenstellung von Argumentationsmustern etwas aus, ob sich meine Interviewten als religiös relativ unbedarfte „cafeteria Catholics“ bezeichnen oder ob sie jahrzehntelang als Priester und Ordensmann in der Kirche gearbeitet haben. Und es macht einen Unterschied, ob sie sich hauptsächlich in einem Milieu bewegen, in dem säkulare Politikprofis, etwa von anderen Nichtregierungsorganisationen oder aus dem MitarbeiterInnenstab der politischen EntscheidungsträgerInnen, arbeiten oder ob sie in Kirchengemeinden Bildungsarbeit leisten. All diese Orte und Milieus stellen spezifische Ressourcen zur Verfügung, auf die die Interviewten oft unbewusst bei ihrer Konstruktion von Argumentationsmustern zurückgreifen. Und die Orte und Milieus bestimmen auch, wie die Interviewten diese Ressourcen nutzen.

Große Erzählungen: Zweitens stammen viele Versatzstücke aus großen und stellenweise immer noch als zusammenhängend erlebten Erzählungen. Wer ein solches Versatzstück verwendet, wird damit erstens bei denen, die mit der Erzählung vertraut sind, Assoziationen wecken und zweitens hat sie/er die Möglichkeit an der Erzählung zu partizipieren, sie weiterzuentwickeln. Als Beispiel kann die Rede von der Gastfreundschaft dienen: Wer darüber spricht, weckt Assoziationen

an die Geschichte des Juden- und Christentums und die zentrale Stellung der Gastfreundschaft darin. Und er entwickelt die Erzählung weiter, indem er sie durch die Verbindung mit der Forderung an einen „gastfreundlichen Staat“ von einer individuellen Forderung an Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft zu einer Forderung an das Gemeinwesen – mit den Kirchen als gestaltendem Teil davon – erweitert.² Wir befinden uns also nicht zwangsläufig in einer Zeit der Fragmentierung von ehemals kohärenten Wissensbeständen und des Todes der „großen Narrative“ (vgl. ebd., S. 4), sondern erleben gerade in der Politikarbeit eine Chance zur Weitererzählung.

Domestizierung: Drittens ist die Aneignung und Weiterentwicklung von Narrativen immer auch mit deren De- und Re-kontextualisierung verbunden. Altglas verhandelt dieses Problem unter dem Stichwort „domestication“ und meint damit, dass „through this process of domestication, objects, ideas, and practices are somewhat removed from their original cultural context“ (ebd., S. 15). Nach welchen Regeln diese Domestizierung funktioniert, welche Traditionsbestände sie bewahrt und welche sie unsichtbar macht, bestimmt der Ort beziehungsweise das Milieu in dem sich die Interviewten bewegen. Die Gefahr, die ursprünglich kritisch-prophetische Spitze mancher Narrative abzuschleifen, darf in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden.

4.2.2 Bricolage als „Sampling-Gesamtkunstwerk“

Angesichts der vielen Anspielungen auf große Erzählungen in den Interviews steht die Analyse kirchlicher Politikarbeit vor einem grundlegenden Problem. Einerseits können Theologie und Soziologie einige der Masternarrative aufdecken, an die die GesprächspartnerInnen angeschlossen haben könnten. Für den Bereich der undokumentierten Migration ist die theologische Einführung in die Themen Gastfreundschaft und Teilhabe am Beginn dieser Studie hilfreich, um den Reichtum der christlich-religiösen Ressourcen deutlich zu machen, auf den die Interviewten potentiell zurück-

²Dass das nicht unumstritten ist, zeigt der Widerspruch auf Ulrich Körtners Artikel in den *Zeitzeichen*, der die biblische Gastfreundschaft als individualethische Forderung und damit nicht übertragbar auf das gesellschaftspolitische Problem der europäischen Migrationspolitik darstellt (vgl. Körtner 2016; vgl. als Replik z.B. Jung 2016).

greifen können. Keine solche Einführung wird allerdings je vollständig die Traditionen abdecken, an die die Interviewten anschließen. Und noch etwas wird bei der Analyse deutlich: Es ist, abgesehen von einem biographischen Zugang in den Interviews, überhaupt nicht möglich, nachzuvollziehen, wie die Interviewten auf bestimmte Themen gestoßen sind, etwa durch die persönliche Verwurzelung in einer Glaubensstradition, das Lesen von Dokumenten der Bischofskonferenzen oder im Gespräch mit KollegInnen von Nichtregierungsorganisationen.

Statt also zu versuchen, die bricolage-Argumentation zu sezieren und für alle Versatzstücke Anschlussstellen an „große Narrative“ zu finden, soll hier zum Abschluss noch einmal ein Blick auf den Vorgang der bricolage geworfen werden, der es erlaubt, die Argumentations-Gebäude der Interviewten als „Gesamtkunstwerk“ zu betrachten. Wiederum wähle ich einen künstlerischen Zugang, nämlich den der Pop-Literatur. In seinem Buch *Populäre Musik und Pop-Literatur* vergleicht Markus Tillmann die Arbeitsweise von Pop-LiteratInnen mit den Techniken der modernen Musikproduktion und des DJing. Er konstatiert, dass die Technik des Remixens, Samplens, des immer wieder neu Zusammenstellens vorgefundener Fragmente aus der populären Kultur sowohl in der Literatur, als auch in der Musik stilbildend ist (vgl. Tillmann 2012, S. 15). Für das Verständnis der Arbeit der Interviewten ist das Vorgehen der Pop-Literaten, etwa Benjamin von Stuckard-Barre, Rainald Goetz, Thomas Meinecke oder Andreas Neumeister, in mehrerlei Hinsicht interessant:

Verweischarakter: Da ist zum ersten der Vorgang des Samplings, also des Herausgreifens von Versatzstücken aus der Musik oder der Populärkultur und die Rekombination unterschiedlicher Versatzstücke. Im Gegensatz zur Musik, wo das Sample seiner Herkunft beraubt, also dekontextualisiert wird, bleibt in der Popliteratur der Verweischarakter bestehen. Samplen in der Literatur löst Erinnerungen aus (vgl. ebd., S. 274f). Wenn sich beispielsweise Benjamin von Stuckard-Barre aus dem Repertoire der Popkultur bedient, erkennt ein nicht geringer Teil seiner LeserInnen die Herkunft der Versatzstücke und kann an sie anschließen. Ebenso ergeht es den HörerInnen in Politik, Kirche und Gesellschaft, wenn meine InterviewpartnerInnen von der „Amerikanischen Identität“, der „Würde des Menschen“ oder von einem „christlichen Menschenbild“ sprechen. Bewusst oder unbewusst schließen sie damit an die nationale Kultur, humanistische oder christliche

Werte an und ebenso bewusst oder unbewusst wecken sie damit Assoziationen.

Kunsthfertigkeit: Zum zweiten ist dieses Verweben von Zitaten eine Kunst. Tillmann macht auf den Wandel der Rolle des DJs vom Musik-Abspieler zum Entdecker, Sammler, Arrangeur und Künstler aufmerksam (vgl. ebd., S. 242; 248). Und er stellt das Handwerkliche des DJings in den Mittelpunkt, also die Kunstfertigkeit, Stücke zu mischen, ineinanderzuschneiden und Samples zu verweben (vgl. ebd., S. 244). Die DJane/der DJ ist es, die/der die Musik(-Fragmente) zusammenstellt, dem Mix eine eigene Handschrift verleiht und „der Musik eine innovative und überraschende Form“ (ebd., S. 251) gibt. Auch Pop-AutorInnen treten als Arrangeure auf:

Genau wie bei der Arbeit des DJs [...], entstehen auch beim Schreiben starke Selektionszwänge: [...] Hört es sich richtig an? Welche nicht beabsichtigten Bedeutungen schwingen noch mit? Sind die Übergänge zwischen den einzelnen Momentaufnahmen gelungen? (ebd., S. 242)

Gleiches gilt für meine InterviewpartnerInnen, ohne die es keine Auswahl und Neuzusammenstellung von Zitaten und Anspielungen gäbe. PolitikerarbeiterInnen sind deshalb keine anonymen Stichwort-Abspieler, sondern kreative AutorInnen.

Publikumsbezogenheit: Zum dritten macht Tillmann deutlich, dass sich die DJane/der DJ mit ihrem/seinem Mix stets auf das jeweilige Publikum einstellt, um einen „endlosen ‚flow‘ zu erzeugen“ (ebd., S. 242). Pop-LiteratInnen hingegen arbeiten nicht im direkten Publikumskontakt, sieht man von den performance-artigen Lesungen, etwa Stuckard-Barres, einmal ab, in denen der Autor vom Text abweicht, Kommentare und Anekdoten zum Besten gibt und mit dem Publikum interagiert (vgl. ebd., S. 283). Die interviewten PolitikerarbeiterInnen sind dagegen oft in Situationen, in denen sie vom „Text“ abweichen müssen und sich auf ihr Gegenüber einstellen. Ähnlich wie die DJane/der DJ aus ihrer/seiner Plattenkiste (vgl. ebd., S. 248), wählen sie aus einer Vielfalt von Argumenten je nach Situation und GesprächspartnerIn aus. Gerade deshalb kann eine Analyse der kirchlichen Stellungnahmen zum Thema Migration auch nur einen Teil der Politikarbeit, die sich ansonsten oft im direkten „improvisierten“ zwischenmenschlichen Kontakt abspielt, erfassen.

Mit diesem Blick auf die Pop-Literatur sei nicht gesagt, dass kirchliche PolitikerInnen Diskjockeys gleichen oder ihre Stellungnahmen Anleihen bei der Pop-Literatur nehmen. Vielmehr hilft Pop als Analysekategorie zu verstehen, weshalb die Arbeit der Interviewten von einer Vielfalt der Themen und Strategien geprägt ist, weshalb die Argumente zur Debatte um die undokumentierte Migration sich je nach Kontext wandeln und weshalb die PolitikerInnen als zwischen den vielfältigen Argumentationsmustern Auswählende eine wichtige Rolle spielen. PolitikerInnen wie Pop-LiteratInnen bewegen sich schließlich in einer Welt, die von einer Fülle von Weltdeutungen und Sinnangeboten gekennzeichnet ist und die sich einer monolithischen Beschreibung verweigert, wie Tillmann im Rückgriff auf Niklas Luhmann schreibt. Wer die moderne Gesellschaft erfassen möchte, muss wie die Pop-Literatur verstehen, dass „die moderne Gesellschaft und, von ihr aus gesehen, die Welt nur noch polykontextural beschrieben werden kann“ (ebd., S. 256).

4.3 Der connected critic

Ob bricoleur oder DJane/DJ, die oben stehende Einordnung macht deutlich, dass die Person der Politikerin/des Politikers eine zentrale Rolle spielt. Eine noch präzisere Kontur gewinnt sie im Anschluss an den von Michael Walzer eingeführten, und von Kristin Heyer im Rahmen der katholischen Politikarbeit referenzierten, *connected critic*. Dieser „eingebundene Kritiker“ kann an den gesellschaftlichen und politischen Diskurs anschließen und ihn gleichzeitig weiterentwickeln, indem er neue argumentative Ressourcen einbringt: Heyer spricht im Anschluss an Martin Marty von „themes of prophecy [. . .]; combating apathy; providing a voice for the voiceless“ (Heyer 2006, S. 13). In der Darstellung Walzers, aber auch Heyers, ist der *connected critic* eine charismatische, prophetische Einzelperson. Ob so heute noch Politikarbeit funktioniert und wie wir PolitikerInnen heute verstehen können, soll mit einem Blick auf zwei Protagonisten aus der Geschichte katholischer und evangelischer (amts-)kirchlicher Interessenvertretung in Deutschland und den USA geklärt werden. Ihre Biographien rufen nicht nur die (ehemals) enge Verbindung von Kirche und Politik in Erinnerung, sie machen auch deutlich, dass es zur Etablierung eines Vertrauensverhältnisses zwischen PolitikerInnen und KirchenvertreterInnen einzelner starker Persönlichkeiten bedurfte. An ihnen kann sich eine

Theologie kirchlicher Interessenvertretung, die im Sinne der Leutetheologie die ProtagonistInnen ins Zentrum ihrer Reflexion stellt, abarbeiten.

4.3.1 Wilhelm Böhler als „Gesicht der Kirche“ in der jungen BRD

Als Joseph Frings, Erzbischof von Köln, im Juni 1950 Wilhelm Böhler mit der Einrichtung einer katholischen Verbindungsstelle in Bonn beauftragt, steht die Bundesrepublik noch ganz am Anfang ihrer Geschichte. Nach den Beratungen des Parlamentarischen Rates zum Grundgesetz ist die Regierung Konrad Adenauers nun in ihrem ersten Amtsjahr im geteilten Nachkriegsdeutschland. Es ist daher bezeichnend für das Engagement der beiden großen Kirchen, dass sowohl der *Rat der EKD* als auch die Bischofskonferenz schon im Jahr nach der Wahl ein Büro in der Bundeshauptstadt einrichteten. Dabei ging es den Kirchen von Beginn an nicht allein darum, die eigenen Interessen gegenüber Parlament und Regierung zu artikulieren, auch wenn dies von Anfang an zu den wesentlichen Aufgaben des *Kommissariats der deutschen Bischöfe* und des *Büros des Bevollmächtigten des Rates der evangelischen Kirche* in Bonn gehörte. Gerade für Böhler, der 1891 geboren als Katholik im Rheinland erst die Nachwehen des Kulturkampfes und später die NS-Zeit erlebt hatte (vgl. Buchna 2014, S. 77f), war die Aufgabe der Kirchen stets, die politisch Verantwortlichen an das sittliche – christliche – Grundgerüst ihres Handelns zu erinnern:

Deutschland muß bereit sein, mit den anderen Völkern zusammen die Weltprobleme zu lösen und an der Wohlfahrt der Welt zu arbeiten. Dazu ist es aber notwendig, daß die sittlichen Grundsätze des Christentums die Grundlage für die Zusammenarbeit werden. Dieselben Grundsätze, die auch für den inneren staatlichen Aufbau unseres Volkes von so großer Bedeutung sind. [...] Es wird eine Aufgabe des katholischen Christen bleiben müssen, gerade für diese Grundsätze einzutreten und zu sorgen, daß sie beachtet werden. (Böhler 1965, S. 161f)

Neben der Pflege kirchlicher Interessen und der Sorge um das Gemeinwohl – im mahnenden sich Einschalten in die aktuellen politischen Diskurse – ruht das kirchliche Engagement in Bonn noch auf einer dritten Säule. Hermann

Kunst, der als Bevollmächtigter des Rates der EKD Böhlers Amtsbruder auf evangelischer Seite war, schreibt über seine Aufgabe in Worten, die auch auf das Wirken des Priesters Wilhelm Böhler zutreffen:

[W]enn es sich allein darum gehandelt hätte, den Rat [der EKD; C.H.] und die Bundesregierung zu informieren, Verhandlungen zu führen über die Dinge, die Staat und Kirche gemeinsam angehen, hätte ich mit Sicherheit keine Stunde daran gedacht dieses Amt anzunehmen. Meine Meinung war: Menschen, die solche Entscheidungen zu treffen haben wie Abgeordnete und Regierungsmitglieder, brauchen einen Pastor neben sich, mit dem sie sprechen und dessen Rat sie einholen können, dem sie die Frage stellen können: Wie sieht es für einen Christen aus, was wir hier vorhaben? Denken Sie einmal an die Tragweite mancher Entscheidungen. (Kunst und Krauss 1989, S. 39)

Böhler erwies sich für diese anspruchsvolle Aufgabe als eine gute Wahl. Er war als Priester aus dem Rheinland eng im katholischen Milieu verwurzelt und gleichzeitig ein guter Kommunikator, der es nicht zuletzt ob seines „rheinisch-frohsinnigen Naturell[s]“ (Buchna 2014, S. 84) verstand, mit vielen Abgeordneten, besonders aus der CDU-Regierung, ein enges Verhältnis zu pflegen. Der *Wilhelm-Böhler-Klub* in Bonn war schon bald sinnbildlich für das enge Netz an persönlichen Kontakten, die der Prälat pflegte. Mit seinem Tod im Jahr 1958 stellte sich für die katholische Kirche die Frage, wie das „Ein-Mann-Unternehmen Böhler“ (Ganslmeier 2010, S. 15) zu verstetigen wäre. Die Bischöfe antworteten darauf nicht nur mit dem Erhalt des Katholischen Büros in der Bundeshauptstadt, zuerst in Bonn und ab dem Jahr 2000 in Berlin, sondern auch, indem sie immer wieder nach außen kommunikative und gleichzeitig nach innen durch ihr Priestersein kirchlich verwurzelte Persönlichkeiten als Leiter des Büros einsetzten. Unterstützt durch juristische und theologische MitarbeiterInnen im Büro und im Sekretariat der Bischofskonferenz sind sie es, die den Bischöfen und mit ihnen der Amtskirche heute in der Politik ein Gesicht geben. Allerdings haben sich die Zeiten stark gewandelt. Das Katholische Büro liegt heute nicht mehr in der Stadt am Rhein und auch die Debatten im Parlament sind nicht mehr vom Ost-West Konflikt oder der Wiederaufrüstung geprägt. In Berlin treffen die Leiter des katholischen, wie auch des evangelischen Büros auf eine wiedervereinigte Bundesrepublik inmitten einer sich stetig wandelnden und global vernetzten Welt. Was es in diesem Kontext heißt, christliche Werte in die Politik zu tragen und dort als Person zu verkörpern, macht ein Blick in die Vereinigten Staaten deutlich.

4.3.2 Bryan Hehir und das Verhältnis von Kirche und politischer Welt

Bryan Hehir war von 1972 bis 1992 Policy Advisor für die US-Bischöfe und erlebte in dieser Zeit das Ende des Vietnamkriegs, des Kalten Kriegs sowie wirtschaftliche und soziale Umbrüche in den Vereinigten Staaten und Lateinamerika. Seine Expertise beeinflusste wesentlich die sozial- und wirtschaftspolitischen Stellungnahmen der Bischofskonferenz, ihre Haltung zu Freihandel, militärischer Intervention, aber auch zum Schwangerschaftsabbruch. Aufgrund seiner weitreichenden Arbeit nennt Kristin Heyer Reverend Hehir einen der einflussreichsten Akteure in der jüngsten Geschichte des amerikanischen Katholizismus (vgl. Heyer 2006, S. 60). Für Bryan Hehir war seine Arbeit stets im Schnittpunkt zwischen Kirche, Politik und akademischer Reflexion angesiedelt „because he wanted to study politics and diplomacy even before he was sure about theology or the priesthood“ (ebd., S. 61). Obwohl sich seine Stellung als Berater wesentlich von der eines Prälaten Böhler beziehungsweise Paul Bocklets, der zu Hehirs Zeit das Katholische Büro in Bonn leitet, unterscheidet, verbindet auch Hehir seine Verortung innerhalb der Kirche – nicht nur durch sein Priestersein, sondern vor allem durch sein Selbstverständnis von Politkarbeit als Fortführung des liturgischen und sakramentalen Dienstes der Kirche (vgl. ebd., S. 64) – mit einem starken sozialpolitischen Interesse und einem großen Verständnis für die politischen Akteure. Mit ihnen soll die Kirche nicht nur auf Augenhöhe sprechen, sie kann auch von ihnen lernen (vgl. ebd., S. 68). Auch gleicht Hehir Böhler und Bocklet in seiner einzigartigen Persönlichkeit und seinem Netz von engen Kontakten. In seinem Portrait Bryan Hehirs schreibt William Gould

Hehir came to enjoy a unique status at the USCC [= dem politischen Arm der US-Bischofskonferenz]; quite simply, he was in a class by himself. For within the conference he was such a trusted and respected figure [...]. And of course his growing recognition and prestige (though unsought) in the larger world served only to add to his stature within the conference. Consequently, he was able to play a substantial, decisive, even architectonic role in shaping the hierarchy's public policy agenda from the late 1970s through the 1980s. [...] [H]e was able to exercise so much influence because, to a very large extent, he provided the intellectual framework [...]. After extensive exposure to Hehir's policy framework, the bishops came increasingly to embrace it as their own [...]. In addition, he was able to wield considerable influence because of his ability to work effectively with people of different points of view and to gain the trust

and confidence even of bishops who disagreed with him on some issues.
(Gould 2001, S. 207)

Hehirs Stärke war vor allem seine Analyse der gesellschaftlichen Situation in den Vereinigten Staaten und der Rolle der Kirche darin. Zwei Jahre vor seinem Ausscheiden als Berater der Bischofskonferenz schreibt er über die *Responsibilities and Temptations of Power* in der Politik und der kirchlichen Interessenvertretung und konstatiert, dass die 1980er Jahre einen Höhepunkt in der Zusammenarbeit, Hehir spricht von „entanglement“ (Hehir 1990, S. 79), zwischen Kirche und Staat markierten:

From civil rights and domestic policy in the 1960s to human rights and foreign policy in the 1970s, from the Vietnam debate of the 1970s to the nuclear debate of the 1980s, from abortion to euthanasia, the policy process has been penetrated by normative considerations. (ebd., S. 79)

Wenn die Kirche in diesen Debatten präsent sein wolle, müsse sie, so Hehir, auf zwei Entwicklungen antworten. Zum ersten müsse sie sich dem rasanten Tempo des sozialen und technologischen Wandels und den damit einhergehenden ethischen Fragen stellen (vgl. ebd., S. 79). Zum zweiten müsse sie auf die Herausforderungen der Globalisierung, der wachsenden „interdependence of political and economic life across national boundaries“ (ebd., S. 81), antworten. Hehir beschließt seine Ausführungen, indem er drei Eigenschaften kirchlicher Politikarbeit aufzählt. Die ersten beiden erinnern an die Anforderungen an die moderne Prophetin/den modernen Propheten, die uns schon im Abschnitt zur Prophetie und zum connected critic begegnet sind:

Technical competency: Hehir spricht von technical competency als der Fähigkeit nicht nur ethische Prinzipien zu artikulieren, sondern auch die Zahlen, Daten und Fakten zu den anstehenden Entscheidungen wahrzunehmen und zu berücksichtigen (vgl. ebd., S. 82).

Civil intellegibility: Civil intellegibility bedeutet dem gegenüber, religiöse Argumente so in die Debatte zu stellen, dass eine säkulare Öffentlichkeit diese „on its own terms“ (ebd., S. 82) evaluieren, akzeptieren oder zurückweisen kann.

Political courtesy: Was Hehirs Ausführungen allerdings heraushebt, ist die dritte Eigenschaft, die, folgt man seiner Biographie, auch ihn und seine Arbeit auszeichnete: Hehir spricht von political courtesy als

notwendiger Voraussetzung für das Engagement in der Demokratie. Politische Höflichkeit ist für ihn „a matter of style, but style in a pluralistic democracy is essentially important“ (ebd., S. 82). Die/der PolitikerarbeiterIn muss einen grundsätzlichen Respekt für ihr/sein politisches Gegenüber aufbringen, muss willens sein, die Argumente der Anderen gewissenhaft zu prüfen, statt die Redlichkeit ihrer Motive in Frage zu stellen und sie/er muss die eigenen Aussagen in einer präzisen Sprache artikulieren, immer mit Rücksicht auf die jeweiligen HörerInnen (vgl. ebd., S. 82f).

4.3.3 Kirchliche PolitikerarbeiterInnen heute

Wilhelm Böhler und Bryan Hehir waren zu ihrer Zeit exponierte Vertreter der katholischen Kirche in der Politik. Allerdings sollen ihre Biographien nicht zu dem Schluss verleiten, kirchliche Politikarbeit heute müsse einen bestimmten Typus des katholischen Lobbyisten nachahmen. Stattdessen soll hier eine Vielfalt der Herangehensweisen im Vordergrund stehen. Statt eines einzigen Persönlichkeitsmodells möchte ich im Folgenden vier Typen kirchlicher Politikarbeit vorstellen. Sie entstanden auf Basis meiner Erfahrungen aus den Interviews. Die Typen stellen, gerade auch ob ihrer Holzschnittartigkeit, die Vielfalt kirchlichen Lobbyings vor Augen.

Autonome BasisarbeiterInnen: Einige der Interviewten sind seit langer Zeit stark auf der lokalen Ebene, vor Ort engagiert. Sie kennen die betroffenen MigrantInnen, aber auch BürgerInnen, Kirchenglieder und am Thema Interessierte. Sie bieten Hilfe für Betroffene an, initiieren aber auch Informationsveranstaltungen oder Protestmärsche. Sie zeichnen sich durch eine engagierte Sprache und einen „sense of mission“ aus: Sie wollen eine konkrete Veränderung von unten her bewegen. Einige der Interviewten sind seit Jahren in unterschiedlichen Kontexten politisch aktiv, sei es in der Friedensbewegung oder in den Basisgemeinden der Befreiungstheologie. Andere haben eine langjährige sozialarbeiterische Erfahrung. Alle zeichnet darüber hinaus eine große Freiheit im Argumentieren aus. Man gewinnt das Gefühl, die Interviewten wollen ein hohes Maß an individueller Autonomie wahren, in der Gestaltung ihrer Arbeit innerhalb der jeweiligen Organisation und in ihrer Bewertung des Themas Migration.

Analytische JuristInnen: Manche der Interviewten eint ihre Profession: Sie haben ein rechtswissenschaftliches Studium, das es ihnen erlaubt, die Migrationsthematik aus dem Blickwinkel des Rechts zu betrachten und in den Interviews qualifiziert über die Arbeit am Gesetzestext zu berichten. Dieser Hintergrund prägt auch ihr Rollenbild als AnalystIn des aktuellen Zustandes. Allerdings eint diese Interviewten auch, dass sie vom Gesetzestext abstrahieren und die Logiken hinter dem Handeln des Gesetzgebers aufdecken. So kommt beispielsweise die Rolle des Nationalstaats und dessen Garantie für die Sicherheit der Grenzen, die auch eine Steuerung der Zuwanderung einschließt, zur Sprache. Insgesamt sind Sprache und Argumente eher zurückhaltend. Es stellt sich der Eindruck ein, dass die Interviewten eine eher abstrakte und analytische Herangehensweise an das Thema haben, die vor allem auf der Auseinandersetzung mit dem Gesetzestext und dem Kontakt mit juristisch geschulten GesprächspartnerInnen in der Politik basiert.

Bewahrende TheologInnen: Alle Interviewten sprechen über Bibel, Kirche und den Glauben, spätestens bei der Frage nach den Argumenten. Allerdings gehen nur wenige GesprächspartnerInnen ins Detail. Manche eint darüber hinaus vor allem ihre theologische Ausbildung. Diese bedingt nicht nur eine Kenntnis der theologischen Argumente zum Thema, sondern darüber hinaus eine von der Tagespolitik und vom Gesetzestext bewusst herausgenommene Perspektive. So kritisieren die TheologInnen die stark vereinfachten Argumentationsmuster, verstehen aber auch, weshalb sich die Kirche ihrer bedienen muss, um Gehör zu finden. Ihre Rolle sehen sie daher auch als Wahrer des theologischen, prophetischen, kirchlich-christlichen Gehalts in den Aussagen und im politischen Handeln der Kirche.

Diplomatische Führungspersonen: Einigen meiner Gesprächspartner kommt innerhalb ihrer Organisation eine besondere Rolle als Leiter, beziehungsweise einer Abteilung Vorstehender zu. Diese Politikarbeiter (es handelt sich bei den Interviewten ausschließlich um Männer) nehmen nicht nur Führungsverantwortung gegenüber ihren MitarbeiterInnen wahr, sondern sind auch in der Öffentlichkeit und der Politik besonders sichtbar. Die Gespräche mit ihnen sind vor allem durch eine Zurückhaltung in den Formulierungen und eine geübte

Art des Redens und Argumentierens geprägt. Ihre Rolle ist damit die eines erfahrenen Diplomaten, der für gute Zusammenarbeit nach allen Seiten und ein konsistentes Erscheinungsbild nach außen sorgt. Man gewinnt den Eindruck, den Gesprächspartnern sei aufgrund ihrer langjährigen Erfahrung im Gespräch mit der Öffentlichkeit, mit PolitikerInnen und mit, zuweilen kritischen, JournalistInnen keine Frage fremd, als bewegten sie sich auf sicherem Terrain. Deshalb können diese Interviewten dem Fragesteller auch eine prägnante Übersicht über die offizielle Politikarbeit liefern. Diese professionelle Fassade durchbrechen sie nur stellenweise, etwa wenn sie anekdotenhaft, auf der Basis enger persönlicher Kontakte, von ihren Erlebnissen aus der nicht immer einfachen Zusammenarbeit mit Bischöfen und PolitikerInnen berichten.

Betrachtet man diese kurzen Typologien fällt auf, dass sich erst im Zusammenwirken unterschiedlicher Typen und Charaktere, gewissermaßen als polyphoner Chor, die Stimme der Kirche in der Politik artikuliert. Gerade diese Diversität in der Auswahl ihres Personals macht eine wesentliche Stärke der kirchlichen Politikarbeit aus. Wie es bei der Vielzahl der Geschichten von Einzelfällen und der Synthese von unterschiedlichen Argumentationsmustern bereits deutlich wurde, lässt sich Politikarbeit nur in einer im Wortsinn „katholischen“ Vielfalt betreiben, die unter dem Dach eines gemeinsamen Bezugs auf das caritative Engagement der Kirche und auf die verbindenden christlichen Grundhaltungen gegenüber der/dem Fremden zusammenkommt.

5 Abschluss und Ausblick: Handlungsvorschläge für die Politikarbeit und die Zukunft einer Öffentlichen Theologie



Abbildung 5.1: *Grenzübergang für Güterzüge zwischen Mexiko und den USA in Nogales.
Foto: Christian Henkel.*

Die vorliegende Studie begann mit einer Einführung in die Öffentliche Theologie als Kontext der kirchlichen Politikarbeit. Darin zeigte sich, dass die Kirche als Akteur in Politik und Öffentlichkeit gerade in gesellschaftlichen Krisen eine wichtige kritische und konstruktive Rolle im politischen Prozess spielen kann. Es wurde aber auch deutlich, dass kirchliche Akteure parteilich und klar in ihrer Grundausrichtung sein müssen. Ich möchte im Folgenden zeigen, wie die Ergebnisse der Arbeit das Verständnis einer Öffentlichen Theologie vor den gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen erweitern können. Damit verbinden sich auch, gespeist aus der best-practice der InterviewpartnerInnen, Empfehlungen an die kirchlichen Akteure in der Migrationspolitik und in anderen Politikbereichen.

Ein politisches Esperanto und eine Kriteriologie im Dialog

Mit der bricolage-Haftigkeit der Argumentationsmuster zeigt die Politikarbeit der Kirche, dass sie sich in der täglichen Arbeit nicht auf ein Nebeneinander von Rekursen auf die Glaubensstradition auf der einen und Appellen an die öffentliche Vernunft auf der anderen Seite reduzieren lässt. Das in der Einleitung benannte Konzept der Zweisprachigkeit ließe sich auf dieser Basis erweitern, indem von einer ganz eigenen Sprache für den öffentlichen Diskurs gesprochen wird. Dieses Esperanto – eine geplante Sprache, die keine Muttersprache ist, aber von vielen SprecherInnen erlernt werden kann – verwebt säkulare und religiöse Argumente. In ihrer Untersuchung zur Medienarbeit der Kirchen zeigen Judith Könemann, Anna-Maria Meuth, Christiane Frantz und Max Schulte eine ähnliche Tendenz auf, nämlich dass sich die Argumentationen kirchlicher Akteure

durch eine hohe Kombination von säkularer (beziehungsweise religiös hinterlegter, aber für Personen, die die Semantik nicht beherrschen, nicht erkennbarer religiöser Gehalte) und explizit religiöser Argumentationen¹ [sic!] auszeichnen (Könemann 2015, S. 26).

Von kirchlichen Akteuren verlangt diese Pluralität zunächst Orientierung und Ordnung. Es gilt, die Vielfalt der Argumente und die Vielfalt der Kontexte in denen sie gemacht werden wahrzunehmen. Dies kann nur in einem Gespräch mit den in der Öffentlichkeits- und Politikarbeit Tätigen geschehen, das über die strategische Planung (und Vereinheitlichung) von Kommunikation hinausreicht und auf einer Meta-Ebene nach Erfahrungen mit gelungener Argumentation und gelungenem Geschichtenerzählen im politischen und öffentlichen Diskurs fragt. Eine Jahrestagung kirchlicher PolitikerInnen aus unterschiedlichen Arbeitskontexten kann den Raum für ein solches Gespräch eröffnen. Dabei sollten sowohl erfolgreiche Kommunikationsstrategien, als auch die Frage im Mittelpunkt stehen, wie prophetisch und professionell sich die MitarbeiterInnen zwischen Kirche und Politik positionieren wollen.

Ein solches Einordnen der Argumente kirchlicher PolitikerInnen wirft zwangsläufig die Frage nach einer Kriteriologie auf. Anstatt aber

¹Eine weitere Beobachtung aus der zitierten Studie schließt daran an. Der Bezug auf das Religiöse werde, so schreibt Judith Könemann, weniger „über eine explizite religiöse Begründung“ (Könemann 2015, S. 26), als vielmehr durch „religiöse Marker“ (ebd., S. 26), zum Beispiel Rollenbezeichnungen („wir als Bischöfe“ oder „wir als Christen“ (ebd., S. 26)) hergestellt. Dies fügt sich an die im Auswertungskapitel beschriebene Strategie des Verweises auf kirchliche Autoritäten an.

zum Abschluss dieser Studie einen apriori festgelegten Kriterienkatalog zu präsentieren, soll vielmehr ein kriteriologischer Dialog zwischen Theorie und Praxis vorgeschlagen werden. Eine Seite dieses Dialogs ist eine sozialetische Positionsbestimmung – in der vorliegenden Studie die Forderung nach wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und kultureller Teilhabe. Die andere Seite des Dialogs bildet die Praxiserfahrung aus den Aushandlungsprozessen solcher Teilhabeoptionen – in dieser Studie die identifizierten Themen und Strategien der interviewten PolitikerInnen. Man könnte sich den Dialog zwischen beiden Seiten als Zusammenarbeit in einem dem „design thinking“ ähnlichen Prozess vorstellen mit politischen PraktikerInnen auf der einen und sozialetischen TheoretikerInnen auf der anderen Seite. Vorbild für einen solchen Dialogprozess könnte der action-reflection-Zyklus sein, den Susanna Snyder in ihrer Studie *Asylum Seeking, Migration and Church* zur Praxiserfahrung mit Asylsuchenden in England nutzt:

The cycle begins with „Current Praxis“ [Experience], which involves identifying the situation and outlining what appears to be going on in a prereflective way. This leads onto the second step, namely „Cultural/Contextual analysis“ [Exploration] or the „excavation of the complex matrix of meanings“ within the situation. Insights from social scientific and other nontheological disciplines are used. The third step is critical „Theological“ reflection [Reflection], which is the attempt to understand the situation and church practices from the perspective of critical faithfulness in the light of scripture and tradition. The fourth and final stage is to formulate and enact „Revised Practice“ [Action] [...]. This four-part cycle is repeated endlessly, forming an ongoing spiral. (Snyder 2012, S. 18f)

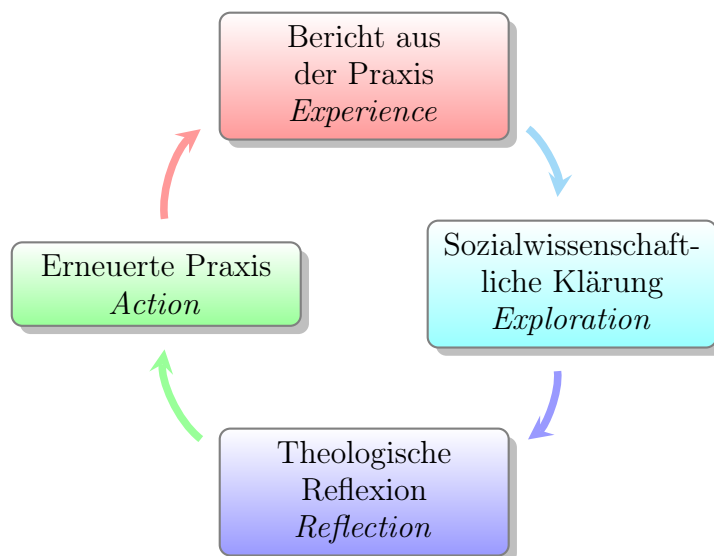


Abbildung 5.2: Der action-reflection cycle auf Basis von Snyder 2012, S. 18.

Seelsorge und Kommunikation angesichts politischer Kompromisslösungen

Eine Öffentliche Theologie lebt, wie die Einleitung anführt, von ihren konstruktiven und kritischen Lösungsvorschlägen, wenn sich ihre Akteure in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen. Dies wird in der vorliegenden Studie am Beispiel der Politikprofis besonders augenfällig. Sie sind stets sowohl KritikerInnen, manche sogar ausgesprochen explizit in der prophetischen Tradition, als auch Mitwirkende am politischen Geschehen. Als solche müssen sie sich notwendigerweise auch in die Niederungen des Aushandelns und des Kompromisses begeben. Gerade hier ist es wichtig wahrzunehmen, dass die meisten GesprächspartnerInnen dem Politikbetrieb grundsätzlich offen und positiv gegenüber stehen, ja sich selbst als Teil des politischen Prozesses begreifen. Das schließt auch das Lernen von der Politik ein.

Kirchliche Politikarbeit wird also stets einen Balanceakt zwischen Kritik und Teilnahme am politischen Entscheidungsprozess sein. Damit wirft sie die grundlegende Frage auf, wie kirchliche Akteure damit umgehen, am Ende dieses Prozesses Entscheidungen mitzutragen, die immer vorläufig und revisionsbedürftig sind, im schlimmsten Fall sogar für die Betroffenen Leid verursachen. Das fordert zum einen, sich in der Kommunikation einer unbeteiligten und moralisierenden Außenperspektive zu enthalten und als Teil des politischen Prozesses in Solidarität mit den EntscheidungsträgerInnen zu stehen. Und es schließt auch die Seelsorge für PolitikerInnen ein,

die sich immer komplexeren und potentiell Leid verursachenden Entscheidungen gegenüber sehen. Der oben genannte Hermann Kunst, der erste Bevollmächtigte des Rates der EKD in Bonn, hat diese pastorale Aufgabe bereits treffend umschrieben: „Menschen, die solche Entscheidungen zu treffen haben wie Abgeordnete und Regierungsmitglieder, brauchen einen Pastor neben sich“ (Kunst und Krauss 1989, S. 39). Eine solche seelsorgliche Funktion wäre dann auch durch eine externe Supervision zu begleiten.

Teil des politischen Prozesses zu sein, bedeutet aber auch, innerhalb der Kirche und gegenüber der Öffentlichkeit die eigene Beteiligung an den Entscheidungsprozessen transparent zu machen und darüber hinaus Interessierte zur Mitarbeit einzuladen. Nur wenn sie Transparenz und Beteiligung herstellen, können kirchliche Akteure glaubwürdig aus der Mitte ihrer Glaubensgemeinschaft und der Mitte der Gesellschaft sprechen. Für die kirchlichen Verbindungsstellen und ihre Akteure bedeutet dies, dass sie sich nicht nur gegenüber den VertreterInnen der Medien öffnen müssen, um die Öffentlichkeit zu erreichen. Es wäre auch wichtig, immer wieder direkt in die Kirchengemeinden hinein zu sprechen. Ein Weg, dies zu tun, sind die sozialen Netzwerke. Die MitarbeiterInnen der US-Bischöfskonferenz nutzen diese bereits, nicht nur als zusätzlichen Nachrichtenkanal, sondern auch für einen echten Dialog mit den am Thema Interessierten. Gerade in einer Zeit, in der politische Meinungsbildung stark über die sozialen Medien geschieht und in der die meisten Akteure auf solchen Plattformen auf Lautstärke und plakative Schlussfolgerungen setzen, ist es wichtig, einen moderaten, ausgleichenden, Gräben überbrückenden Akteur im Konzert der sozialen Medien zu haben. Umgekehrt sind die sozialen Medien auch Lernort für die Kirche.

Anwaltschaftlichkeit als Lernen voneinander

In der Tradition der Politischen Theologie können sich Öffentliche TheologInnen mit gutem Recht als Anwälte der Armen und Marginalisierten verstehen. Wie die Ausführungen zum Geschichtenerzählen allerdings zeigen, muss diese Anwaltschaftlichkeit auf Augenhöhe stattfinden und darauf ausgerichtet sein, diejenigen, über die gesprochen wird, als komplexe und handlungsfähige Personen zu porträtieren. Gerade eine Öffentliche Theologie, die sich aus der praktischen Arbeit mit den Betroffenen speist, muss sich des Vertrauens, das ihr durch die Betroffenen entgegengebracht wird, stets bewusst sein.

Kirchliche Akteure in der Politikarbeit können auf eine breite Wissensbasis kirchlicher oder kirchennaher Organisationen zurückgreifen. Das Gespräch mit den PraktikerInnen darf sich aber nicht nur um Fallzahlen drehen, sondern muss auch sensibel für die Begegnungen mit einzelnen Betroffenen sein. An ihnen zeigen sich nicht nur die Konsequenzen politischer Entscheidungen, sie müssen auch insofern respektiert werden, als dass sie eine eigene Stimme in der anwaltschaftlichen Interessenvertretung bekommen. Dass dafür auch in bischöflichen Dokumenten Raum ist, beweisen eindrucksvoll die narrativen Passagen des migrationspolitischen Dokuments der US-Bischöfe, *Strangers No Longer*. Nachdem der Text auf die signifikant gesunkenen legalen Einreisemöglichkeiten und die schwierige wirtschaftliche Situation in Lateinamerika eingegangen war, folgt eine Passage, die die individuellen menschlichen Konsequenzen dieser Politik aufzeigt:

„Come and Look at My Brother in His Coffin“

Jose Luis Hernandez Aguirre tried desperately to find work in the maquiladora plants near Mexicali but was unable to do so. With a wife and two children, ages one and seven, Jose needed to find a job that would put food on the table. A smuggler told him of the high-paying jobs across the border and offered, for \$1,000, to take him there. Joined by his brother Jaime and several others, the group headed for the United States with hope. After one day, brother Jaime called and reported to the family and Jose's sister, Sonia, that Jose was lost. Jaime could not make the trek in the desert, but Jose wanted to continue on the journey. He had to find a job for his family. Four days later, Jose's body was found in the desert. His sister Sonia borrowed a truck to retrieve Jose's remains. Upon her return, she encountered another group of migrants heading to the United States. „Why do you want to risk your lives like this?“ she implored. „Come and look at my brother in his coffin“. („Strangers No Longer“, Nr. 87)

Wichtig für die Praxis kirchlicher Interessenvertretung ist es, dass solche Texte nur in einem Dialog mit den Betroffenen entstehen können. Dazu müssen geeignete Foren geschaffen werden, in denen so viel gegenseitiges Vertrauen besteht, dass die von einer gesetzlichen Regelung Betroffenen den kirchlichen Akteuren einen Einblick in ihre Lebenswelt gewähren. Dieser vertrauensvolle Dialog muss mit allen Betroffenen geführt werden – bei dem hier untersuchten Thema also nicht nur mit den undokumentierten EinwanderInnen, sondern auch mit den LandwirtInnen in der Grenzregion, den ArbeitgeberInnen, die Undokumentierte einstellen, oder den GrenzpolizistInnen, die Abschiebungen durchführen müssen.

Die PolitikerarbeiterIn als ÖffentlicheR TheologIn

Die Öffentliche Theologie nahm ihren Anfang bei der Beschreibung des Handelns einzelner prominenter VertreterInnen. Wie die vorliegende Studie zeigt, wird ein Fokus nur auf die höchsten kirchlichen AmtsträgerInnen oder die LeiterInnen kirchlicher Büros der Vielfalt innerhalb einer Kirche nicht gerecht. Öffentliche Theologie wird in meinem Forschungsfeld vielmehr durch jede einzelne Politikerarbeiterin/jeden einzelnen Politikerarbeiter betrieben. Diese Vielfalt, so zeigt die Untersuchung, gleitet nicht in die Beliebigkeit und Unklarheit ab, sondern ergänzt und erweitert die offiziellen Positionierungen durch die Bischofskonferenzen.

Kirchenleitungen müssen diese Vielstimmigkeit bewahren, beispielsweise durch eine kreative Personalpolitik und die Förderung von Austausch und Weiterbildung der im Politikbereich Beschäftigten. Hier ist aber auch die Theologie gefordert. Deren erste Aufgabe ist es, einen Raum zu schaffen, in dem sich die in Politik- und Öffentlichkeitsarbeit Tätigen weiterentwickeln können. Dazu muss die Theologie immer wieder die Freiheit des Denkens und die Vielfalt der Möglichkeiten aufzeigen. Eine Kultivierung der Vielfalt bedeutet aber auch, dass PolitikerarbeiterInnen als kreative Mit-KonstrukteurInnen wahrgenommen werden, aus deren Anregungen neue Sichten auf altbekannte Themen erwachsen, aus deren Strategien neue Konzepte für die Rolle der Kirche in der Öffentlichkeit entstehen und aus deren Argumentationsmustern neue Argumente in die theologische Reflexion eingetragen werden. Eine Öffentliche Theologie sammelt und ordnet hier. Sie kann darüber hinaus aber auch Werbung für gute Ideen machen, interessante Denkansätze ins Licht der Öffentlichkeit rücken und zur Diskussion stellen und nicht zuletzt die Biographien der PolitikerarbeiterInnen würdigen.

Leben mit Ambiguität

Kirchliche Interessenvertretung für Undokumentierte stellt immer wieder neu die Frage nach der offenen Gesellschaft, ihrer Reichweite und ihren Grundwerten. Sie tut dies nicht desinteressiert und aus der Außenperspektive, sondern als engagierter Teil des gesellschaftlichen und politischen Diskurses. Gerade deshalb liefert die Beschäftigung mit dieser Studie keine klaren Handlungsaufforderungen oder gar Lösungen – weder für die Einwanderungspolitik noch für das Verhältnis von Kirche und Staat. Stattdessen

zeigt sie die Vielfalt und die Ambiguitäten auf, die ein solches Engagement mit sich bringt. Dies ist aber ganz im Sinne einer Öffentlichen Theologie:

We know that only God is an unambiguous object of loyalty and trust. We also know that both church and world are as ambiguous in actuality as the internal conflicts in the „foul rag and bone shop of the heart.“ To live with that ambiguity is incumbent upon every Christian. To try to think honestly, critically and clearly in relationship to it is incumbent upon every theologian. (Tracy 1981, o.S.)

Ich wäre sogar noch vorsichtiger, als es David Tracy ist: Als TheologInnen vertrauen wir darauf, dass Gott sich gegenüber dieser Welt als vertrauenswürdig erweist. Gerade deshalb können wir in den Ambiguitäten, Uneindeutigkeiten und (schmerzhaften) Kompromissen der Welt Wertvolles für unsere Theologie finden.

Ein theologisches Schlusswort

Als ich nach meinem Forschungsaufenthalt in den Vereinigten Staaten die ersten Ergebnisse der Arbeit auf einer Tagung vorstelle, meldet sich ein Teilnehmer aus einem benachbarten Fachgebiet und fragt, wie sich denn nun das Migrationslobbying der Kirche verbessern ließe. Im Gespräch wird deutlich, dass es ihm vor allem darum geht, bekannte Argumente der kirchlichen Soziallehre besser auf dem Forum der politischen Meinungen zu platzieren.

Ich nehme diesen Wunsch nach konkreten Handlungsanleitungen ernst – schon um meiner InterviewpartnerInnen willen, denen ich etwas zurückgeben möchte. Allerdings bin ich im Laufe meiner Arbeit kritisch gegenüber einer allzu glatten Zuordnung von Kirche und Politik geworden bei der es am Ende lediglich noch darum geht, Kriterien für ein reibungsloses Funktionieren der Kirche in der Politik zu finden. Besonders am eingangs eingeführten Kriterium der Zweisprachigkeit wird dies deutlich. Die Schilderung Heinrich Bedford-Strohms erweckt den Eindruck, eine Übersetzbarkeit zwischen einem religiösen und einem säkularen Diskurs sei relativ problemlos leistbar. Damit reiht er sich in die Tradition katholischer Habermas- (und Durkheim-)Rezeptionen ein, die letztlich auf eine Nutzbarmachung religiöser Potentiale abzielen. Demgegenüber möchte ich mit Blick auf meine Studie einen Alternativvorschlag unterbreiten: Es geht mir nicht darum, die Kirche(n), kirchliche Akteure und letztlich auch die Theologie

auf einer öffentlichen, allen Vernunftbegabten zugänglichen und von einem herrschaftsfreien Diskurs geprägten Agora zu platzieren. So funktionieren weder der Politikbetrieb noch die Gesellschaft in der die PolitikerInnen, die KirchgängerInnen und letztlich auch die undokumentierten MigrantInnen leben.

Um dies zu illustrieren, möchte ich drei Charakteristika der veränderten modernen Lebenswelt nennen: Erstens leben Menschen in Netzwerken, sowohl was ihre vielfältigen und verzweigten sozialen Beziehungen angeht, als auch was die Herkunft ihrer Selbst- und Weltdeutungen aus unterschiedlichen Quellen anbetrifft. Wir müssen in der Politik- und Öffentlichkeitsarbeit also nicht an eine uniforme – als säkular bezeichnete – Mastererzählung anschließen. Im Gegenteil, die Sprachfähigkeit der Interessenvertretung hängt an ihrer Vielstimmigkeit. Das ist aus der Sicht einer katholischen Theologie nachdrücklich geboten, weiß sie doch aus den Erfahrungen des 19. und 20. Jahrhunderts, dass das politische Engagement, gerade im Laienkatholizismus in Deutschland, von freier und vielstimmiger öffentlicher Meinungsäußerung lebt, ja dass Katholizität in ihrem Wortsinn schon eine solche Pluralität umfasst. Eine solche Vielstimmigkeit hat aber nicht nur historische, sondern auch gewichtige theologische Gründe vorzuweisen, nämlich die stets neue Auseinandersetzung den Grundlagen des Glaubens, seiner Ausfaltung in der Geschichte und seiner Übersetzung in die jeweilige Zeit hinein. Wo diese Auseinandersetzung abgebrochen wird – und sei es nur, weil es politisch opportun erscheint, mit einer Stimme zu sprechen – läuft Theologie und Kirche Gefahr, wesentliche Aspekte zu übersehen und das eigene Potential und die eigene Glaubensgeschichte zu verkürzen. Wenn diese Studie viele Stimmen zu Wort kommen lässt, dann tut sie dies also, um die Weite katholischer Positionen zur Migrationsfrage sichtbar zu machen, auch um „neue Zugänge zu sehen und zu buchstabieren, in denen vergessene oder verfemte Inhalte virulent werden können“ (Fuchs 2000, S. 209).

Zweitens ist die Welt veränderlich geworden, feste kulturell geprägte Sinnstiftungsmuster weichen Werteorientierungen, die stets neu durch das Individuum und die Gesellschaft zu verhandeln sind. Zygmunt Bauman beschreibt diesen Befund unter dem Begriff der flüssigen Moderne (vgl. Bauman 2000) und macht damit deutlich, dass kirchliche Akteure stets neu in Verhandlungsprozesse eintreten müssen – auch unter dem Risiko, dass sich die eigene Botschaft verändert. Es ist natürlich ein langer Weg zu gehen von einem Wilhelm Böhler, der fest im Koordinatensystem seiner theologischen

und priesterlichen Ausbildung und seiner katholischen Weltsicht stand, hin zu jungen TheologInnen, die sich durch die Komplexität der Realität des Migrationssystems angefragt sehen. Aber gerade für diese Anfrage gibt es wiederum gewichtige theologische Gründe, die die unsichere Haltung des Angefragtseins stützen. Da ist zunächst der Eigenwert der irdischen Wirklichkeiten, wie ihn das Zweite Vatikanum, etwa in *Gaudium et spes* stark macht, zu betonen. Dahinter liegt die Überzeugung, dass sich Offenbarung in einer Geschichte ereignet, die eine menschliche, von Ambiguitäten geprägte Geschichte ist, und dass sie ein Kommunikationsgeschehen ist bei dem der suchende und zweifelnde Mensch als Kommunikationspartner ernst genommen wird. An den Aushandlungsprozessen der Gesellschaft teilzunehmen und in ihnen ein tieferes Verständnis des eigenen, christlichen Standpunktes zu suchen heißt, den prozesshaften Charakter von Offenbarung als Kommunikation mit allen Menschen ernstzunehmen.

Drittens befinden wir uns in einer „postheroischen“ Zeit, wie sie der Psychologe Martin Dornes beschreibt: „Die Psyche befindet sich [...] in einem nicht nur erzwungenen, sondern auch erwünschten Prozess ständiger kreativer Selbsttransformation, die Identität wird patchworkartig, das Selbst situativ oder transitorisch“ (Dornes 2012, S. 12). PolitikerInnen müssen sich nicht nur mit einer Gesellschaft auseinandersetzen, in der divergierende Wertvorstellungen aufeinandertreffen, sie müssen auch anerkennen, dass jedeR Einzelne beständig am eigenen Wertekompass arbeitet. Die Antwort auf eine solche Lebenswelt, kann nicht eine moralisierend auftretende Politikarbeit sein, die immer schon weiß, wie in einer Situation zu entscheiden sei, sondern eine solidarische Begleitung. Eine solche, mitunter auch seelsorgliche, Begleitung nimmt ein wesentliches Anliegen von Theologie auf, nämlich nicht allein selbstgenügsame Reflexion von Glaubensinhalten zu betreiben, sondern in der Welt präsent zu sein und bei denen zu sein, die Entscheidungen treffen müssen. Die ProphetInnen werden sich in die Niederungen der Aushandlungsprozesse begeben müssen und sie werden solidarisch mit jenen sein müssen, die ernsthaft um eine menschenfreundliche Politik im Angesicht gesellschaftlicher Spaltungstendenzen ringen. Sie können im Rückgriff auf die Urkunden des christlichen Glaubens den Blick schärfen für drohende Ungerechtigkeiten, sie können auch mahnend auf Unverhandelbares hinweisen, aber sie werden auch das Kompromisshafte und Unfertige von Politik anerkennen müssen, gerade dann, wenn politische Gruppen scheinbar eindeutige und einfache Lösungen versprechen.

Literatur

- Abels, Gabriele und Maria Behrens. „ExpertInnen-Interviews in der Politikwissenschaft. Eine sekundäranalytische Reflexion über geschlechtertheoretische und politikfeldanalytische Effekte“. In: *Experteninterviews. Theorien, Methoden, Anwendungsfelder*. Hrsg. von Alexander Bogner, Beate Littig und Wolfgang Menz. VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, S. 159–180.
- Abizadeh, Arash. „Closed Borders, Human Rights, and Democratic Legitimation“. In: *Driven From Home. Protecting the Rights of Forced Migrants*. Hrsg. von David Hollenbach. Georgetown University Press, 2010, S. 147–166.
- Altglas, Véronique. *From Yoga to Kabbalah. Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford University Press, 2014.
- Appleby, Kevin J. „Moving Forward. Next Steps toward Immigration Reform“. In: *On “Strangers No Longer”. Perspectives on the Historic U.S.-Mexican Catholic Bishops’ Pastoral Letter on Migration*. Hrsg. von Todd Scribner und Kevin J. Appleby. Paulist, 2013, S. 281–304.
- Bagnoli, Anna. „Beyond the Standard Interview. The Use of Graphic Elicitation and Arts-based Methods“. In: *Qualitative Research* 9 (2009), S. 547–570.
- Bates, Vernon. „Lobbying for the Lord. The New Christian Right Home-Schooling Movement and Grassroots Lobbying“. In: *Review of Religious Research* 33.1 (1991), S. 3–17.
- Battistella, Graziano. „Migration and Human Dignity. From Policies of Exclusion to Policies Based on Human Rights“. In: *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Hrsg. von Daniel Groody und Gioacchino Campese. Notre Dame Press, 2008, S. 177–191.
- Bauer, Christian. *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift Une école de théologie: Le Saulchoir*. Lit Verlag, 2010.

- , „Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes“. In: *Pastoraltheologische Informationen* 33.2 (2013), S. 81–117.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Polity Press, 2000.
- Bechmann, Ulrike und Joachim Kügler. „Biblische Prophetie. Exegetische Perspektiven auf ein heikles Phänomen“. In: *Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität*. Hrsg. von Rainer Bucher und Rainer Krockauer. Lit Verlag, 2004, S. 5–23.
- Beck, Christian. „Der Begriff Anwaltschaft“. In: *Caritas* 100.2 (1999), S. 88–91.
- Becka, Michelle. „Zugehörigkeiten, Rechte, Partizipationsmöglichkeiten. Dimensionen von Citizenship und ihre Herausforderung durch Migration“. In: *Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und so-zialethische Reflexion*. Hrsg. von Michelle Becka und Albert-Peter Rethmann. Ferdinand Schöningh, 2010, S. 81–106.
- Bedford-Strohm, Heinrich. „Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft“. In: *Grundtexte öffentliche Theologie*. Hrsg. von Florian Höhne und Frederike van Oorschot. Evangelische Verlagsanstalt, 2015, S. 211–226.
- Bevans, Stephen. „Mission among Migrants, Mission of Migrants. Mission of the Church“. In: *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Hrsg. von Daniel Groody und Gioacchino Campese. Notre Dame Press, 2008, S. 89–106.
- Biggar, Nigel und Linda Hogan, Hrsg. *Religious Voices in Public Places*. Oxford University Press, 2009.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“. In: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*. Lit Verlag, 2004, S. 213–230.
- Bogner, Alexander und Wolfgang Menz. „Das theoriegenerierende Experteninterview. Erkenntnisinteresse, Wissensformen, Interaktion“. In: *Experteninterviews. Theorien, Methoden, Anwendungsfelder*. Hrsg. von Alexander Bogner, Beate Littig und Wolfgang Menz. VS Verlag, 2009, S. 61–98.

- Böhler, Wilhlem. „Ich dien!“ In: *In Memoriam Wilhelm Böhler. Erinnerungen und Begegnungen*. Hrsg. von Bernhard Bergmann und Josef Steinberg. J.P. Bachem, 1965, S. 161–162.
- Booth, William James. „Foreigners. Insiders, Outsiders and the Ethics of Membership“. In: *The Review of Politics* 59 (1997), S. 259–292.
- Breitz, Candice. „Love Story. Beschreibung der Installation“. Anhang einer E-Mail von Studio Breitz. 2016.
- Browning, Don. *A Fundamental Practical Theology*. Fortress Press, 1991.
- Buchna, Kristian. *Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre*. Nomos, 2014.
- Bultmann, Christoph. *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*. Vandenhoeck und Ruprecht, 1992.
- Cammisa, Anne Marie und Paul Christopher Manuel. „Religious Groups as Interest Groups. The United States Catholic Bishops in the Welfare Reform Debate of 1995–1996 and the Health Care Reform Debate of 2009–2010“. In: *Religions* 7.16 (2016), S. 1–28.
- Campbell-Reed, Eileen R. und Christian Scharen. „Ethnography on Holy Ground. How Qualitative Interviewing is Practical Theological Work“. In: *International Journal of Practical Theology* 17.2 (2013), S. 232–259.
- Campese, Gioacchino. „¿Cuántos Más? The Crucified Peoples at the U.S.-Mexico Border“. In: *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Hrsg. von Daniel Groody und Gioacchino Campese. Notre Dame Press, 2008, S. 271–298.
- Castillo Guerra, Jorge. „A Theology of Migration. Toward an Intercultural Methodology“. In: *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Hrsg. von Daniel Groody und Gioacchino Campese. Notre Dame Press, 2008, S. 243–270.
- Catholic Legal Immigration Network. *CLINIC History*. <https://cliniclegal.org/about-us/history> (abgerufen am 27.7.16), 2016.
- Chaves, Mark und William Tsitsos. „Congregations and Social Services. What They Do, How They Do It, and with Whom“. In: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 30 (2001), S. 660–683.

- Daley, Barbara. „Using Concept Maps in Qualitative Research“. Konferenzbeitrag („Concept Maps. Theory, Methodology, Technology“). Pampuna, 2004.
- Danielson, Michael S. *Documented Failures. The Consequences of Immigration Policy on the U.S.-Mexico Border*. Kino Border Initiative, 2013.
- David, Yamane. *The Catholic Church in State Politics. Negotiating Prophetic Demands and Political Realities*. Rowman und Littlefield, 2005.
- De La Torre, Miguel. *Doing Christian Ethics From the Margins*. Orbis Books, 2004.
- DeLorey, Mary. „Economic and Environmental Displacement. Implications for Durable Solutions“. In: *Driven From Home. Protecting the Rights of Forced Migrants*. Hrsg. von David Hollenbach. Georgetown University Press, 2010, S. 231–247.
- , „International Migration. Social, Economic, and Humanitarian Considerations“. In: *And You Welcomed Me. Migration and Catholic Social Teaching*. Hrsg. von Donald Kerwin und Jill Marie Gerschutz. Lanham, 2009, S. 31–54.
- Die deutschen Bischöfe. Kommission für Migrationsfragen. *Leben in der Illegalität in Deutschland. Eine humanitäre und pastorale Herausforderung*. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2001.
- Dornes, Martin. *Die Modernisierung der Seele. Kind-Familie-Gesellschaft*. Fischer, 2012.
- Dresing, Thorsten und Thorsten Pehl. *Praxisbuch Transkription. Regelsysteme, Software und praktische Anleitungen für qualitative ForscherInnen*. www.audiotranskription.de, 2013.
- Durkheim, Emile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Übers. von Ludwig Schmidts. Suhrkamp, 1981.
- Essen, Georg. *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft*. Wallstein Verlag, 2004.
- Flick, Uwe. *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Rowohlt, 2011.
- *Triangulation. Eine Einführung*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.

- Fludernik, Monika. *Erzähltheorie. Eine Einführung*. WBG, 2013.
- Fornet-Betancourt, Raúl. „Hermeneutics and Politics of Strangers. A Philosophical Contribution on the Challenge of Convivencia in Multicultural Societies“. In: *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Hrsg. von Daniel Groody und Gioacchino Campese. Notre Dame Press, 2008, S. 210–225.
- Fuchs, Ottmar. „Wie funktioniert die Theologie in empirischen Untersuchungen?“ In: *Theologische Quartalsschrift* 180.3 (2000), S. 191–210.
- Fulkerson, Mary McClintock. *Places of Redemption. Theology for a Worldly Church*. Oxford University Press, 2007.
- Gabriel, Karl. „Hat der Caritasverband in der Kirche einen politischen Auftrag als Anwalt der Armen?“ In: *Caritas* 90.2/3 (1989), S. 102–108.
- Gabriel, Karl und Hans-Richard Reuter. *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*. Ferdinand Schöningh, 2004.
- Ganslmeier, Florian. *Kirchliche Interessenvertretung im pluralistischen Staatswesen. Die „Katholischen Büros“ als Verbindungsstellen zwischen Staat und Kirche*. Ludgerus-Verlag, 2010.
- Gerschutz, Jill Marie und Lois Ann Lorentzen. „Integration Yesterday and Today. New Challenges for the United States and the Church“. In: *And You Welcomed Me. Migration and Catholic Social Teaching*. Hrsg. von Donald Kerwin und Jill Marie Gerschutz. Lanham, 2009, S. 123–148.
- Gläser, Jochen und Grit Laudel. *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*. Springer VS, 2009.
- Gomez, José H. *Statement on Secure Communities*. Submitted to The Subcommittee on Immigration Policy und Enforcement of the House of Representatives Committee on the Judiciary. https://cliniclegal.org/sites/default/files/2011_11_28 (abgerufen am 27.7.16), 2011.
- Gould, William J. „Father J. Bryan Hehir. Priest, Policy Analyst, and Theologian of Dialogue“. In: *Religious Leaders and Faith-Based Politics. Ten Profiles*. Hrsg. von Jo Renee Formicola und Hubert Morken. Rowman und Littlefield, 2001, S. 197–223.
- Graham, Elaine. *Transforming Practice. Pastoral Theology in an Age of Uncertainty*. Mowbray, 1996.

- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Übers. von Quintin Horare und Geoffrey Nowell Smith. Lawrence und Wishart, 1971.
- Groody, Daniel. „Crossing the Divide. Foundations of a Theology of Migration and Refugees“. In: *And You Welcomed Me. Migration and Catholic Social Teaching*. Hrsg. von Donald Kerwin und Jill Marie Gerschutz. Lanham, 2009, S. 1–30.
- , „Fruit of the Vine and Work of Human Hands. Immigration and the Eucharist“. In: *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Hrsg. von Daniel Groody und Gioacchino Campese. Notre Dame Press, 2008, S. 299–315.
- Große Kracht, Klaus. „Von der ‚geistigen Offensive‘ zur neuen Unauffälligkeit. Katholische Intellektuelle in Deutschland und Frankreich (1910–1960)“. In: *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Klaus Große Kracht. Böhlau Verlag, 2007, S. 223–246.
- Haas, Hannes. „Fiktion, Fakt und Fake? Geschichte, Merkmale und Protagonisten des New Journalism in den USA“. In: *Grenzgänger. Formen des New Journalism*. Hrsg. von Joan Kristin Bleicher und Bernhard Pörksen. VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004, S. 43–73.
- Hagan, Jacqueline. „Faith for the Journey. Religion as a Resource for Migrants“. In: *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Hrsg. von Daniel Groody und Gioacchino Campese. Notre Dame Press, 2008, S. 3–19.
- Hauber, Michael. „Was ist eigentlich ein Prophet? (4. Sonntag im Jahreskreis [Lesejahr C]. III. Lesepredigt)“. In: *Der Prediger und Katechet* 1 (2016), S. 113–114.
- Hehir, Brayan. „Responsibilities and Temptations of Power. A Catholic View“. In: *Journal of Law and Religion* 8.1/2 (1990), S. 71–83.
- Heimbach-Steins, Marianne. „Einmischung und Anwaltschaft. Gesellschaftskritik aus dem Geist der Prophetie“. In: *Katechetische Blätter* 129 (2004), S. 7–12.
- , „Einmischung und Anwaltschaft. Zur sozialetischen Kompetenz der Kirche“. In: *Ethica* 5.3 (1997), S. 255–276.

- , „Globale Fürsorgeketten. Eine exemplarische Skizze zu Genderaspekten in der internationalen Arbeitsmigration“. In: *Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialetische Reflexion*. Hrsg. von Michelle Becka und Albert-Peter Rethmann. Ferdinand Schöningh, 2010, S. 185–202.
- , „Migration und Zugehörigkeit. Sozialetische Perspektiven“. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 51 (2010), S. 15–40.
- , „Zauberformel Integration? Sozialetische Sondierungen zur Migrationspolitik“. In: *Amos* 3 (2007), S. 3–9.
- Heimbrock, Hans-Günter. „Practical Theology as Empirical Theology“. In: *International Journal of Practical Theology* 14.2 (2011), S. 153–170.
- Henkel, Christian. „Kritische Ratgeber und engagierte Anwälte. Die bundespolitische Arbeit von DBK und EKD im Migrationsdiskurs“. In: *Zerreißprobe Flüchtlingsintegration*. Hrsg. von Marianne Heimbach-Steins. Herder, 2017, S. 203–216.
- , „Oasen in der Textwste. Interviewstrukturierung, Datenaufbereitung und Empowerment der Befragten durch Mindmaps“. In: *Empirische Religionspädagogik und Praktische Theologie. Metareflexionen, innovative Forschungsmethoden und aktuelle Befunde aus Projekten der Sektion „Empirische Religionspädagogik“ der AKRK*. Hrsg. von Christian Hger und Silvia Arzt. Open Access, 2016, S. 137–146.
- Hertzke, Allen D. *Representing God in Washington. The Role of Religious Lobbies in the American Polity*. University of Tennessee Press, 1988.
- Heyer, Kristin E. „Catholics in the Political Arena. How Faith Should Inform Catholic Voters and Politicians“. In: *Catholics and Politics. The Dynamic Tension Between Faith and Power*. Hrsg. von Kristin E. Heyer, Mark J. Ronzell und Michael A. Genovese. Georgetown University Press, 2008, S. 61–74.
- , *Kinship Across Borders. A Christian Ethic of Immigration*. Georgetown University Press, 2012.
- , *Prophetic and Public. The Social Witness of U.S. Catholicism*. Georgetown University Press, 2006.

- , „Reframing Displacement and Membership. Ethics of Migration“. In: *Theological Studies* 73 (2012), S. 188–206.
- Hofrenning, Daniel B. *In Washington but not Of It. The Prophetic Politics of Religious Lobbyists*. Temple University Press, 1995.
- Hogan, Linda. „Introduction“. In: *Religious Voices in Public Places*. Oxford University Press, 2009, S. 1–14.
- Höhne, Florian. *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen*. Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- Hoover, Robin. „The Story of Humane Borders“. In: *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Hrsg. von Daniel Groody und Gioacchino Campese. Notre Dame Press, 2008, S. 160–173.
- Hübenthal, Christoph. „Denn ihr seid selbst Fremde gewesen“. Sozial-ethische Anmerkungen zum Migrationsdiskurs“. In: *Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialetische Reflexion*. Hrsg. von Michelle Becka und Albert-Peter Rethmann. Ferdinand Schöningh, 2010, S. 15–23.
- Huber, Wolfgang. „Offene und öffentliche Kirche“. In: *Grundtexte öffentliche Theologie*. Hrsg. von Florian Höhne und Frederike van Oorschot. Evangelische Verlagsanstalt, 2015, S. 199–209.
- Huckins, Kyle D. „Communication in Religious Lobbying. Making Meaning, Creating Power“. In: *Journal of Media and Religion* 1.2 (2002), S. 121–134.
- Isasi-Díaz, Ada María. *En la Lucha. In the Struggle. A Hispanic Women's Liberation Theology*. Fortress Press, 1993.
- Jesuit Refugee Service. *Our Mission*. <http://jrsusa.org/about> (abgerufen am 27.7.16), 2016.
- Johnson, Kevin R. und Bernard Trujillo. *Immigration Law and the U.S.-Mexico Border. ¿Si se puede?* University of Arizona Press, 2011.
- Jung, Volker. „Herrschaft des Rechts. In der Flüchtlingsfrage folgen die Kirchen einer Verantwortungsethik“. In: *Zeitzeichen* 17.4 (2016), S. 8–11.
- Jüsten, Karl. „Anwalt der Schwachen. Eine advokatorische Kirche und ihre sozialetischen Herausforderungen“. In: *Profile* (2005), S. 175–180.

- Katholisches Forum Leben in der Illegalität. *Wir über uns. Gründungsdokument*. <http://www.forum-illegalitaet.de/wir-ueber-uns.html> (abgerufen am 27.7.16), 2004.
- Keinemann, Friedrich. „Art. Kölner Wirren“. In: *LThK*³. Bd. 6. 1997, Sp. 197–198.
- Kerwin, Donald. „Rights, the Common Good, and Sovereignty in Service of the Human Person“. In: *And You Welcomed Me. Migration and Catholic Social Teaching*. Hrsg. von Donald Kerwin und Jill Marie Gerschutz. Lanham, 2009, S. 93–121.
- , „The Natural Rights of Migrants and Newcomers. A Challenge to U.S. Law and Policy“. In: *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Hrsg. von Daniel Groody und Gioacchino Campese. Notre Dame Press, 2008, S. 192–209.
- Kino Border Initiative. *About Us*. <https://www.kinoborderinitiative.org/about-us/> (abgerufen am 27.7.16), 2016.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Hrsg. ... *und der Fremdling, der in deinen Toren ist. Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht*. Gemeinsame Texte Nr. 12. 1997.
- Klein, Stephanie. *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*. Kohlhammer, 2005.
- Koenig, John. *New Testament Hospitality. Partnership with Strangers as Promise and Mission*. Wipf und Stock, 1985.
- Könemann, Judith. „Kirchen zeigen sich anpassungsfähig. Religiöse Interessenvertretung in der Öffentlichkeit“. In: *Herder Korrespondenz* 69.1 (2015), S. 23–27.
- , „Theologie, Kirche und Öffentlichkeit. Zum Öffentlichkeitscharakter von Religionspädagogik und religiöser Bildung“. In: *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*. Hrsg. von Judith Könemann und Saskia Wendel. Transcript Verlag, 2016, S. 129–152.
- Könemann, Judith u. a. *Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik*. Ferdinand Schöningh, 2015.

- Korobov, Neill. „Reconciling Theory with Method. From Conversation Analysis and Critical Discourse Analysis to Positioning Analysis“. In: *Forum Qualitative Social Research* 2.3 (2001), o.S.
- Körtner, Ulrich. „Mehr Verantwortung, weniger Gesinnung. In der Flüchtlingsfrage weichen die Kirchen wichtigen Fragen aus“. In: *Zeitzeichen* 17.3 (2016), S. 8–11.
- Kößler, Melanie, Tobias Mohr und Heiko Habbe. *Aufenthaltsrechtliche Illegalität. Beratungshandbuch 2013*. Hrsg. von Deutschem Caritasverband und Deutschem Roten Kreuz. 2013.
- Kraus, Rachel. „Laity, Institution, Theology, or Politics? Protestant, Catholic, and Jewish Washington Offices’ Agenda Setting“. In: *Sociology of Religion* 68.1 (2007), S. 67–81.
- , „Thou Shall Not Take the Name of Thy God in Vain. Washington Offices’ Use of Religious Language to Shape Public and Political Agendas“. In: *Journal of Media and Religion* 8.2 (2009), S. 115–137.
- Krockauer, Rainer. „Gegenlager Prophetie. Die verbandliche Caritas zwischen institutioneller Dienstleistung und prophetischer Anwaltschaft“. In: *Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität*. Lit Verlag, 2004, S. 168–183.
- Krogstad, Jens Manuel, Jeffrey S. Passel und D’Vera Cohn. *5 Facts about Illegal Immigration in the U.S.* <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/03/5-facts-about-illegal-immigration-in-the-u-s/> (abgerufen am 27.11.16), 2016.
- Kruse, Jan. *Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz*. Beltz Juventa, 2014.
- Kuckarz, Udo. *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung*. Beltz Juventa, 2012.
- Kunst, Hermann und Meinold Krauss. *Hermann Kunst im Gespräch mit Meinold Krauss. Mit einem Vorwort von Kurt Aland*. J.F. Steinkopf, 1989.
- Lee, Erika. „A Nation of Immigrants and a Gatekeeping Nation. American Immigration Law and Policy“. In: *A Companion to American Immigration*. Hrsg. von Reed Ueda. Wiley-Blackwell, 2011, S. 5–35.

- Liedhegener, Antonius. *Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*. Nomos, 2006.
- „Religion in Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit und Politik in demokratischen politischen Systemen. Sechs Fallbeispiele und ein heuristisches Modell der empirischen politischen Theologie“. In: *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*. Hrsg. von Judith Könemann und Saskia Wendel. Transcript Verlag, 2016, S. 93–127.
- Liedhegener, Antonius und Ines-Jacqueline Werkner. *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- Lopez, Mark Hugo, Jeffrey S. Passel und Molly Rohal. *Modern Immigration Wave Brings 59 Million to U.S., Driving Population Growth and Change Through 2065. Views of Immigration's Impact on U.S. Society Mixed*. Pew Research Center, 2015.
- Lugo, Luis u. a. *U.S. Religious Landscape. Religious Affiliation. Diverse and Dynamic*. Pew Research Center, 2008.
- Luhmann, Niklas. *Funktion der Religion*. Suhrkamp, 1977.
- Mayring, Philipp. *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Beltz, 2010.
- McCormick, Elizabeth und Patrick McCormick. „Hospitality. How a Biblical Virtue could Transform United States Immigration Policy“. In: *University of Tulsa Legal Studies Research Paper No. 2007-07* (2007), S. 857–900.
- Meistad, Åse. „Lobbying on Behalf of God. Religious Interest Groups and the No Child Left Behind Act of 2001“. Diss. University in Bergen. Department of Comparative Politics, 2003.
- Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Herder, 2006.
- Meuser, Michael und Ulrike Nagel. „Experteninterview und der Wandel der Wissensproduktion“. In: *Experteninterviews. Theorien, Methoden, Anwendungsfelder*. Hrsg. von Alexander Bogner, Beate Littig und Wolfgang Menz. VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, S. 35–60.

- Micon, Joe. „Limestone Prophets. Gauging the Effectiveness of Religious Political Action Organizations that Lobby State Legislatures“. In: *Sociology of Religion* 69 (2008), S. 397–413.
- Mletzko, Uwe. „Anwaltschaft und Dienstleistung. Eine Skizze“. In: *Diakonische Kirche* (2003), S. 300–310.
- Möhring-Hesse, Matthias. „Die Empirie theologischer Sozialethik“. In: *Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moralthologie und Ethik*. Hrsg. von Walter Schaupp. Academic Press, 2014, S. 41–64.
- Mooney, Margarita. „The Catholic Bishops Conferences of the United States and France. Engaging Immigration as a Public Issue“. In: *American Behavioral Scientist* 49.11 (2006), S. 1455–1470.
- No More Deaths. *About No More Deaths*. <http://forms.nomoredeaths.org/about-no-more-deaths/> (abgerufen am 27.7.16), 2016.
- O’Neill, William. „Christian Hospitality and Solidarity with the Stranger“. In: *And You Welcomed Me. Migration and Catholic Social Teaching*. Hrsg. von Donald Kerwin und Jill Marie Gerschutz. Lexington Books, 2009, S. 149–156.
- O’Neill, William und William Spohn. „Rights of Passage. The Ethics of Immigration and Refugee Policy“. In: *Theological Studies* 59 (1998), S. 84–106.
- Oberforcher, Robert. „Gott als Vorkämpfer der Humanität. Biblische Befreiungserfahrung und prophetische Sozialkritik“. In: *Theologie der Gegenwart* 41 (1998), S. 92–104.
- Oertel, Ferdinand. „Die katholische Kirche. Zwischen Rom und Washington“. In: *God bless America. Politik und Religion in den USA*. Hrsg. von Manfred Brocker. Primus Verlag, 2005, S. 133–150.
- Ostendorf, Berndt. „(K)eine säkulare Gesellschaft? Zur anhaltenden Vitalität der amerikanischen Religionen“. In: *God bless America. Politik und Religion in den USA*. Hrsg. von Manfred Brocker. Primus Verlag, 2005, S. 13–31.
- Pantoja, Adrian, Matthew Barreto und Richard Anderson. „Politics y la Iglesia. Attitudes toward the Role of Religion in Politics among Latino Catholics“. In: *Catholics and Politics. The Dynamic Tension Between*

- Faith and Power*. Hrsg. von Kristin E. Heyer, Mark J. Ronzell und Michael A. Genovese. Georgetown University Press, 2008, S. 113–126.
- Passel, Jeffrey S. *Unauthorized Immigrant Population. National and State Trends, Industries and Occupations*. Testimony submitted to U.S. Senate Committee on Homeland Security und Governmental Affairs. <http://www.pewhispanic.org/2015/03/26/testimony-of-jeffrey-s-passel-unauthorized-immigrant-population> (abgerufen am 27.7.16), 2015.
- Phan, Peter C. „Migration in the Patristic Era. History and Theology“. In: *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Hrsg. von Daniel Groody und Gioacchino Campese. Notre Dame Press, 2008, S. 35–61.
- Pickel, Gert. *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- Plaut, Gunther W. „Jewish Ethics and International Migrations“. In: *International Migration Review* 30 (1996), S. 18–26.
- Pofalla, Boris. „Die Matrix der Bauchredner“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 17. April (2016), S. 47.
- Pohl, Christine D. „Responding to Strangers. Insights from the Christian Tradition“. In: *Studies in Christian Ethics* 19 (2006), S. 81–101.
- Pollack, Detlef. *Säkularisierung - ein moderne Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Mohr Siebeck, 2012.
- Pollack, Detlef und Olaf Müller. *Religionsmonitor 2013. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Bertelsmann Stiftung, 2013.
- Pro-Asyl. *Wer wir sind*. <http://www.proasyl.de/wer-wir-sind/> (abgerufen am 27.7.16), 2016.
- Przyborski, Aglaja und Monika Wohlrab-Saar. *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*. Oldenbourg, 2010.
- Putnam, Robert D. *Bowling Alone. The collapse and revival of American community*. Simon und Schuster, 2000.
- Quinn, Robert D. und Jamie Calkin. „A Dialogue in Words and Images between Two Artists Doing Arts-Based Educational Research“. In: *International Journal of Education and the Arts* 9.5 (2008).

- Rahner, Johanna. *Einführung in die katholische Dogmatik*. WBG, 2014².
- Rahner, Karl. „Erfahrungen eines katholischen Theologen“. In: *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*. Hrsg. von Karl Lehmann. Schnell und Steiner, 1984, 105–119 (Abdruck in Rahner: *Sämtliche Werke* 25, bearbeitet von Andreas R. Batlogg, Herder 2008, 47–57).
- Reinhold, Kai und Matthias Sellmann. *Katholische Kirche und Gemeindeleben in den USA und in Deutschland. Überraschende Ergebnisse einer ländervergleichenden Umfrage*. Aschendorff, 2011.
- Richards, Lyn. *Handling Qualitative Data. A Practical Guide*. Sage, 2009.
- Rodríguez, Oscar Andrés Cardinal. „Foreword. A Witness to Hope. Migration and Human Society“. In: *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Hrsg. von Daniel Groody und Gioacchino Campese. Notre Dame Press, 2008, S. XI–XVII.
- Rose, Ananda. *Showdown in the Sonoran Desert. Religion, Law, and the Immigration Controversy*. Oxford University Press, 2012.
- Scharen, Christian und Aana Marie Vigen, Hrsg. *Ethnography as Christian Theology and Ethics*. Continuum, 2011.
- Schmeiser, Norbert. „Die politische Anwaltschaft für die Armen“. In: *Caritas* 100.2 (1999), S. 82–88.
- Schüßler, Michael. „Prophetie, Protest, Institution. Praktisch-theologische Beobachtungen zwischen Befreiungstheologie und Systemtheorie“. In: *Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität*. Hrsg. von Rainer Bucher und Rainer Krockauer. Lit Verlag, 2004, S. 38–50.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger. „... denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten. Zur sozialen und rechtlichen Stellung von Fremden und Ausländern im alten Israel“. In: *Bibel und Liturgie* 63.1 (1990), S. 108–117.
- Scribner, Todd. „Immigration as a “Sign of the Times”. From Nineteenth Century to the Present“. In: *On “Strangers No Longer”. Perspectives on the Historic U.S.-Mexican Catholic Bishops’ Pastoral Letter on Migration*. Hrsg. von Todd Scribner und Kevin J. Appleby. Paulist, 2013, S. 3–35.

- Seckler, Max. „Art. Loci theologici“. In: *LThK*³. Bd. 6. 1997, Sp. 1014–1016.
- Sellmann, Matthias. *Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung*. Echter Verlag, 2012.
- Senior, Donald. „‘Beloved Aliens and Exiles’. New Testament Perspectives on Migration“. In: *A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration*. Hrsg. von Daniel Groody und Gioacchino Campese. Notre Dame Press, 2008, S. 20–34.
- Simpson, John H. „The Stark-Bainbridge Theory of Religion“. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 29.3 (1990), S. 367–371.
- Smith, Gregory A. „One Church, Many Messages. The Politics of the U.S. Catholic Clergy“. In: *Catholics and Politics. The Dynamic Tension Between Faith and Power*. Hrsg. von Kristin E. Heyer, Mark J. Ronzell und Michael A. Genovese. Georgetown University Press, 2008, S. 43–60.
- Snyder, Susanna. *Asylum-Seeking, Migration and Church*. Routledge, 2012.
- Sobrino, Jon. *Christologie der Befreiung*. Matthias-Grünwald-Verlag, 1998.
- Sölle, Dorothee. *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. Kreuz-Verlag, 1971.
- Stark, Rodney und William Sims Bainbridge. *A Theory of Religion*. Rutgers University Press, 1987.
- Steinke, Ines. „Gütekriterien qualitativer Forschung“. In: *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Hrsg. von Uwe Flick, Ernst von Kardoff und Ines Steinke. Rowohlt, 2007, S. 319–331.
- Steins, Georg. „Fremde sind wir. Zur Wahrnehmung des Fremdseins und zur Sorge für die Fremden in alttestamentlicher Perspektive“. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 35 (1994), S. 133–150.
- Storm, Ingrid. „Säkulares Christentum als nationale Identität. Religion und Anti-Immigrationseinstellungen in vier westeuropäischen Ländern“. In: *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*. Hrsg. von Detlef Pollack, Ingrid Tucci und Hans-Georg Ziebertz. Springer VS, 2012, S. 331–369.
- Thomas, Lori. „Faith-Based Organizations and Legislative Advocacy. A Qualitative Inquiry“. Diss. Virginia Commonwealth University, 2008.

- Tillmann, Markus. *Populäre Musik und Pop-Literatur. Zur Intermedialität literarischer und musikalischer Produktionsästhetik in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Transcript Verlag, 2012.
- Tracy, David. „Defending the Public Character of Theology“. In: *Christian Century* (1981), S. 350–356 (Online Nachdruck ohne Seitenangabe).
- Trinczek, Rainer. „Wie befrage ich Manager? Methodische und methodologische Aspekte des Experteninterviews als qualitativer Methode empirischer Sozialforschung“. In: *Experteninterviews. Theorien, Methoden, Anwendungsfelder*. Hrsg. von Alexander Bogner, Beate Littig und Wolfgang Menz. VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, S. 225–238.
- USCCB Migration and Refugee Services. *About Us. Mission and Vision Statements*. <http://www.usccb.org/about/migration-and-refugee-services/mission-and-vision-statements.cfm> (abgerufen am 27.7.16), 2008.
- United States Conference of Catholic Bishops und Conferencia del Episcopado Mexicano. „Strangers No Longer. Together On The Journey Of Hope“. In: *On “Strangers No Longer”. Perspectives on the Historic U.S.-Mexican Catholic Bishops’ Pastoral Letter on Migration*. Hrsg. von Todd Scribner und Kevin J. Appleby. Paulist, 2003, S. 313–349.
- VERBI Software. Consult. Sozialforschung. *MAXQDA Referenzhandbuch*. 2014.
- Van Ham, Lane. „Civil Religion in Tucson Immigrant Advocacy Groups“. Diss. University of Arizona, 2006.
- Van der Ven, Johannes. *Entwurf einer empirischen Theologie*. Deutscher Studien Verlag, 1990.
- Vogel, Dita und Manuel Aßner. *Umfang, Entwicklung und Struktur der irregulären Bevölkerung in Deutschland. Expertise im Auftrag der deutschen nationalen Kontaktstelle für das Europäische Migrationsnetzwerk (EMN) beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge*. Netzwerk Migration in Europa, 2011.
- Wald, Kenneth D. „Der Einfluss der Religion auf die amerikanische Politik“. In: *God bless America. Politik und Religion in den USA*. Hrsg. von Manfred Brocker. Primus Verlag, 2005, S. 187–207.

- Walzer, Michael. *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University Press, 1987.
- Wanjiku Kihato, Caroline. „A Picture Speaks a Thousand Words. Understanding Women’s Migration in Johannesburg Through Visual Diaries“. In: *Scrutiny2. Issues in English Studies in Southern Africa* 15.1 (2010), S. 33–54.
- Weber, Franz. „Auch über meine Knechte und Mägde werde ich meinem Geist ausgießen‘ (Apg 2,18). Ohnmacht und Macht der ‚kleinen‘ Prophetinnen und Propheten in der Kirche der Armen“. In: *Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität*. Hrsg. von Rainer Bucher und Rainer Krockauer. Lit Verlag, 2004, S. 184–199.
- Werner, Gunda. „Theologie und öffentliche Meinung. Überlegungen zu einem Grundvollzug von Kirche in einer säkularen Gesellschaft“. In: *ET-Studies* 5.2 (2014), S. 349–364.
- „Wir aber haben alle Ursache, Gott zu danken‘ – Das Zueinander von öffentlicher Meinung und universitärer Theologie am Beispiel Ignaz von Döllingers. Systematisch-theologische Perspektiven auf einen Grundvollzug von Kirche“. In: *Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchner Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen*. Hrsg. von Franz Xaver Bischof und Georg Essen. Kohlhammer, 2015, S. 85–108.
- West, John G. Jr. „Introduction. Religion in American Politics“. In: *Encyclopedia of Religion in American Politics*. Hrsg. von Jeffrey D. Schultz, John G. Jr. West und Ian Maclean. Oryx Press, 1999, S. XIII–XXXIII.
- Wheeldon, Johannes. „Is a Picture Worth a Thousand Words? Using Mind Maps to Facilitate Participant Recall in Qualitative Research“. In: *The Qualitative Report* 16.2 (2011), S. 509–522.
- Wheeldon, Johannes und Mauri Åhlberg. *Visualizing Social Science Research. Maps, Methods, and Meaning*. Sage, 2012.
- Wolterstorff, Nicholas und Robert Audi. *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Rowman und Littlefield, 1996.

Zehnder, Markus. „Art. Fremder (AT)“. In: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de)*. 2009.

Zulehner, Paul. *Der Reichtum der Kirche sind ihre Menschen. Pfarrgemeinderäte beleben die Kirchengemeinden*. Schwabenverlag, 2010.

— *Leutereligion. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?* Herder, 1982.

Interviews, Mind Maps und weiteres Material

Forschungstagebuch Deutschland. *Forschungstagebuch während meiner Arbeit in Deutschland von November 2014 bis April 2015*. 2014-15.

Forschungstagebuch Nogales. *Forschungstagebuch während meines Aufenthaltes in Nogales (Arizona) im Oktober 2013*. 2013.

Forschungstagebuch Washington. *Forschungstagebuch während meines Aufenthaltes in Washington (DC) im November 2013*. 2013.

Informelles Gespräch Brian. *Informelle Unterhaltung mit Brian am 13.11.2013 in Washington*. 2013.

Informelles Gespräch David. *Informelle Unterhaltung mit David am 12.11.2013 in Washington*. 2013.

Informelles Gespräch Jeffrey. *Informelle Unterhaltung mit Jeffrey am 11.11.2013 in Washington*. 2013.

Interview Ann. *Interview mit Ann am 14.11.2013 in Washington*. 2013.

Interview Carl. *Interview mit Carl am 15.11.2013 in Washington*. 2013.

Interview Catherine. *Interview mit Catherine am 8.11.2013 in Washington*. 2013.

Interview Elizabeth und Marie. *Interview Elizabeth und Marie am 16.10.2013 in Nogales*. 2013.

Interview Frau Dietrich. *Interview mit Frau Dietrich am 13.11.2014 in Deutschland*. 2014.

Interview Frau Horn und Herr Winkler. *Interview mit Frau Horn und Herrn Winkler am 22.1.2015 in Deutschland*. 2015.

Interview Herr Becker. *Interview mit Herrn Becker am 13.11.2014 in Deutschland*. 2014.

Interview Herr Huber. *Interview mit Herrn Huber am 11.12.2014 in Deutschland*. 2014.

Interview Herr Jung. *Telefon-Interview mit Herrn Jung am 28.4.2015 in Deutschland.* 2015.

Interview Herr Maier. *Interview mit Herrn Maier am 8.12.2014 in Deutschland.* 2014.

Interview James. *Interview mit James am 14.11.2013 in Washington.* 2013.

Interview Martha. *Interview mit Martha am 15.11.2013 in Washington.* 2013.

Interview Paul. *Interview mit Paul am 18.10.2013 in Nogales.* 2013.

Interview Samuel. *Interview mit Samuel am 17.10.2013 in Nogales.* 2013.

Interview Timothy. *Interview mit Timothy am 15.11.2013 in Washington.* 2013.

Interview Wayne. *Interview mit Wayne am 15.10.2013 in Nogales.* 2013.

Mind Map Ann. *Mind Map aus dem Interview mit Ann am 14.11.2013 in Washington.* 2013.

Mind Map Carl. *Mind Map aus dem Interview mit Carl am 15.11.2013 in Washington.* 2013.

Mind Map Catherine. *Mind Map aus dem Interview mit Catherine am 8.11.2013 in Washington.* 2013.

Mind Map Frau Dietrich. *Mind Map aus dem Interview mit Frau Dietrich am 13.11.2014 in Deutschland.* 2014.

Mind Map Herr Becker. *Mind Map aus dem Interview mit Herrn Becker am 13.11.2014 in Deutschland.* 2014.

Mind Map Herr Maier. *Mind Map aus dem Interview mit Herrn Maier am 8.12.2014 in Deutschland.* 2014.

Mind Map Jack. *Mind Map aus einem nicht verwendeten Interview mit Jack am 11.11.2013 in Washington.* 2013.

Mind Map James. *Mind Map aus dem Interview mit James am 14.11.2013 in Washington.* 2013.

Mind Map Manuel. *Mind Map aus einem nicht verwendeten Interview mit Manuel am 13.11.2013 in Washington.* 2013.

Mind Map Martha. *Mind Map aus dem Interview mit Martha am 15.11.2013 in Washington.* 2013.

Mind Map Olivia. *Mind Map aus einem nicht verwendeten Interview mit Olivia am 17.10.2013 in Nogales.* 2013.

Mind Map Paul. *Mind Map aus dem Interview mit Paul am 18.10.2013 in Nogales.* 2013.

Mind Map Elizabeth und Marie. *Mind Map aus dem Interview mit Elizabeth und Marie am 16.10.2013 in Nogales.* 2013.

Zusatzmaterial Washington. *Material (Ausdrucke) von meinen Gesprächspartnern in Washington im November 2013.* 2013.

Von der Wüste Sonora zum Platz der Republik

Christian Henkel

Die Studie untersucht die Rolle der katholischen Kirche als politischer Akteur auf der Basis ihres Engagements für undokumentierte MigrantInnen in den Vereinigten Staaten und Deutschland. Der Fokus liegt auf dem Professionswissen und dem Selbstverständnis der KirchenmitarbeiterInnen, die regelmäßig die Position der Kirche zu den Themen Einwanderungsrecht und Einwanderungsreform gegenüber politischen EntscheidungsträgerInnen, Kirchenmitgliedern und der breiten Öffentlichkeit kommunizieren. Die Studie greift dabei auf ExpertInneninterviews und teilnehmende Beobachtung zurück und verknüpft die qualitativen Daten mit einer spezifisch theologischen Perspektive.

The study examines the role of the Catholic church as a political actor on the basis of its engagement for undocumented migrants in the United States and Germany. Its primary focus is the professional knowledge and self-conception of church employees who frequently communicate the Catholic position on immigration law and immigration reform towards lawmakers, church members, and the general public. The study employs elite interviewing as well as participant observation and merges these with a specifically theological perspective on qualitative data.

25,50 €

ISBN 978-3-8405-0195-1

