

DIETRICH THRÄNHARDT / JENNI WINTERHAGEN

»Nebenkirchen«.  
Italienische, spanische und kroatische katholische  
Einwanderergemeinden und -kulturen in Deutschland

Die katholische Einwanderung und die muttersprachlichen Gemeinden

Dank der Einwanderungen ist die Katholische Kirche heute die größte religiöse Gemeinschaft in Deutschland. Während die Evangelische Kirche in den letzten Jahrzehnten starke Mitgliederrückgänge hinnehmen musste, wurde der Rückgang bei den Katholiken durch Einwanderung weitgehend ausgeglichen.

Tab. 1: Kirchenmitglieder in Deutschland 1946 und 2016 in Millionen

Jahr	Evangelisch	Katholisch
1946	37,2	22,7
2016	21,1	23,0

Quelle: Statistische Jahrbücher.

Merkwürdigerweise werden die fünf Millionen Katholiken mit Migrationshintergrund in der wissenschaftlichen Literatur zur Katholischen Kirche komplett ignoriert<sup>1</sup>. Die öffentliche Diskussion über die Religion von Migranten konzentriert sich ausschließlich auf Muslime. Wie selektiv die öffentliche Wahrnehmung ist, zeigte eine großangelegte Umfrage des Kriminologischen Forschungsinstituts Niedersachsen (KFN) zu Kindern und Jugendlichen im Jahr 2010. Sowohl für katholische wie für muslimische Jugendliche aus Einwandererfamilien ergaben sich dabei Korrelationen zwischen Religiosität und Distanz zur deutschen Gesellschaft<sup>2</sup>. Beide Gruppen identifizierten sich zudem als religiöser als die einheimischen Jugendlichen. Während die Autoren die Distanz katholischer jugendlicher Einwanderer erstaunt kommentierten und dann nicht weiter darauf eingingen, ergab sich in Bezug auf die Muslime eine breite öffentliche Diskussion.

1 Vgl. z.B. Thomas GROSSBÖLTING, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013; *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*, hrsg. v. Daniel GERSTER, Viola VAN MELIS u. Ulrich WILLEMS, Freiburg i. Br. 2018.

2 Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen (KFN), *Kinder und Jugendliche in Deutschland. Zweiter Bericht zum gemeinsamen Forschungsprojekt des Bundesinnenministeriums und des KFN*, Hannover 2010, 99, 103.

1955 schloss die Bundesrepublik den ersten Anwerbevertrag mit Italien ab, 1960 folgten Verträge mit Spanien und Griechenland, 1961 mit der Türkei, 1964 mit Portugal und 1968 mit Jugoslawien<sup>3</sup>. Auf dem Höhepunkt der Anwerbung im Herbst 1973, vor dem Anwerbestopp, kam über die Hälfte der »Gastarbeiter« aus mehrheitlich katholischen Ländern oder Teilstaaten. Die Zahlen für Jugoslawien lassen sich vor der Aufspaltung des Staates nicht nach Teilrepubliken oder Nationalitäten differenzieren; die Mehrheit dürfte vor allem in den ersten Jahrzehnten aber kroatisch gewesen sein. Wie aus der Tabelle zu ersehen ist, gingen die Zahlen nach dem Anwerbestopp 1973 vor allem bei den Spaniern, Portugiesen und Griechen zurück, während sie bei den Türken und Nordafrikanern anwuchsen.

Tab. 2: Ausländer aus Anwerbeländern und ihre Kinder unter 16 (in Tausend)

Herkunftsland	September 1973		Juni 1988	
	Ausländer Insgesamt	davon Kinder	Ausländer Insgesamt	davon Kinder
Italien	631	121	548	112
Spanien	287	48	145	22
Portugal	112	15	80	16
Jugoslawien	702	64	603	137
Griechenland	408	82	287	56
Türkei	911	165	1.511	483
Marokko	22	2	58	22
Tunesien	16	1	25	8
Anwerbeländer	3.088	498	3.256	846
Ausländer insgesamt	3.996	640	4.717	1.041

Quelle: Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung, Ausländer-Daten 1989.

Während die deutschen Vertriebenen von 1945 und die Aussiedler in die Gemeinden aufgenommen wurden und einige von ihnen in die höchsten Ränge der bischöflichen Hierarchie aufstiegen (z. B. die Kardinäle Joachim Meissner [1933–2017] und Robert Zollitsch [\* 1938]), wurden die angeworbenen Arbeitskräfte und ihre Familien aus dem Mittelmeerraum separat betreut. Die deutsche Kirche warb »Missionare« aus den Herkunftsländern an, später entstanden »muttersprachliche Gemeinden«. Entsprechend dem jahrzehntelangen »Mythos der Rückkehr«, der mit dem umgangssprachlichen Begriff »Gastarbeiter« einher ging, blieben die Einwanderergemeinden in einer separaten Sondersituation. Schon 1971 hatte Herbert Becher, der Leiter des Katholischen Büros, beklagt, die Ausländerseelsorge bleibe »nationale Gettokirche«. »Die amtskirchliche Struktur bleibt national, d. h. kein Einbau von Ausländern in die deutsche ordentliche Seelsorge als Kaplan oder Pfarrer oder gar in die Bischofskonferenz, obgleich es in der Diaspora Städte gibt, in denen die Mehrheit der Katholiken Ausländer sind.«<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Zur Rekrutierung und zu den politischen Rahmenbedingungen vgl. Das »Gastarbeiter«-System. Arbeitsmigration und ihre Folgen in der Bundesrepublik Deutschland und Westeuropa, hrsg. v. Jochen OLTMER, Axel KREIENBRINK u. Carlos Sanz DÍAZ, München 2012.

<sup>4</sup> Herbert BECHER, Kirchen und ausländische Arbeitnehmer, in: Bundesarbeitsblatt, 7/8, 1971, 488, zitiert nach David HÜSER, Leben in Bewegung. Das Konzept der offenen Community in der Pastoral mit spanischsprachigen Migranten, Ostfildern 2018, 168.

1987 charakterisierte der Limburger Ausländerreferent Leuninger die muttersprachlichen Gemeinden als »Nebenkirche für einen nicht-integrierten Bevölkerungsteil«, »im inferioren Sinne«<sup>5</sup>. 2003 nahm die Deutsche Bischofskonferenz Leuningers kritischen Begriff auf und forderte »statt einer ›monokulturellen‹ eine ›multikulturelle Pastoral«<sup>6</sup>. Deutsche und fremdsprachige Seelsorger sollten »Brückenbauer« werden<sup>6</sup>. 2004 forderten die Bischöfe dann, die Kirche selbst solle Ort der Integration werden. Dann könne sie dies auch von der Gesellschaft fordern und »Motor für ein zukunftsweisendes Zusammenleben in der deutschen Einwanderungsgesellschaft werden.«<sup>7</sup> Dies entsprach dem Integrationskonsens, der sich in diesen Jahren in der Politik entwickelte. Die Sonderstrukturen blieben gleichwohl bestehen. Heute gibt es etwa 450 muttersprachliche Gemeinden in 35 Sprachgruppen mit fast 500 Priestern und Ordensleuten aus dem Ausland.

Auch die Ausländersozialarbeit wurde nationalspezifisch organisiert. Die Sozialberater der Caritas waren für Zuwanderer aus katholischen Ländern zuständig: Italiener, Spanier, Portugiesen und – neben der Arbeiterwohlfahrt – Jugoslawen<sup>8</sup>. Die Sozialberater arbeiteten mit den Priestern zusammen und hatten häufig ihre Büros in denselben Gebäuden. Dies führte zwar auch zu Kompetenzstreitigkeiten, insgesamt aber entstanden handlungsfähige Einrichtungen mit religiösem und sozialem Angebot in den jeweiligen Sprachen. Seit den 1980er-Jahren begann die Caritas, die Sozialberater stärker in ihre Fachstrukturen einzubinden und räumlich in ihre Standorte zu integrieren. Die nationalspezifische Organisation der Sozialarbeit endete offiziell 1999, als Bund und Länder die Mittelverteilung entsprechend der nationalen Zugehörigkeit der Einwanderer unter den Wohlfahrtsverbänden beendeten. Die Zusammenarbeit zwischen Sozialberatern und Missionen ist seitdem nicht mehr so eng.

Vor allem in den ersten Jahren waren Priester und Sozialberater Anlaufstellen für alle Nöte. In der Gesamtumfrage Gottlobs 1976 erklärte die Hälfte der »Missionare«, sie verwendeten die Hälfte oder mehr ihrer Arbeitszeit für soziale Probleme, wie etwa die Wohnungs- und Arbeitssuche oder Behördengänge. Ein italienischer Priester beschrieb seinen Arbeitsalltag so:

»Ich bin zuständig für den gesamten Niederrhein [...] [ca. 8000 Italiener]. Mein persönliches Leben: Jeden Morgen stehe ich um 5.30 Uhr auf und zelebriere um 6.30 Uhr die Messe im Krankenhaus Walsum. Um 7.30 Uhr fängt meine Arbeit an, die dann um 20–22 Uhr oder auch später endet. Das Essen ist unregelmäßig [...] Seit 10 Jahren bewohne ich eine 58 qm große Wohnung [...] ohne Zentralheizung. [...] Die Woche hat für mich 7 Tage, ich kenne keinen Ruhetag.«<sup>9</sup>

Viele Migrantengemeinden boten Sportgruppen, Chöre, Musikunterricht und Räume, in denen sich die Jugend treffen konnte. So erzählt ein junger Kroat von der Berliner Mission in den 1980er-Jahren:

5 Herbert LEUNINGER, Eine Nebenkirche oder die Einheit in der Vielfalt? Die Gemeinden von Katholiken anderer Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland, in: Klaus BARWIG / Dietmar MIETH, Migration und Menschenwürde, Mainz 1987, 162, 160.

6 »Eine Kirche in vielen Sprachen und Völkern«. Vgl. HÜSER, Leben (wie Anm. 4), mit Belegen und Verweisen.

7 »Integration fördern – Zusammenleben gestalten«. Vgl. HÜSER, Leben (wie Anm. 4), 232.

8 Vgl. Jürgen PUSKEPPELEIT / Dietrich THRÄNHARDT, Vom betreuten Ausländer zum gleichberechtigten Bürger, Freiburg i. Br. 1990.

9 Bernd GOTTLÖB, Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland. Eine Situations- und Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen, München 1978, 216.

»Wir hatten drei Chöre, drei Mandolinengruppen, ein Jugendorchester, in dem 100 oder 150 Kinder spielten. Also war alles sehr aktiv, und keiner fragte nach jedem Cent, also [...] Geld spielte keine Rolle. So war das. Jetzt seit 10, 15 Jahren ist es anders.«<sup>10</sup>

Eine italienische Frau erinnert sich ähnlich: »Ja, ich hab' in der Gemeinde viel gelernt [...] mir wurde sehr viel Vertrauen geschenkt [...]. Ich habe gelernt mit Kindern umzugehen [...], zu organisieren, ich habe gelernt, vor größeren Gruppen zu sprechen und zu lesen, als Lektorin, aber vor allem auch zu sprechen, als Organisatorin und hab' dadurch sehr viel Selbstbewusstsein bekommen [...] was mich auch dazu geführt hat, einfach mir mein Studium zuzutrauen und überhaupt viel zu trauen.«<sup>11</sup>

In den Einwanderergemeinden in Deutschland entwickelten sich unterschiedliche Kulturen und Mentalitäten. Die katholischen Priester und Sozialberater waren dabei wichtige Akteure, agierten aber relativ isoliert von der deutschen Kirche. Sie verfügten über Handlungs- und Freiräume, die Kirche und Staat bereitstellten und waren untereinander vernetzt. Anfangs mussten sie sich ihre Gemeinden suchen und ihr Angebot bekannt machen. Erst allmählich wurden Gemeindestrukturen nach deutschem Muster aufgebaut, die in den Heimatländern vielfach unbekannt oder – wie in Franco-Spanien – verboten waren. Obwohl die Ausgangs- und Arbeitsbedingungen sich nicht unterschieden, kam es in der formativen Phase in den ersten Jahrzehnten zu sehr unterschiedlichen Aktivitätsprofilen. Insgesamt bildeten die Migrantengemeinden zusammen mit den Caritas-Beratern dichte Netze, die vor allem in den ersten Jahrzehnten wichtige Anlaufstellen für persönliche Probleme waren und gleichzeitig die Infrastruktur für Gemeinschaftsbildung boten – exakt das, was Elwert 1982 als »Binnenintegration« für wünschenswert erklärte und Esser als Sackgasse sah, die Assimilation behindern könnte.<sup>12</sup>

Im Folgenden schildern wir die Entwicklung in den kroatischen, spanischen und italienischen Gemeinden und Gruppen, die Herausbildung der unterschiedlichen Migrantenkulturen, die Folgen für die Integration und insbesondere für die Bildungskarrieren der »zweiten Generation«, also den zentralen Zugang zum Ankommen und zur Statusverteilung in der deutschen Gesellschaft.

## 1. Die italienische Einwanderung: innere Differenzen und Verständigungsprobleme

Schon ein Jahr nach dem bundesdeutschen Anwerbevertrag mit Italien 1955 kamen italienische Priester nach Deutschland, 1974 waren es bereits 129. In den 80er-Jahren führte der in Italien einsetzende Priestermangel zu Lücken in der pastoralen Versorgung. Von Beginn an war die italienische Seelsorge mit einem spezifischen Problem konfrontiert. Während die Arbeitsmigranten mehrheitlich aus Süditalien kamen, stammten fast alle

10 Vgl. Dietrich THRÄNHARDT/Jenni WINTERHAGEN, Der Einfluss der katholischen Migrantengemeinden auf die Integration südeuropäischer Einwanderergruppen in Deutschland, in: OLTMER/KREIENBRINK/DÍAZ, Das »Gastarbeiter«-System (wie Anm. 3), 199–215, hier: 202; Jenni WINTERHAGEN, Transnationaler Katholizismus. Die kroatischen Migrantengemeinden in Deutschland zwischen nationalem Engagement und funktionaler Integration, Berlin 2013.

11 Nicola SCHMITT, Bedeutung der Gemeinde, in: Kirche – Heimat in der Fremde. Untersuchungen von zwei Gemeinden anderer Muttersprache im Bistum Mainz, hrsg. v. Harald LOFINK u. Gerhard SCHMIED, Mainz 2004, 42.

12 Georg ELWERT, Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34, 1982, 717–731, hier: 720.

Priester aus dem Norden<sup>13</sup>. Viele Missionen wurden in den ersten Jahren vom Scalabrini-Missionsorden übernommen, der in Piacenza beheimatet ist. Wegen Überalterung kann er heute nur noch die Niederlassungen in Stuttgart und München betreiben<sup>14</sup>. Da viele Südtaliener nur ihren Dialekt sprachen, während die Priester die Hochsprache verwendeten, entstanden gravierende Kommunikationsprobleme<sup>15</sup>.

Unterschiede in den religiösen Mentalitäten zwischen Nord- und Südtalien trennten Priester und Gläubige. Im Süden ist der Katholizismus »viel mehr vom Gemüt her, vom Folkloristischen, von Traditionen und Prozessionen bestimmt. Im Norden ist er viel stärker auch rational und sehr viel mitteleuropäischer geprägt.«<sup>16</sup> Im Süden ist die Bedeutung des lokalen Schutzpatrons und dessen Feier zentral, in den letzten Jahrzehnten auch die Verehrung von Padre Pio (1887–1968). Ein Priester erklärte in einem Interview 1976, »dass der Auswanderer, besonders der Südtaliener, gegenüber dem Priester aus dem Norden ein gewisses Misstrauen empfindet und fürchtet, dass dieser ihn nicht so recht verstehen wird«. Ein anderer Priester erinnerte sich, wie er einen Bischof aus Italien einlud: »Als der Bischof kam, wurde er von einem Pfarrer aus der Heimat meiner Gläubigen begleitet. Viele kannten ihn. Nach der Messe standen alle auf dem Kirchplatz zusammen, und ich sah, wie die Leute den Pfarrer begrüßten, wie sie sich unterhielten, lachten, sich umarmten – er war einer von ihnen, ich werde das nie sein.«<sup>17</sup> Traurigkeit und Resignation schwingen in diesen Sätzen mit, aber Gottlob berichtet auch von ärgerlichen Stimmen. So urteilten einige Priester, die Südtaliener seien »abergläubisch, unaufrichtig und unzuverlässig«.

Der Wirkungsgrad der Missionen unter den italienischen Einwanderern war relativ gering, für Köln wird beispielsweise berichtet, dass von den 20.000 Italienern dort nur tausend erreicht wurden<sup>18</sup>. Typisch für die italienische Seelsorge in Deutschland war eine rege Publikationstätigkeit, aus Italien finanziert. In den 1950er-Jahren brachte eine Vereinigung italienischer Priester die Zeitung »La squilla« (die Glocke) heraus, ab 1963 deren Nachfolgerin »Corriere d'Italia«. Auch das von der italienischen Delegatur 1971 gegründete Informationsbüro Ufficio Documentazione e Pastorale legte einen Schwerpunkt auf die Publikationstätigkeit, die sich auf theologische Fragen in der Migrantenseelsorge konzentrierte<sup>19</sup>. Da viele italienische Arbeiter nicht oder nur mit Schwierigkeiten lesen konnten und die Zeitungslektüre im Süden wenig etabliert war, dürfte der Einfluss dieser Publikationen eher gering gewesen sein.

Die italienischen Seelsorger verstanden sich eher unpolitisch. In der Umfrage Gottlobs stimmten 41 % von ihnen der Aussage zu, der Missionar solle sich vor politischen Aktivitäten hüten (Spanier: 20 %; Kroaten: 24 %). Mehr als die Hälfte der italienischen

13 Vito A. LUPPO, Die italienischen katholischen Gemeinden in Deutschland. Ein Beispiel für die Auswanderungspastoral während der letzten 50 Jahre, Münster 2005, 447–464; GOTTLOB, Missionare (wie Anm. 9), 150–155.

14 Tobias KESSLER, Migration als Zeichen der Berufung. Italienischer Scalabrini-Orden hilft Brücken bauen, in: Zuflucht Europa. Wenn aus Fremden Nachbarn werden, hrsg. v. Bettina VON CLAUSEWITZ, Hamburg 2016, 61–66; Yvonne RIEKER, »Ein Stück Heimat findet man ja immer«. Die italienische Einwanderung in die Bundesrepublik, Essen 2003, 85f., 121–123.

15 RIEKER, Heimat (wie Anm. 14), 122.

16 LUPPO, Gemeinden (wie Anm. 13), 447.

17 GOTTLOB, Missionare (wie Anm. 9), 154.

18 Yvonne RIEKER, Betreuung statt Selbsthilfe. Die Organisationen von und für Italiener in Deutschland, in: Selbsthilfe. Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen, Freiburg i. Br. 2005, 112–132, hier: 124f.

19 LUPPO, Gemeinden (wie Anm. 13), 97, 99.

Priester beklagte, dass politische Ideologien zu Feindseligkeiten innerhalb der Priesterschaft führten. Gottlob schlussfolgerte, dass sich das politische Engagement der Italiener hauptsächlich in Resolutionen, weniger in konkreten Aktivitäten manifestierte<sup>20</sup>. Darüber hinaus wurden ideologische Konflikte, der »polarisierte Pluralismus«<sup>21</sup> der politischen Landschaft aus Italien nach Deutschland transportiert, was eine gemeinsame Interessenvertretung beeinträchtigte. Das italienische »politische Mosaik« wurde nach Deutschland übertragen und beschäftigte sich kontrovers gegenseitig<sup>22</sup>. Die italienischen katholischen Vereine und Gruppen blieben häufig von den Missionen, der Caritas oder dem Konsulat abhängig.

Neben den Missionen gab es weitere italienische »Patronate«, die vom italienischen Staat unterstützt und finanziert wurden: die christliche, die sozialistische und die kommunistische Gewerkschaft, die katholische Arbeitervereinigung und die italienischen Parteien, die versuchten, die Auslandsitaliener zur Stimmabgabe in Italien zu motivieren. Ab der Grenze war die Fahrt in den Heimatort zu den Wahlen kostenlos – eine attraktive Möglichkeit der Heimfahrt. Auch innerhalb des katholischen Sektors wird über intensive Rivalitäten zwischen den Priestern, den Sozialberatern und weiteren Organisationen wie dem christlichen Arbeiterverband ACLI berichtet, oft mit dem Versuch, die Leitung von Gruppen zu übernehmen – typisch für den italienischen Klientelismus, der von staatlichen Subventionen aus Italien unterfüttert wurde<sup>23</sup>.

Regionale Vereine wie die *Circuli Sardi*, *Pugliesi*, *Calabresi*, *Siciliani* oder die Vereinigung der Trentiner vervollständigten das Bild. Sie wurden von den italienischen Regionen unterstützt und ergänzten so das klientelistische Muster. Insgesamt zeigt sich eine hohe Zahl von kleinen Vereinen mit geringem Wirkungsgrad und mit wenig Kooperation. Eine Liste des italienischen Außenministeriums führte 1982 500 Vereine auf, zwei Drittel davon allerdings ohne Räume. Die vielfältigen Subventionierungen aus Italien förderten organisatorische Zersplitterung. Die Orientierung auf die Situation der Migranten in Deutschland blieb defizitär<sup>24</sup>.

Seit den 70er-Jahren und bis heute wird beklagt, dass die Bildungsergebnisse der italienischen Kinder schlechter sind als die der anderen europäischen Gruppen. Trotz aller Förderungsbemühungen bewegen sie sich etwa auf dem Niveau der türkischen Gruppe, die in vieler Hinsicht weit schlechtere Ausgangsbedingungen hatte und insbesondere keine kirchlichen Förderstrukturen kannte. Insbesondere gibt es eine große Diskrepanz zu den positiven Ergebnissen der spanischen und der kroatischen Gruppe, auch die griechischen

20 GOTTLOB, *Missionare* (wie Anm. 9), 154, 132.

21 Giovanni SARTORI, *Teoria dei partiti e caso italiano*, Mailand 1983, 256–262.

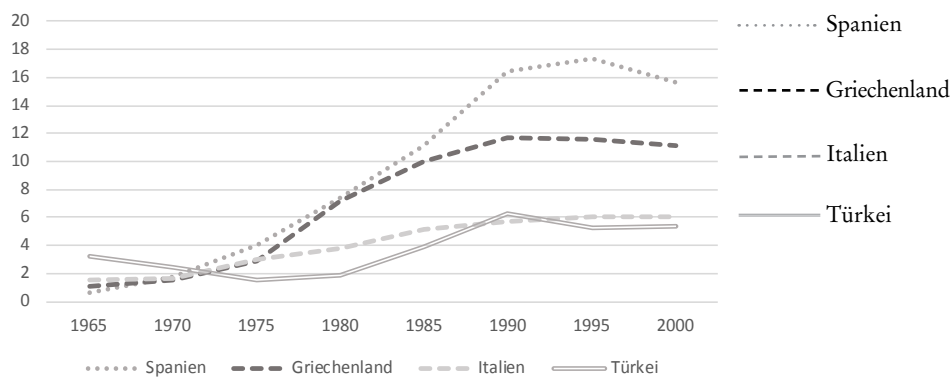
22 Vgl. Peter KAMMERER, *Some Problems of Italian Immigrants' Organizations in the Federal Republic of Germany*, in: *Ethnicity, Structured Inequality, and the State in Canada and the Federal Republic of Germany*, hrsg. v. Robin OSTOW u. Jürgen FIJALKOWSKI, Frankfurt a. M. 1991, 185–196, hier: 196; Edith PICHLER, *Migration, Community-Formierung und ethnische Ökonomie. Die italienischen Gewerbetreibenden in Berlin*, Berlin 1997, 41–46; Dietrich THRÄNHARDT, *Einwandererkulturen und soziales Kapitel. Eine komparative Analyse*, in: *Einwanderer-Netzwerke und ihre Integrationsqualität in Deutschland und Israel*, hrsg. v. DEMS. u. Uwe HUNGER, Münster 2000, 15–52. Von den spanischen Vereinen waren 74 % als solche registriert, von den italienischen nur 39 %; vgl. Dietrich THRÄNHARDT/Renate DIEREGSWEILER, *Bestandsaufnahme der Potentiale und Strukturen von Selbstorganisationen*, in: *Selbstorganisationen von Migrantinnen und Migranten in NRW*, hrsg. v. MINISTERIUM FÜR ARBEIT, SOZIALES UND STADTENTWICKLUNG, KULTUR UND SPORT DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN, Düsseldorf 1999, 1–73, hier: 28.

23 RIEKER, *Betreuung* (wie Anm. 18), 125.

24 Ebd., 126.

Kinder sind sehr viel erfolgreicher. Ein besonders großer Teil der italienischen Kinder besuchte Sonderschulen. Nach den Statistiken der Kultusministerkonferenz studierten im Jahr 2002 von tausend in Deutschland geborenen Ausländern 5,32 spanische, 4,18 griechische, 2,80 türkische, aber nur 1,87 italienische Staatsangehörige<sup>25</sup>. Auch die OECD-Studie von 2018 zeigt dasselbe Bild: Die italienischen Schüler haben besonders niedrige Erfolge, noch etwas unterhalb der Erfolgsraten der Schüler türkischer Herkunft<sup>26</sup>.

Schaubild 1: Prozentanteil der Gymnasiasten nach Herkunft 1965–2000<sup>27</sup>



Quelle: KMK. Schaubild: Victor Sevillano Canicio, University of Windsor.

Auch die Facharbeiteranteile und die Nettoeinkommen sind niedriger als bei den anderen Gruppen, die Arbeitslosigkeit dagegen höher<sup>28</sup>. Bezeichnend für die Situation am Ende der »Gastarbeiterperiode« war ein Ergebnis aus München. Bei einer Befragung zu den Bildungszielen für die Kinder antworteten 22,9% der Italiener in München, die Bildungsziele seien ihnen nicht klar, gegenüber 3,1 TK und 3,4 Griechen<sup>29</sup>.

25 KMK, Grund- und Strukturdaten 2003/04, Bonn 2004.

26 OECD, The Resilience of Students with an Immigrant Background: Factors that Shape Well-being, OECD Reviews of Migrant Education, OECD Publishing, Paris 2018, 03.

27

Die Daten	1965	1970	1975	1980	1985	1990	1995	2000
Spanien	0.65	1.8	4	7.4	11.1	16.4	17.3	15.6
Griechenland	1.1	1.5	2.9	7.2	10.05	11.7	11.6	11.1
Italien	1.5	1.7	3.03	3.8	5.1	5.68	6.1	6.1
Türkei	3.2	2.4	1.5	1.9	3.9	6.3	5.3	5.4

28 RIEKER, Betreuung (wie Anm. 18), 112f., mit weiteren statistischen Verweisen.

29 Landeshauptstadt München, Lebenssituation ausländischer Bürgerinnen und Bürger, München 1997, 161. Spanier waren wegen der geringen Gruppengröße nicht befragt worden.

Tab. 3: Prozentsatz der Schüler in weiterführenden Schulen und in Sonderschulen 2002

	Realschule/Gymnasium	Sonderschule
Kroaten	58,7	5,9
Spanier	54,6	7,7
Portugiesen	36,8	11,8
Italiener	30,7	14,3

Quelle: KMK, Grund- und Strukturdaten 2003/04.

## 2. Die Spanier – Integrative Aktivierung der Eltern

Die ersten Priester aus Spanien kamen mit dem Anwerbevertrag 1960, bis 1974 wuchs ihre Zahl auf 105. Nach dem Anwerbestopp 1973 gingen die Zahlen stark zurück, ebenso wie die der spanischen Gruppe insgesamt, die mit der Demokratisierung und der anstehenden EWG-Mitgliedschaft neue Chancen im Heimatland sah (Tab. 1). Eine Besonderheit der spanischen Missionen ist ihre Multinationalität, da die Zahl der Lateinamerikaner in Deutschland seit 1987 kontinuierlich ansteigt<sup>30</sup>.

Die spanischen Priester waren politisch interessiert. Ihre Wahrnehmung der deutschen Kirche veranschaulicht das politische Profil dieser Gruppe in den 1970er-Jahren: 60 % kritisierten die »mangelnde Sorge der Kirche um die unteren Schichten« (Italiener: 44 %; Kroaten: 17 %). 75 % bemängelten den »gut-bürgerlichen Lebensstil der Priester« (Italiener: 35 %; Kroaten: 26 %) <sup>31</sup>. Mehr als ein Viertel betrachtete Sozialkritik und politische Aktivität als sehr wichtig und jeder fünfte setzte hier sogar eine Priorität. Dieser politische Geist erklärt sich aus der Opposition vieler Priester zum faschistischen Regime in Spanien. Dabei zeigten sich Unterschiede in der Ausrichtung – zur Zeit der Umfrage Gottlobs gab es unter den Priestern sowohl Franco-Anhänger als auch Mitglieder der Bewegung »Cristianos por el Socialismo« <sup>32</sup>. Doch im Gegensatz zu den Italienern bemühten sich die Spanier, politische Spannungen nicht in Handlungsunfähigkeit münden zu lassen. Anstatt sich auf interne Konflikte zu konzentrieren, lenkten sie ihr Engagement in eine weniger kontroverse Arena: die Bildung der jungen Generation. Dabei waren sie von Entwicklungen in Spanien beeinflusst: »In den sechziger Jahren durchlief die spanische Kirche eine stille Revolution, in deren Folge sie sich auf radikale Weise von [...] Franco löste. Angespornt durch den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils brachten sich viele gläubige Jugendliche, Geistliche und Laien in die Arbeit an der Basis ein. Vor allem in den Arbeitervierteln entwickelten sie ein Bewusstsein für soziale und politische Gerechtigkeit und nutzten ihre Struktur – die kirchennahen Organisationen waren die einzig legalen in

30 HÜSER, *Leben* (wie Anm. 4), 207.

31 GOTTLOB, *Missionare* (wie Anm. 9), 300.

32 Zu einer kontroversen Erklärung, die unter dem Einfluss dieser Gruppe von den spanischen Seelsorgern verabschiedet worden war, vgl. Bernd GOTTLOB, *Die Erklärung der Spanierseelsorger in Deutschland über das Verhältnis von Glaube und gesellschaftspolitischem Engagement*, in: JCSW 19, 1978, 259–275. Die spanischen Priester hatten den kontroversen Beschluss bezeichnenderweise nicht veröffentlicht, sondern er wurde über die italienische Priestervereinigung bekannt und sorgte für Bestürzung bei deutschen Bischöfen und dem Verfasser des Artikels. Deutlich wird in dem Papier, wie sich Priester nach Francos Tod (1975) radikal sozialkritisch umorientierten.



Spanien –, um die Entwicklung einer Bürgerbewegung zu fördern. Soziales Engagement bewegte viele junge Pfarrer, Mitarbeiter der Caritas und an der Basis arbeitende spanische Christen Ende der 60er Jahre in Deutschland.«<sup>33</sup> War ein Priester wegen seiner Aktivitäten gegen das Franco-Regime gefährdet, so war die Auswanderung nach Deutschland ein Weg, sich einer Verfolgung zu entziehen.

Die Geschichte der Nürnberger Mission zeigt beispielhaft das hohe Gewicht der Missionen für die Organisation der Einwanderer. Auf Initiative des spanischen Priesters wurde 1968 ein muttersprachlicher Ergänzungsunterricht ins Leben gerufen und kurz darauf ein Elternverein gegründet. Dieser leistete Widerstand, als das Schulamt 1973 die Eltern aufforderte, die Kinder auf eine Ausländerschule zu schicken – eine Schule, die die Einwandererkinder in ihrer Muttersprache unterrichtete: »Das Team der Mission war immer der Meinung, dass die spanischen Kinder die normale deutsche Schule besuchen sollten, weil sie in Deutschland lebten und ihre Zukunft in Deutschland sein würde. Es erschien ihnen nicht sinnvoll, dass die Eltern – weil sie an eine eventuelle Rückkehr dachten, die sich in vielen Fällen nie realisierte – die berufliche Zukunft ihrer Kinder in Deutschland gefährdeten.«<sup>34</sup> In ihrer doppelten Bildungsstrategie unterstützten sie die Integration der spanischen Kinder in die deutschen Regelschulen und förderten den ergänzenden Spanischunterricht. Zusätzlich unterhielt die Mission eine Kinderkrippe und einen Kindergarten. Als sie eine der beiden Einrichtungen aufgeben musste, schloss sie den Kindergarten, da in Nürnberg ein Kindergartenplatz leichter zu finden war als ein Platz für Kinder unter drei Jahren<sup>35</sup>. Die Krippe bestand bis 1981. Gleichzeitig bot die Mission Alphabetisierungskurse für Erwachsene. In den 1970er-Jahren tadelte die Diözese die Mission, weil sie zu politisch sei, hatte sie doch öffentlich Stellung gegen das Regime bezogen und Proteste organisiert<sup>36</sup>.

Der spanische Delegat Javier Lacarra, Koordinator der spanischen Priester in Deutschland, gründete 1972 eine »Abteilung für Schulangelegenheiten und Erwachsenenbildung«, mit der die Bildungssituation der spanischen Kinder verbessert werden sollte<sup>37</sup>. »Als Grundlage diente das Memorandum des Kommissariats der Deutschen Bischofskonferenz vom Oktober 1973« mit dem Aufruf zur Zusammenarbeit mit den Eltern. Sie sollten erkennen, wie wichtig ihre Mitarbeit bei der Erziehung ihrer Kinder ist. Sie sollten sich in Elternvereinen organisieren und ihre Kinder in deutsche Kindergärten und Schulen schicken<sup>38</sup>. Das Gutachten sprach sich damit gegen die Errichtung von Nationalschulen oder -zweigen aus, wie sie in Bayern institutionalisiert wurden und als »Vorbereitungsklassen« oder »Vorbereitungsklassen in Langform« faktisch auch in anderen Bundesländern existierten.

Der Priester José Zabalegui wurde 1972 damit beauftragt, den Elternbrief »Carta a los Padres« herauszugeben, er erscheint bis heute. Er begleitete die Elternvereine, berichtete über ihre Aktivitäten und Resolutionen, gab Ratschläge für die Erziehungsar-

33 Antonio MUÑOZ SANCHEZ, Von den Eigentümlichkeiten, aus einer Diktatur auszuwandern. Die spanische Arbeitsmigration in die Bundesrepublik Deutschland, Köln 2004, 6.

34 Alberto TORGA Y LLAMEDO, De la misión católica de lengua española de Nürnberg. Cuarenta años de historia (1961–2001), Nürnberg 2001, 34.

35 Ebd., 52.

36 Ebd., 38.

37 Victor SEVILLANO CANICIO, Der Bildungserfolg der spanischen Migrant/-innen in Deutschland, ein Zufall? Eine Einführung in die Unterstützungsnetzwerke und ihre Akteure (1960–1990), in: Arbeitsmigration nach Deutschland, hrsg. v. Christian PFEFFER-HOFFMANN, Berlin 2014, 358–398, hier: 379.

38 Ebd., 380.

beit und erklärte das deutsche Schulsystem. »La solución está en vuestros manos«, hieß es programmatisch im ersten Elternbrief. 1973 schickte Zabalegui einen Fragebogen an die 35 bestehenden Elternvereine. Soll eine Bundesvereinigung gebildet werden? Welche Erwartungen hat man daran? Daraufhin kommt es im November 1973 zur Bildung der »Confederación de las Asociaciones de Padres de Familia en Alemania«. In ihrer Satzung erklären sie, dass die Vereinigung »keinerlei Abhängigkeiten oder direkte Beziehung mit Gruppen, Ideen, politischen Parteien oder religiösen Vereinigungen jedweder Art unterhalten« wird. Faktisch fungierte die Abteilung für Schulangelegenheiten aber als Sekretariat. Sánchez Otero unterstreicht im Rückblick die »Weitsicht der spanischen Seelsorger [...], die darauf verzichtet haben, diesen Organisationen ein katholisches Etikett zu verpassen.«<sup>39</sup>

Die Konföderation vertrat einen doppelten Ansatz: die volle Integration der Kinder in die Regelschulen und die Verbesserung der Kenntnisse der spanischen Sprache. 1980 gab es bereits 125 Elternvereine, denen mehr als 10.000 Familien angehörten<sup>40</sup>. Tatsächlich ist der schulische Erfolg der Kinder aus spanischen Einwandererfamilien bemerkenswert (siehe Schaubild 1 und Tabelle 2). Riesgo Alonso, der als Theologiestudent in den Elternvereinen mitwirkte, beschreibt die Stimmung: »Diese einfache, aber klare Idee der Elternvereine (Integration in die deutsche Regelschule und Förderung des muttersprachlichen Unterrichts) hatte ein ungeheuerliches Mobilisierungspotential [...]. Diese mobilisierende Idee hatte auch die Kraft, spanische Migranten [...] unabhängig von ihren politischen, religiösen oder ideologischen Überzeugungen zusammenzuführen.«<sup>41</sup> Die Elternseminare beschäftigten sich auch mit Erziehungsstil und halfen, vom traditionellen spanischen Autoritarismus freizukommen. Die pädagogischen Diskussionen befassten sich mit den Ideen des katholischen Pädagogen Paolo Freire (1921–1997), der Erziehung im Zusammenhang der Befreiung und Selbstermächtigung der Unterdrückten und Benachteiligten sah.

Wie vielfältig die Aktivitäten waren, macht eine Auflistung des spanischen Vereins in Mainz 1984 deutlich: Es gab eine Bibliothek, Sprechstunden, Deutschkurse, Spanischunterricht, Nachhilfe, eine Kindergruppe, zwei Jugendgruppen, Gemeindetreffen, Frauentreffen, Jungfamilientreffen, ein Kino-Forum, Sport-Eltern-Treffen, spanisch-deutsche Treffen und Konferenzen und Seminare zu verschiedenen Themen, koordiniert von einem Gemeinderat<sup>42</sup>. Der erste Bundesvorsitzende Manuel Romano Garcia setzte sich Jahr für Jahr für die Finanzierung der Hausaufgabenhilfe in Nordrhein-Westfalen ein. Das war für die spanischen Kinder entscheidend, denn ihre Eltern konnten ihnen dabei nicht helfen und die Schulen, vor allem die weiterführenden Schulen, verließen sich auf die Mitarbeit der Eltern. Schließlich erreichte er schon in den 1990er-Jahren über den Landtagsabgeordneten Bernd Feldhaus (1903–2013) eine direkte Landesförderung für den spanischen Elternverein, da seine Arbeit mit der Bildungspolitik des Landes kompatibel war<sup>43</sup>. Die Spanier waren den anderen Nationalitäten in der Gründung von Eltern-

39 José SÁNCHEZ OTERO, Der Beitrag von sozialer Netzwerkbildung bei Migranteltern zur Integration. Das Beispiel der spanischen Elternvereine, in: Familien in der Einwanderungsgesellschaft, hrsg. v. Marianne KRÜGER-POTRATZ, Göttingen 2004, 97–104, hier: 99.

40 MUÑOZ SANCHEZ, Von den Eigentümlichkeiten (wie Anm. 33), 7.

41 Vicente RIESGO ALONSO, Selbsthilfepotentiale nutzen und Migrantenvereine fördern. Das Beispiel der Spanier in Deutschland, in: Integration und Integrationsförderung in der Einwanderungsgesellschaft, hrsg. v. FORSCHUNGSINSTITUT DER FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG, Bonn 1999, 123–133, hier: 126.f

42 HÜSER, Leben (wie Anm. 4), 175.

43 Persönliche Informationen aus dieser Zeit.

vereinen weit voraus, wie die Auswertung des Ausländervereinsregisters von 2001 zeigt. Nur die Griechen zeigten eine ähnliche Aktivität.

Tab. 4: Gründung von Elternvereinen

Nationalität	1960er-Jahre	1970er-Jahre	1980er-Jahre	1990er-Jahre	Stand 2001
Spanier	1	10	57	18	86
Griechen		5	46	13	64
Türken			14	31	45
Italiener			2	6	8

Quelle: Auswertung Ausländervereinsregister, Hunger 2005<sup>44</sup>.

Aufbauend auf diesen Erfolgen gründete eine deutsch-spanische Gruppe unter Führung von Priestern 1984 die Spanische Akademie für Weiterbildung, die sich zu einem Vorzeigeprojekt im Integrationsbereich entwickelte<sup>45</sup>. Auch sie pflegte den Kontakt zu den Missionen<sup>46</sup>. Dabei stehen Konföderation und Akademie für die Säkularisierung der spanischen Migrantengruppe, die sich zwar in Kooperation mit den Missionen organisierte und deren Gebäude, Netzwerke und Ressourcen nutzte. Sie entwickelten sich zu eigenständigen Organisationen und nutzten im weiteren Verlauf für ihre Integrationsmaßnahmen auch deutsche und europäische Förderprogramme.

### 3. Die kroatische Seelsorge: intensive nationale Gruppenbildung

Die ersten kroatischen Priester in Deutschland waren 1945 vor den Kommunisten geflohen. Nach dem Abschluss des deutsch-jugoslawischen Anwerbeabkommens 1968 erlaubte der jugoslawische Staat der katholischen Kirche, Priester für die Auslandsseelsorge zu entsenden. Aber auch diese Priester waren häufig antikommunistisch eingestellt. Das politische Umfeld war äußerst spannungsgeladen. Sowohl der jugoslawische Staat als auch Exilgruppen führten Attentate auf deutschem Boden durch, die die deutschen Behörden nicht verhindern konnten<sup>47</sup>.

1974 arbeiteten 84 kroatische Priester in Deutschland, 2010 waren es 96. Die Priester wiesen in der Umfrage Gottlobs der Sonntagsmesse und der Predigt hohe Bedeutung zu. 89 % der Priester fanden diese besonders wichtig (Italiener: 58 %; Spanier: 58 %). Die kroatischen Missionare predigten vor vollen Kirchen. Gleichzeitig hielten sie engen Kontakt in die Heimat. 1975 hatte nur jeder zehnte Priester noch keinen Besuch seines Vorgesetzten erhalten (Italiener: 60 %; Spanier: 69 %)<sup>48</sup>. Die kroatischen Priester gehörten zu

44 Uwe HUNGER, Ausländervereine in Deutschland. Eine Gesamterfassung auf der Basis des Bundesausländervereinsregisters, in: Selbsthilfe. Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen, hrsg. v. Karin WEISS u. Dietrich THRÄNHARDT, Freiburg i. Br. 2005, 221–244, hier: 239.

45 Academia Española de Formación – Spanische Weiterbildungsakademie e. V., Die AEF, [www.aef.altanto.de/dieaef.htm](http://www.aef.altanto.de/dieaef.htm) (Stand: 03.09.2019); RIESGO, Selbsthilfepotentiale (wie Anm. 41).

46 RIESGO, Selbsthilfepotentiale (wie Anm. 41), 128.

47 Sven RÖBEL / Andreas WASSERMANN, Die Killer vom Balkan, in: Der Spiegel 40, 26.9.2015.

48 GOTTLOB, Missionare (wie Anm. 9), 244.

71 % einem Orden an (Italiener: 41 %; Spanier: 21 %)⁴⁹. Auch heute sind über die Hälfte der Priester in Deutschland Franziskaner⁵⁰. Gegenüber Gottlob erwähnten die kroatischen Priester den »tiefen Glauben« der kroatischen Katholiken und ihr »Vertrauen in die Priester, insbesondere in die Franziskaner«⁵¹. Auch bei der KFN-Umfrage von 2010 bezeichneten sich noch 9,6 % der kroatischen Jugendlichen als sehr religiös, bei den Italienern dagegen nur 3,8 %⁵². Typisch für die kroatische Seelsorge waren ihre regen Freizeitaktivitäten, die Missionen unterhielten Sport-, Theater- und Folkloregruppen, Chöre und gaben Musikunterricht.

Damit konkurrierten die Missionen mit den »Jugo-Clubs« – Vereinigungen, die vom jugoslawischen Staat unterstützt wurden, aber nur über geringe Ressourcen verfügten⁵³. So erinnert sich ein pastoraler Mitarbeiter: »Damals waren die jugoslawischen Clubs sehr aktiv und die katholische Kirche hat uns sehr geholfen. Wir hatten ein Ausländerreferat und die Kirche hat alles Mögliche bezahlt. Folklore und alles Kulturelle. Und die Kroaten haben sich dann um die Kirche herum getroffen und nicht in diesen Clubs, die vieles gegen Deutschland gesagt haben.« Das politische Profil der Priester war antikommunistisch und national. Tatsächlich war der kroatische Katholizismus seit den 1930er-Jahren stark national geprägt⁵⁴. Der Historiker Klaus Buchenau bezeichnet die Franziskaner aus der herzegowinischen Ordensprovinz gar als »den Humus für die Ustaša-Bewegung selbst«⁵⁵. Unter den von Gottlob 1976 interviewten Priestern gab es vierzehn politische Flüchtlinge, der erste Leiter der kroatischen Seelsorge bezeichnete sich selbst als politischen Emigranten⁵⁶. Wichtiger als alte Emigrantennetzwerke erwies sich das katholische Wiedererwachen im Jugoslawien der 1970er-Jahre, als die Kirche »13 Jahrhunderte kroatisches Christentum« feierte und wiederholt hunderttausende Gläubige zu Massenveranstaltungen mobilisierte. Es war in seiner »Essenz eine nationale Mobilisierung«⁵⁷, sie übernahm die Rolle der säkularen Nationalbewegung des »Kroatischen Frühlings«, die das Regime 1971 zerschlagen hatte. Dieser Trend beeinflusste auch die Missionen im Ausland. Die Beschäftigung mit der nationalen Kultur und Geschichte wurde Teil der Katechese für Alt und Jung, im Rahmen von Bibelolympiaden wurde die zweite Generation auf ihre Bibelfestigkeit und ihr Wissen zur Nationalgeschichte geprüft. Aus religiösen Gründen galt es als notwendig, dass »die Kinder die Glaubensgrundsätze in ihrer Sprache erlernen, aus nationalen Gründen war es wichtig, dass sie die kroatische Sprache und Kultur lernen.«⁵⁸

Vor diesem Hintergrund bildeten sich um die Missionen in den 1980er-Jahren kroatische Kulturvereine, die eng mit den Missionen verbunden blieben. Der Leiter der Berliner Mission gründete Ende der 1970er-Jahre einen der ersten Kulturvereine und blieb lange

49 Ebd., 318.

50 Vgl. den Internetauftritt [www.kroatenseelsorge.de](http://www.kroatenseelsorge.de) (Stand: 03.09.2019).

51 GÖTTLOB, Missionare (wie Anm. 9), 158.

52 KFN, Kinder und Jugendliche (wie Anm. 2), 88.

53 Vladimir IVANOVIĆ, Jugoslovenski ekonomski emigranti na privremenom radu u Austriji i SR Nemačkoj (1965–1973), Diss., Belgrad 2011.

54 Vgl. Vjekoslav PERICA, *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford 2002, 19.

55 Klaus BUCHENAU, *Kämpfende Kirchen. Jugoslawiens religiöse Hypothek (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums 2)*, Frankfurt a.M. – Berlin – Köln u.a. 2006, 67.

56 Luka TOMAŠEVIĆ, *Hrvatska Katolička Misija u Münchenu. 50. obljetnica života i djelovanja (1948–1998)*, Split 1998, 47, 64, 217.

57 PERICA, *Balkan Idols* (wie Anm. 54), 73.

58 TOMAŠEVIĆ, *Hrvatska Katolička* (wie Anm. 56), 128.

dessen Vorsitzender<sup>59</sup> Erst nach einer Dekade übernahm ein Laie die Leitung. Ein aktives Vereins- und Gemeindemitglied, der als Arbeitsmigrant 1971 nach Deutschland gekommen war, erzählte: »Vieles habe ich erst hier gehört und dann habe ich bemerkt, was mir fehlt, was mir in meiner Jugend alles geklaut wurde, nicht repräsentiert war und, obwohl es mein eigenes ist, mir entfremdet wurde. [...] Meine kroatischen Wörter wurden mir einfach entfremdet, ich habe nie darüber hören können. Aber durch die Kirche hier, die auf Kroatisch hier tätig war, und unter Gläubigen habe ich vieles, vieles erfahren. [...] Die kroatische Nation soll dankbar sein, dass die Kirche als einzige im Ausland die kroatische Sprache gepflegt und an die kroatischen Gläubigen vermittelt hat.« Auf diese Weise gelang es den kroatischen Kulturvereinen, auch weniger religiöse Kroaten anzuziehen. Ein Mitglied des Stuttgarter Kulturvereins erzählt, dass es bis zur Gründung des Kulturvereins »nirgendwo aktiv« gewesen sei. Vom Verein hatte sie wie folgt erfahren: »Einer bei uns im Betrieb, der häufiger in der Kirche war – ich war nicht so oft dort, muss ich zugeben, und habe von daher nicht so sehr die Informationen gehabt – der hat mir gesagt: [...] in den Räumlichkeiten der kroatischen Mission wird eine Kulturgemeinschaft gegründet.« Das Interesse an kroatischer Kultur diente als Tarnung für politisches Interesse und bedeutete eine Antithese gegen alles »Jugoslawische«. Ende der 1980er-Jahre luden Missionen und Kulturvereine den nationalistischen Dissidenten Franjo Tuđman (1922–1999) ein, der später der erste Präsident des unabhängigen Kroatiens wurde. Seine Reden vor überfüllten Gemeindesälen mobilisierten die Migranten. Nachdem Tuđman 1990 die Kroatische Demokratische Union (Hrvatska demokratska zajednica, HDZ) gegründet hatte, wurden in vielen deutschen Städten HDZ-Ableger etabliert, registriert als gemeinnützige Vereine. Die HDZ- und Kulturvereine bildeten zusammen mit den Missionen in den 1990er-Jahren ein enges Netzwerk im Kampf um die kroatische Unabhängigkeit.

Nach Ausbruch des Krieges wandte sich der Zagreber Erzbischof im Juli 1991 in einem Hilferuf an die Gemeinden im Ausland<sup>60</sup>, die sich daraufhin in Güterumschlagplätze oder »logistische Zentren«<sup>61</sup> verwandelten: Kleidung wurde sortiert, Nahrung gesammelt und LKWs beladen. Die enge Zusammenarbeit und personale Vernetzung von Missionen, Kultur- und HDZ-Vereinen sowie Caritas-Mitarbeitern machten Hilfsaktionen in erstaunlichem Umfang möglich<sup>62</sup>. Aber die nationale Ideologie führte auch zu Exklusionsprozessen. Eine kroatische Arbeitsmigrantin, die in Deutschland einen Serben geheiratet hatte, erzählt, dass es ihr deswegen nicht erlaubt wurde, das Abendmahl zu empfangen: »Ja, das ist übertrieben. Natürlich. Ich bin dann nicht mehr in diese Mission, als ich gesehen habe, dass ich das nicht darf. Weil dieser Priester, er hat gesagt, wer nicht in der Kirche geheiratet hat, der darf das Abendmahl nicht empfangen.« Sie war in der Mission nicht »angenommen« worden und während sich die anderen nach der Messe »angefreundet« hatten, nicht länger geblieben. Ein anderer Gesprächspartner fand, dass der explizit an die Kroaten gerichtete Willkommensgruß zu Beginn der Messe deplatziert sei. Die nationale Ideologie führte zu einer negativen Bewertung von gemischten Ehen, Rückkehr spielte eine wichtige Rolle. Ein Priester veranschaulicht seinen Standpunkt wie folgt: »Ich

59 Alle folgenden Angaben nach Jenni WINTERHAGEN, *Nationalkatholizismus, transnationales Engagement und Integration. Die kroatischen Gemeinden in Deutschland*, Berlin 2013.

60 TOMAŠEVIĆ, *Hrvatska Katolička* (wie Anm. 56), 63f.

61 Ivan OTT, *Od radnika na privremenom radu u inozemstvu do rad anja hrvatske nacionalne svijesti i identiteta. Povijesna analiza hrvatskog iseljništva u Baden-Württembergu*, in: *Na kratkom valu Radio Zagreba. Foto-dokumenti, zapisi i citati*, hrsg. v. Josip MADRAČEVIĆ, Stuttgart 2002, 7–11, hier: 10.

62 Paul HOCKENOS, *Homeland Calling. Exile Patriotism & the Balkan Wars*, Ithaca 2003, 83.

versuche das immer so zu erklären: Von den Italienern, von denen gibt es 50 Millionen und da ist es kein Problem, wenn ein paar 100 000, wenn die nicht mehr nach Italien zurückkehren. Aber bei uns Kroaten, viereinhalb Millionen, das ist ein kleines Volk. Jeder ist sehr wichtig!« Rückkehr ist ein Leitmotiv des kroatischen Katholizismus in Deutschland. So beendete beispielsweise der Missionsleiter im Jubiläumsband der Münchener Mission von 1998 sein Vorwort mit der Bemerkung: »Aber niemals werden wir es wagen, die endgültige Rückkehr in unsere liebe Heimat Kroatien zu vergessen. Heimzukehren ist die heilige Pflicht jedes Kroaten und Gläubigen.«<sup>63</sup>

Die kroatischen Priester waren wie die spanischen politisch engagiert: Beide standen in Opposition zu undemokratischen Regimen, im Falle der Kroaten bedeutete dies Opposition zur jugoslawischen Föderation und zum Kommunismus, im spanischen Fall ging es um Opposition zu einem autoritär-faschistischen Regime. Ein weiterer Unterschied waren der Zeitpunkt und die Art des Wandels: Das spanische Regime löste sich nach Francos Tod 1975 auf, Jugoslawien zerbrach erst nach der Öffnung des »Eisernen Vorhangs«. Der politische Kampf der spanischen »Diaspora« endete somit früher, Priester und Migranten konnten am politischen Wandel teilhaben, in einer Zeit, als die Kroaten erst begannen, sich als nationale Gruppe zu organisieren. Der Übergang in Spanien gelang friedlich. Die Transformation von der jugoslawischen Föderation zum unabhängigen Kroatien geschah gewaltvoll in einem Krieg. So war die Mobilisierung der kroatischen Diaspora konfrontativ.

Nach den jugoslawischen Sezessionskriegen kehrte Normalität in die Missionen zurück, die immer noch die zentrale Organisation der Kroaten in Deutschland bilden. Die Kulturvereine, die »allein für sich schwach, unreif und instabil [...], fast immer abhängig von den Aktionen der Missionen« waren, sind nun »Seniorenvereine« geworden.<sup>64</sup> Bei vielen ist Ernüchterung eingetreten, auch lässt sich die junge Generation nicht mehr so leicht für die nationale Sache begeistern. Die Missionen hingegen sind noch lebendig. Ein Mitarbeiter einer Diözese beschreibt sie 2009 wie folgt: »Ich finde die sehr organisiert, selbstbewusst, sprachlich sehr begabt, also im Unterschied zu den Italienern, [...] wo ich [...] manchmal einen Übersetzer brauche. Bei den Kroaten ist das kein Problem. Eine sehr junge Gemeinde, vital, lebendig, vielfältig. Beeindruckend.« In den kroatischen Familien ist Religion noch selbstverständlicher Teil des Lebens, doch langsam spüren auch die kroatischen Gemeinden schwindende Kroatisch-Kenntnisse und zurückgehende Religiosität der jungen Generationen. Dies stellt die muttersprachliche Seelsorge in Frage, derzeit erfüllt sie jedoch noch wichtige Funktionen, indem sie die erste Generation im Alter begleitet und eine Brücke zwischen ihnen und den jungen Generationen baut. Die intensive Einwanderung seit dem EU-Beitritt Kroatiens belebt die Gemeinden wieder. Allein im Jahr 2017 gab es eine Netto-Zuwanderung von 32.816 Menschen aus Kroatien, das ist fast 1 % der kroatischen Gesamtbevölkerung.

#### 4. Drei katholische Einwanderer-Kulturen

Die Priestergruppen aus den jeweiligen Anwerbestaaten waren unterschiedlich groß. 1975 arbeiteten 134 italienische, 97 spanische und 86 kroatische Priester in Deutschland. Auf einen italienischen Priester kamen 2 200 italienische Gläubige, auf einen spanischen

63 TOMAŠEVIĆ, Hrvatska Katolička (wie Anm. 59), 10.

64 Mladen LUCIĆ, Početak djelovanja i organiziranje pastoralna u hrvatskim katoličkim misijama u njemačkoj, Diplomarbeit, Rottweil 2006, 36.

hingegen nur 1338<sup>65</sup>. Schätzungen über die Zahl der kroatischen Jugoslawen lassen vermuten, dass auf einen kroatischen Priester ähnlich viele Gläubige kamen wie auf einen italienischen. Die Zahl der italienischen, spanischen und kroatischen Priester stieg seit Anfang der 1960er-Jahre stark an. Seit Beginn der 1980er-Jahre verminderte sich die Zahl der italienischen und spanischen Priester erheblich, der Priestermangel hatte auch diese Länder erreicht. Die Zahl der kroatischen Priester blieb dagegen bis heute hoch, da die kroatischen Franziskaner viel Nachwuchs an sich zogen. Auch bei den Sozialberatern lässt sich eine unterschiedliche Versorgungsdichte ausmachen: 1986 gab es jeweils einen Sozialberater für 1698 Spanier, 2028 Portugiesen, 2911 Jugoslawen, 3823 Italiener und 4340 Türken in Deutschland<sup>66</sup>.

Von Anfang an prägten die katholischen Missionen Muster und Themen der Migrantenselbstorganisationen, die den Integrationsprozess bis heute beeinflussen. Im Rahmen der katholischen Migrantenseelsorge entstanden unterschiedliche Milieus mit spezifischer politischer Ausrichtung und sozialem Profil. Unterschiedliche ideologische Prägungen in den Missionen brachten unterschiedliche Integrationskonzepte hervor, die die Einwandererkulturen und die Selbstorganisationen prägten. Für die spanischen Priester bedeutete Integration vor allem Integration durch Bildung. Sie entwickelten für die Kinder der Einwanderer eine erfolgreiche Doppelstrategie von deutscher Regelschule und spanischem Ergänzungsunterricht. Eine Auflistung des nordrhein-westfälischen Kultusministeriums von 2003 macht deutlich, dass die spanischen Kinder am intensivsten den muttersprachlichen Unterricht besuchen, und zwar zu 98 %. Bei den Italienern waren es 36 %, bei den Kroaten 41 %<sup>67</sup>. Für die Kroaten war die kroatische Nation wichtig, die »ihre Kinder« im Ausland nicht verlieren sollten. Bei der italienischen Mission lässt sich kein Integrationskonzept identifizieren. Die klientelistischen Zusammenhänge mit dem Mutterland blieben maßgebend und die Fragmentierung der politischen Landschaft wurde importiert. In der spanischen und kroatischen Seelsorge erwuchs aus der Opposition zum Regime im Herkunftsland ein starkes Engagement, das einigenden Charakter hatte. Die Schaffung von Sozialkapital wurde durch die Integrationsstrategien der spanischsprachigen und der kroatischen Seelsorge positiv beeinflusst, auch wenn die kroatischen Priester an die Rückkehr glaubten. Es entstanden dichte Sozialisationslandschaften mit unterschiedlichen Integrationspfaden der Einwanderergruppen. In vieler Hinsicht lassen sich Einflüsse aus den Herkunftsländern nachvollziehen, die durch das System der Ausländergemeinden gefördert wurden. Vor allem bei der Gründung der Schulabteilung beim spanischen Delegaten, der Begründung und dauerhaften Redaktion und Finanzierung der Elternbriefe und der Gründung des Bundesverbandes der Elternvereine lassen sich aber strategische Entscheidungen der spanischen Priester nachvollziehen, die wichtige strukturelle Auswirkungen hatten.

Vor allem die große Unterschiedlichkeit der Bildungserfolge der Kinder der Migranten ist faszinierend<sup>68</sup>. Dass das nicht an der Nationalität, sondern an spezifischen Um-

65 GOTTLOB, Missionare (wie Anm. 9), 275.

66 PUSKEPPELEIT/THRÄNHARDT, Ausländer (wie Anm. 8), 72f.

67 Vgl. Dietrich THRÄNHARDT, Spanische Einwanderer schaffen Bildungskapital. Selbsthilfe-Netzwerke und Integrationserfolg in Europa, in: WEISS/THRÄNHARDT, SelbstHilfe (wie Anm. 44), 93–11, hier: 106.

68 Die Kultusministerkonferenz veröffentlichte 2002 zum letzten Mal entsprechende Statistiken, da dies nach der Einführung des Geburtsrechts nicht mehr sinnvoll war. Der Bildungserfolg der spanischen Gruppe lässt sich auch an den Daten des Mikrozensus 2005 nachvollziehen, der nach Migrationshintergrund misst und damit auch Menschen mit deutschem Pass und spanischen Eltern

ständen liegt, haben italienische Auswanderer in anderen Ländern durchaus bewiesen, so etwa in der Schweiz<sup>69</sup>. Die Unterschiede lassen sich nicht durch importierte Bildungsunterschiede der ersten Generation erklären, eher ist das Gegenteil der Fall. Die spanischen Arbeitsmigranten kamen mit der geringsten Bildung nach Deutschland. Bei der Anwerbung 1955–1973 lag der Anteil der Facharbeitskräfte bei den Spaniern bei 7,7 %, bei den Griechen bei 8,9 %, den Portugiesen bei 22,3 %, den Italienern bei 23,3 %, den Jugoslawen bei 29,0 %, den Tunesiern bei 29,6 %, den Türken bei 30,9 % und den Marokkanern bei 33,4 %<sup>70</sup>. Aufgrund des innerjugoslawischen Entwicklungsgefälles können wir davon ausgehen, dass die Kroaten besser qualifiziert waren als die Jugoslawen im Durchschnitt.

Große Unterschiede zeigen sich auch in der Partnerwahl. Hier hatte die Integrationsstrategie der spanischen Gruppe deutliche Auswirkungen. Der Anteil der Kinder aus deutsch-spanischen Ehen an der gesamten Kinderzahl in der Einwanderergruppe stieg rasch an (1980: 38 %, 1997: 81 %); bei den Italienern waren es 28 bzw. 42 %; bei den Jugoslawen: 20 bzw. 24 %. Die hohe Zahl an deutsch-spanischen Ehen passt in das Bild eines assimilativen, sozial mobilen Integrationsmusters. Der Erfolg der kroatischen Kinder in der Schule ist sicherlich auch zum Teil auf das höhere Bildungsniveau der Einwanderergeneration zurückzuführen. Gleichzeitig wird deutlich, dass das in den Missionen propagierte Ideal von kroatischer Identität und Familienbildung sich im Heiratsverhalten auswirkte. Den Kroaten gelang ein spezifischer Integrationspfad von Gruppen- und Identitätserhalt und struktureller Integration. Und dies, obwohl es sich bei ihnen nicht um »Diplomatenkinder« oder »Akademiker« handelte, denen Hartmut Esser eine erfolgreiche »Mehrfachintegration« zutraut, im Gegensatz zu Arbeiterkindern<sup>71</sup>. Die Italiener gingen zwar häufiger Ehen mit Deutschen ein, aber die schulischen Ergebnisse liegen weit unter denen der Kroaten. Das Fehlen einer gemeinsamen Integrationsstrategie der Priester und die damit zusammenhängende Schwäche und Zersplitterung der italienischen Selbstorganisationen hat dazu beigetragen.

Heirat mit Deutschen führte auch dazu, dass die nächste Generation zwei Staatsangehörigkeiten hatte und in der deutschen Statistik nicht mehr als Ausländer sichtbar war. Das ist – neben der starken Rückwanderung – eine wichtige Erklärung für den intergenerationalen Rückgang der spanischen Gruppe in der deutschen Statistik.

Die besonderen kirchlichen Strukturen für Ausländer waren ein wichtiger Teil des Migrationsregimes in der alten Bundesrepublik. Sie zeigten ein starkes Engagement der Katholischen Kirche für die Migranten, die über ihre Kirchensteuern die Strukturen allerdings auch selbst finanzierten. Dass im Integrationsregime der alten Bundesrepublik auch integrative Lösungen möglich waren, zeigten Betriebe und Gewerkschaften. Hier stiegen Zuwanderer aus den Anwerbestaaten auch in wichtige Positionen auf, bis hin zu Vorsitzenden von Gesamtbetriebsräten großer Firmen<sup>72</sup>. Im kirchlichen Bereich ist das Festhalten an den Strukturen der besonderen Gemeinden auch deshalb bemerkenswert, weil angesichts des Priestermangels inzwischen mehr und mehr ausländische Priester in

erfasst. Vgl. Franziska WOELLERT/Steffen KRÖHNERT/Lilli SIPPEL u. a., *Ungenutzte Potenziale. Zur Lage der Integration in Deutschland 2009*, Berlin 2009, 41.

69 Vgl. THRÄNHARDT, *Einwandererkulturen* (wie Anm. 22), 24–28.

70 Berichte der Bundesanstalt für Arbeit 1961–1973; zitiert nach Mathilde JAMIN, *Die deutsche Anwerbung. Organisation und Größenordnung*, in: *Fremde Heimat. Eine Geschichte der Wanderung aus der Türkei*, Essen 1998, 153.

71 Hartmut ESSER, *Integration und ethnische Schichtung*, Mannheim 2001, 21.

72 Vgl. zum Prozess der Integration und Gleichberechtigung in den Betrieben Günter HINKEN, *Integration durch Mitbestimmung. Das Beispiel der deutschen Automobilindustrie*, Berlin 2018.



den deutschen Gemeinden eingesetzt werden – eine ganz andere Art multikultureller Situation. Im staatlichen Bereich ist die Separation dagegen aufgegeben worden, nachdem Bayern bis zum Ende des 20. Jahrhunderts an separaten Nationalklassen und -zweigen festgehalten hatte<sup>73</sup>.

»In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen«, heißt es bei Johannes 14,2. Man sollte die Wohnungen aber nicht voneinander abschotten.

73 Als Konzept formuliert von dem zuständigen bayerischen Ministerialbeamten: Gerhart MAHLER, Zweitsprache Deutsch. Die Schulbildung der Kinder ausländischer Arbeitnehmer, Donauwörth 1974.