

werden sich aber auch dem spezifisch europäischen ideengeschichtlichen Kontext stellen müssen. Mit anderen Worten: Ein Zurück hinter die Aufklärung, hinter die rationale Begründung der Menschenwürde und der politischen Erklärung der individuellen und sozialen Menschenrechte ist nicht möglich. Das heißt ganz sicher nicht eine optimistische Anpassung an den „Fortschritt der Menschheitsgeschichte“: Dieser Fortschrittsglaube verbietet sich spätestens seit Auschwitz. Aber daß in dem Aufklärungsprozeß, in der philosophischen und auch politischen Annäherung an die individuellen und sozialen Menschenrechte sich auch die Spuren des Wirkens des Geistes Gottes in der Geschichte nachzeichnen lassen, davon sollten die Christinnen und Christen in Europa sich überzeugen lassen.

Das Heilige Reich war für Dreiviertel der Zeit der Christentumsgeschichte die maßgebliche Vision. Diese Vision ist zu Ende. Der Abschied davon ist schmerzhaft. Die neue Vision könnte bestehen in einem offenen Haus für Menschen in Europa. Die Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit in Basel im Mai 1989 hat dazu wegweisende Aussagen gemacht. Unter dem Titel „Das europäische Haus“ heißt es in dem Schlußdokument: „In der letzten Zeit sind unsere Vorstellungen von Europas Zukunft durch das Bild des gemeinsamen europäischen Hauses angeregt worden ... Einige grundlegende Hausregeln sind dafür nötig, eine Art ‚Hausordnung‘, die das Zusammenleben möglich macht.“ In diesen Regeln müßte enthalten sein: „Das Prinzip der Gleichheit aller Bewohner, seien sie stark oder schwach, die Anerkennung von Werten wie Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz, Solidarität und Partizipation, eine positive Einstellung gegenüber Anhängern verschiedener Religionen, Kulturen und Weltanschauungen, offene Türen und Fenster – mit anderen Worten: viele persönliche Kontakte und viel Gedankenaustausch, Konfliktlösung durch Dialog und nicht durch Gewalt. Das europäische Haus sollte ein offenes Haus sein, ein Ort der Zuflucht und des Schutzes, ein Ort des Willkommens und der Gastfreundlichkeit, wo Gäste nicht diskriminiert, sondern als Mitglieder der Familie behandelt

werden. In diesem Haus sollte sich niemand davor fürchten, die Wahrheit zu sagen. Im europäischen Haus sollten die Bewohner etwas unternehmen gegen das Gefälle zwischen den Armen und den Reichen in Europa, gegen den Riß zwischen Nord und Süd auf diesem Kontinent, gegen die diskriminierende Behandlung von Nicht-Staatsbürgern, gegen die Ungerechtigkeit der Massenarbeitslosigkeit, gegen die Vernachlässigung der Jugend und das Sich-Selbst-Überlassen-sein der Alten. Das tägliche Brot sollte unter allen gerecht verteilt werden.“

Mariano Delgado

Glauben lernen zwischen Kulturen

Auf dem Weg zu einer interkulturellen Pastoraltheologie

„Hinter dem programmatischen Titel ‚Glauben lernen zwischen Kulturen‘ geht es um Menschenschicksale, die unsere Theologie herausfordern, den akademischen Elfenbeinturm zu verlassen und über konkrete Wege zur Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit nachzudenken, damit das Leben zwischen Kulturen überhaupt möglich wird, bevor von Lernmöglichkeiten des Glaubens gesprochen werden kann“, schreibt der Autor. Unter Berücksichtigung der Lebenssituation der Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik Deutschland befaßt er sich zunächst mit dem „Leben zwischen Kulturen“. Um den betroffenen Menschen gerecht werden zu können, wird ein entsprechendes theologisches Konzept gefordert, und schließlich wird die Vision einer Seelsorge in einer interkulturellen Gesellschaft vorgelegt.

red

I. Leben zwischen Kulturen

1. These: Angesichts des herrschenden, bürgerlich-elitären und statischen Kulturverständnisses in den neuzeitlichen Nationalstaaten bleibt den Arbeitsmigranten nichts anderes übrig, als sich auf kulturelle „Zufluchts-“ bzw. „Zwischenwelten“ zurückzu-

ziehen. Ein Ausbruch aus diesen defensiven Schutzwelten ist nur möglich, wenn es uns gelingt, zu einem pragmatischen und dynamischen Kulturverständnis zu gelangen, das die zwischen Kulturen entstandene „Migrantenkultur“ als legitimen Bestandteil der geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit des Aufnahmelandes bejaht und fördert.

1. Die Sozial- und Erziehungswissenschaften haben in den letzten zwei Jahrzehnten das empirische Phänomen der Arbeitsmigration und die sich daraus ergebenden Sozialisations- und Schulprobleme zu einem wichtigen Forschungsschwerpunkt gemacht. Ein Blick auf den Forschungsertrag zeigt uns, daß die meisten Migranten der verschiedenen Generationen unter dem „Ausländersyndrom“ sowie dem Akkulturations- bzw. Anpassungsdruck seitens der Mehrheitskultur leiden und sich dann auf „Zufluchts-“ bzw. „Zwischenwelten“¹ zurückziehen: Mit dieser inneren Migration reagieren sie auf eine gesellschaftliche Umwelt, die ihnen alltäglich zu verstehen gibt, daß sie sich zwar als „Wirtschaftsgäste“ vorläufig hier aufhalten und mit ihrer Arbeitskraft zum Gemeinwesen beitragen dürfen, aber in Wirklichkeit nicht hierher gehören. Auch wenn die Situation der Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik Deutschland durch das Festhalten an einem primär ethnischen Volkszugehörigkeitsbegriff besonders erschwert wird², so haben wir es hierbei nicht mit einem speziell deutschen, sondern vielmehr mit einem gesamteuropäischen Problem zu tun. Für die Migranten der ersten Generation ist eher die nostalgische Verklärung der verlassenen Heimat die Zufluchtswelt. Wie der Engel/Mensch in Salman Rushdies Roman „Die satanischen Verse“³ stehen sie oft am Fenster ihrer Kindheit und blicken hinaus auf das

ferne heimatliche Dorf, in dem sie sich im Schoße der vorsäkularisierten Agrarkultur geborgen glaubten. Der türkische Künstler Kemal Can hat dies in einer Karikatur festgehalten⁴. Die hier aufgewachsenen Migrantenkinder haben es in gewissem Sinne schwerer als die Eltern, weil sie nicht einmal in die Nostalgie der glücklichen dörflichen Kindheit der fernen Heimat fliehen können. Deutlich drückt dies die Spanierin Conchita Martínez in einem Gedicht aus, wenn sie schreibt: „Unseren Eltern bleibt die Sehnsucht / uns nicht einmal das.“⁵ Diesen bleibt nur noch die Möglichkeit, gettoartige Zwischenwelten hier zu schaffen, prekäre „Schutzräume“, in denen sie – durchaus schöpferisch – aus dem alltäglich erlebten Konflikt zwischen der Mehrheits- und der Minderheitskultur ihre „Migrantenkultur“ entfalten können. Es gibt freilich auch andersgeartete Akkulturationsfälle: Migrantenkinder, die es sozusagen geschafft haben, die ein überdurchschnittliches Bildungsniveau, Abitur/Hochschule, erreicht haben und sich in beiden Kulturen zu Hause zu fühlen meinen⁶. In Wirklichkeit aber haben sie – oft angespornt durch den elterlichen Arbeiterehrgeiz nach dem Motto „Ihr sollt es besser haben als wir!“ – die Option für die herrschende Mehrheitskultur so weit getrieben, daß sie sich gleichsam von der familiären Herkunftskultur entfremdet haben und über die Muttersprache wie über eine Fremdsprache verfügen: Sie verstehen die Wörter, können aber damit ihre Gefühlswelt nicht mehr ausdrücken⁷. Die dramatische Schärfe der „Generationen- und Kulturkonflikte“, die sich in manchen Migrantenfamilien abspielen, können Menschen, die nicht durch die harte Schule der Migration gegangen sind, oft nicht einmal ahnen.

¹ Die Zwischenweltheorie ist bisher am konsequentesten begründet worden in: R. Hettlage (Hrsg.), Zwischenwelten der Gastarbeiter. Sonderheft der Schweizerischen Zeitschrift für Soziologie 10 (1984), Nr. 2; vgl. dazu auch G. Auernheimer, Kultur, Identität und interkulturelle Erziehung, in: Demokratische Erziehung 12/1984, 23–26; Zwischen Kulturen, in: Ästhetik und Kommunikation 12 (1981), H. 44, 46–75.

² Vgl. dazu M. Delgado, Abschied von der Stammesmoral. Plädoyer für eine postnationale Migrationsethik, in: StZ 208 (1990), 845–857.

³ S. Rushdie, Die satanischen Verse, deutsch: Artikel 19 Verlag, ohne Ortsangabe 1989, 534.

⁴ Vgl. H. Essinger – O. Bilge Kula, Pädagogik als interkultureller Prozeß. Beiträge zu einer Theorie interkultureller Pädagogik, Felsberg 1987, 95.

⁵ G. Chiellino, Literatur und Identität in der Fremde. Zur Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik, Augsburg 1985, 96, hier zitiert nach: H. Bausinger, Kulturelle Identität – Schlagwort oder Wirklichkeit, in: K. Barwig – D. Mieth (Hrsg.), Migration und Menschenwürde, Mainz 1987, 83–99, 94.

⁶ Vgl. dazu: Die zweite Spanier-Generation stellt sich vor. Gespräch mit spanischen Jugendlichen, in: Caritas 89 (1988), 122–128.

⁷ Vgl. Bausinger, a. a. O., 94f.

Vom nationalen Kulturbegriff zu einer neuartigen Weltkultur

2. Hauptursache für diese Misere ist der in den meisten europäischen Staaten herrschende nationale Kulturbegriff, der in der Trias Sprache, Religion und/oder Ethnos⁸ die Stützpfeiler einer statischen kulturellen Identität sieht, eines *depositum nationis*, eines nationalen Kulturschatzes, den wir nur noch zu pflegen und weiterzugeben brauchen⁹. Ungeachtet des begründeten Zweifels von Jürgen Habermas, welcher die Frage aufgeworfen hat, ob moderne komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden können¹⁰, werden die im EG-Raum lebenden Migranten nach diesem Konzept in zwei Gruppen geteilt: Entweder weisen sie durch einen von den drei genannten Stützpfeilern gemeinsame Berührungspunkte mit der herrschenden Kultur auf – dann gelten sie für diese als bedingt integrationsfähig; oder sie haben ganz andersgeartete sprachliche, religiöse und/oder ethnische Voraussetzungen – dann gelten sie als absolut integrationsunfähige, störende Fremdkörper. Gegenüber solchen Theorien, die unsere Welt in geschlossene und voneinander völlig getrennte Kulturkreise teilen, hat christliche Theologie ein Doppeltes festzuhalten: zum einen, daß das Monogenismusdogma im Grunde die „Einheit des Menschengeschlechts“ bejaht und der Schöpfungsglaube die Gottebenbildlichkeit aller Menschen meint¹¹, womit die verschiedenen Kulturkreise einen gemeinsamen interkulturellen

⁸ Diese Trias bezeichnet nach W. Korff die drei wichtigsten Dinge, die sich im Phänomen Kultur den Möglichkeiten eines allgemeinen Transformations- und Angleichungsprozesses widersetzen. Vgl. W. Korff, Migration und kulturelle Transformation, in: K.-H. Kleber (Hrsg.), Migration und Menschenwürde, Passau 1988, 128–150, 144ff.

⁹ Vgl. Bausinger, a. a. O., 89.

¹⁰ Vgl. J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, Frankfurt/Main 1974.

¹¹ Vgl. dazu Kardinal C. M. Martini, Kirche in einer Vielvölkerstadt, Vortrag in der Frankfurter Paulskirche aus Anlaß des 750-Jahre-Jubiläums des Kaiserdoms am 26. August 1989, in: Limburger Texte 7, Limburg 1989, 8f. Bei der – oft zu Recht – kritisierten „geistigen Eroberung“ Lateinamerikas spielten diese schöpfungstheologischen Glaubensprämissen eine wichtige Rolle in dem theologischen Bemühen, die einheimische Bevölkerung als Teil desselben Ganzen anzuerkennen, dem auch die Europäer angehörten. Vgl. dazu G. García, Origen de los Indios del Nuevo Mundo, Mexiko 1981.

Spielraum aufweisen würden; zum anderen – und hier steht die Theologie im Bunde mit dem aufgeklärten Humanismus –, daß die zunehmende Internationalisierung des neuzeitlichen Menschenrechtsethos zum weltweiten „Gesamtethos“ den tragenden Rahmen bildet, in dem die verschiedenen Kulturkreise zu einer neuartigen Weltkultur verschmelzen könnten. Die Anerkennung dieses tragenden Rahmens ist selbstverständlich die Voraussetzung des friedlichen Zusammenlebens verschiedener Kulturen innerhalb eines politischen Gemeinwesens. Wenn dieser minimale Wertekatalog allgemein akzeptiert wird, kann man höchstens von leichter oder weniger leicht untereinander oder mit der Stammbevölkerung des Einwandererlandes integrierbaren ethnischen oder kulturellen Gruppen sprechen, aber nicht etwa von absolut *integrationsunfähigen*, nur weil die Mehrheitskultur an manchen kulturellen Ausdrucksformen der Minderheiten Anstoß nimmt¹². Auf die friedliche Anziehungs- und Durchsetzungskraft dieses neuen Weltethos sollten wir in Europa setzen, statt dem Fremden mißtrauisch und ängstlich zu begegnen. Doch davon sind wir noch weit entfernt, auch wenn manches – der Sport, die Wirtschaft, die Musik – unübersehbar in diese Richtung weist. Zur Überwindung des realen *Lebens zwischen Kulturen*, das die Migranten zu führen haben, wäre es schon ein wichtiger Schritt, wenn es uns gelänge, den oben erwähnten nationalen Kulturbegriff durch einen pragmatischeren und offeneren zu ersetzen. Manches fremdartig Anmutende an der Lebensweise der eingewanderten Minderheiten würde uns dann vielleicht als Überbleibsel einer in den hochindustrialisierten Gesellschaften längst verlorengegangenen Agrarkultur bzw. einer voraufgeklärten Religion erscheinen, die zwar gegen die theokratisch-fundamentalistische Versuchung schlecht gewappnet ist – uns jedoch nicht

¹² Das sogenannte „türkische oder islamische Problem“ im EG-Raum reduziert sich in diesem Sinne auf die Frage, ob die mitgebrachte Religion sich innerhalb des erwähnten tragenden Rahmens bewegt oder „theokratisch-fundamentalistische“ Züge aufweist, die diesen Rahmen sprengen würden. Ein religiöser Fundamentalismus, sei er islamisch oder christlich geprägt, ist mit dem Menschenrechtsethos nicht kompatibel. Vgl. C. M. Martini, a. a. O., 6, 10.

mehr als absolut fremd und unverständlich oder gar gefährlich für die Identität der Mehrheitskultur vorkommt.

Entwicklung eines neuen Kulturbegriffs in Theorie und Praxis

3. Auf der Suche nach dem postulierten Kulturbegriff können wir als Theologen an *Gaudium et spes* nicht vorbeigehen. Das Konzil versteht unter Kultur im allgemeinen „alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit“ (GS 53).

Dieser Kulturbegriff würde sich weitgehend mit dem decken, der in der Migrationsforschung – je verschieden akzentuiert – ins Spiel gebracht wird: Kultur wird hier als eine Art der Lebensbewältigung verstanden, „die sehr viel mit äußeren, mit ökonomischen und sozialen Bedingungen zu tun hat, die folglich auch nicht unveränderlich ist, sondern auf Veränderung reagiert“¹³. Nach der pragmatischen Kurzformel von Hermann Bausinger ist Kultur dann „kein Reinerassigkeitsproblem, sondern die jeweilige Modellierung der Lebenschancen“¹⁴. Werden die entsprechenden politischen Rahmenbedingungen geschaffen, damit jeder, der in dieser Gesellschaft zum Gemeinwesen mit seiner Arbeit beiträgt, ohne Diskriminierung seine Lebenschancen modellieren kann, dann könnte ein solches Verständnis von Kultur als offenes System den Ausländern die Chance vermitteln, die „Zufluchts- und Zwischenwelten“ zu verlassen und ihre kulturelle Leistung, die ja gerade im schöpferischen Umgang mit der ihnen oft gleichgültig bis feindlich begegnenden gesell-

schaftlichen Umwelt besteht, in die herrschende Mehrheitskultur als Bereicherung und Erweiterung derselben einzubringen, ohne die eigene Minderheitskultur leugnen zu müssen.¹⁵ Die Migranten würden sich dann wahrscheinlich ohne traumatischen Zwang nach und nach für die Kulturformen entscheiden, die ihnen die bessere Modellierung ihrer Lebenschancen ermöglichen. Sie würden dann vielleicht ritualisierte Restbestände der Agrarkultur der Herkunftsheimat in der hochindustrialisierten Gesellschaft des Aufnahmelandes selbstverständlich pflegen können, ohne das Bedürfnis zu verspüren, mit der trotzigen Überbetonung der eigenen Bräuche eine Schutzmauer gegen den Assimilierungsdruck der Mehrheitskultur errichten zu müssen. Aber diese Vision scheint noch in ferner Zukunft zu liegen. Noch leben die meisten Migranten zurückgezogen in „Zufluchts- und Zwischenwelten“, aus denen sie aus eigener Kraft nicht hinauskommen können. Dem Rechnung zu tragen in Gemeindekatechese und Religionsunterricht, müßte eine der vorrangigen Aufgaben einer Theologie und einer Kirche sein, die sich mit der konziliaren Wende der Wahrnehmung und Deutung der Zeichen der Zeit verschrieben haben.

II. Jenseits der bisherigen Konzepte

2. *These: Das bisher noch vorherrschende Konzept in Theologie und Kirche gibt sich – ähnlich wie der Staat – der Illusion hin, daß die Arbeitsmigranten keine Einwanderer, sondern bloße „Gast-Arbeiter“ sind, die früher oder später in ihre Heimat zurückkehren werden. Durch die Errichtung von muttersprachlichen Gemeinden mit Seelsorgern aus der Heimatkirche vermag ein solches Konzept zwar wertvolle religiöse „Zufluchtswelten“ und diakonische Hilfestellen für die Migranten der ersten Generation zu schaffen. Die „Zwischenwelten“ der Migranten der zweiten und dritten Generation, mit den sich dort abspielenden Konflikten zwischen der*

¹⁵ Vgl. I. Ackermann, *Ausländerkultur: Formen, Fakten, Tendenzen*, in: *StdZ* 203 (1985), 41–49. In verschiedenen Zweigen der deutschen Kulturszene hat diese kulturelle Leistung inzwischen beachtliche Ausmaße erreicht, so daß man mit Recht und selbstbewußt von einer „Ausländerkultur“ reden kann.

¹³ Bausinger, a. a. O., 90. Marxistisch geprägte Autoren neigen dann dazu, die Bedeutung des Ökonomischen in diesem Prozeß überzubewerten.

¹⁴ Ebd., 99.

Mehrheitskultur des Aufnahmelandes und der Minderheitskultur des familiären Milieus, werden damit allerdings nicht erreicht. Ein Ausweg aus dieser Sackgasse ist nur möglich, wenn die Ortskirche endlich ihre pastorale Verantwortung wahrnimmt und sich in Gemeindekatechese und Religionsunterricht – in Zusammenarbeit mit den ausländischen Seelsorgern und Theologen – verstärkt der eingewanderten Minderheiten annimmt.

1. Die Kirche der Bundesrepublik Deutschland ging offenbar lange Zeit davon aus, daß der Aufenthalt der ausländischen Katholiken nicht von langer Dauer sein würde und daß es folglich nicht von vorrangiger Bedeutung wäre, zwischen ihnen und den deutschen Katholiken Brücken zu bauen. Seit 1973 und auf der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland befaßte man sich aber dann mit dem Problem der Ausländerseelsorge. Das entsprechende Dokument der Synode hält am Konzept der muttersprachlichen Ausländerseelsorge fest, erwartet aber vom ausländischen Seelsorger nun eine zweifache Aufgabe: Er soll „einerseits die eigene Sprache und Kultur als wichtige Träger des religiösen Lebens pflegen und entsprechende Einrichtungen und Veranstaltungen fördern“; andererseits aber soll er „seine Landsleute, besonders jene, die für immer oder für längere Zeit in der Bundesrepublik bleiben werden, zu befähigen suchen, auch am deutschen gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben teilzunehmen“¹⁶. Die „Vermittlung zwischen Kulturen“, die hier erwartet wird, kann eine „ausschließlich“ muttersprachlich organisierte Einwandererseelsorge nicht leisten. Neuere Untersuchungen zeigen, daß die so konzipierte Ausländerseelsorge bestenfalls als Zufluchtsort für die Migranten der ersten Generation sinnvoll sein kann. Ansonsten aber führt sie zur Ausbildung einer gettoartigen „Nebenkirche für einen nichtintegrierten Bevölkerungsteil“¹⁷,

¹⁶ Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft, in: Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg 1976, 391.

¹⁷ H. Leuninger, Eine Nebenkirche oder Einheit in der Vielfalt? Die Gemeinden von Katholiken anderer Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland, in: K. Barwig – D. Mieth (Hrsg.), a. a. O., 158–177, 162.

die für die hier aufgewachsenen Migrantenkinder an emotionaler Anziehungskraft zunehmend verliert. Die ausschließlich muttersprachlich organisierte Ausländerseelsorge führt dazu, daß viele Kinder und Jugendliche aus der Arbeitsmigration im kirchlichen Niemandsland aufwachsen: Die Heimatkirche der Eltern vermag sie nur sehr bedingt anzusprechen, die Ortskirche des Aufnahmelandes nimmt sie kaum wahr.

Eine interkulturelle Theologie tut not

2. Mitverantwortlich für diese Situation ist eine akademische Theologie, die zwar fähig ist, aufwendige interkulturelle Gespräche mit kontextuellen Theologien aus den verschiedenen Erdteilen zu führen, aber die von der Arbeitsmigration geschaffene interkulturelle Herausforderung vor der eigenen Haustür nicht wahrhaben will. Daran ändert auch wenig, daß seit Beginn der achtziger Jahre um das Stichwort „Die Fremden“ erste Ansätze zur Thematisierung des eingetretenen Sachverhalts gemacht werden. Denn die sogenannte „Fremdentheologie“ beschränkt sich vielfach darauf, Appelle an die Mehrheitskultur zu richten, die *Fremdenangst*¹⁸ zu überwinden, damit eine *Entgrenzung*¹⁹ gegenüber den Fremden eintreten möge. So ist die Fremdentheologie eine – zwar wichtige – theologische Verhaltenstherapie für die Einheimischen im Angesicht der Fremden, aber noch keine Theologie der Fremden im eigentlichen Sinne, die die Lebens- und Kulturwelt der eingewanderten Minderheiten und die gesellschaftliche Mehrheitskultur als gleichwertige theologische Herausforderung wahrnimmt. Was not tut, ist demnach eine interkulturelle Theologie, die den programmatischen Satz „In der Kirche gibt es keine Fremden“²⁰ ernst nimmt und in Theorie und Praxis Wege beschreitet, auf denen sowohl die Mehrheitskultur wie die Minderheitskulturen zu einer friedlichen und schöpferischen gegenseitigen Befruchtung gelangen können innerhalb der im Ent-

¹⁸ Vgl. Kirche und Fremdenangst. Eine Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, in: Herder Korrespondenz 36 (1982), 387–389.

¹⁹ Vgl. O. Fuchs, Die Entgrenzung zum Fremden als Bedingung christlichen Glaubens und Handelns, in: ders. (Hrsg.), Die Fremden, Düsseldorf 1988, 240–301.

²⁰ Kirche und Fremdenangst, 387.

stehen begriffenen multiethnischen Gesellschaft unseres Raumes – und nicht bloß in voneinander getrennten Nationalstaaten. Eine interkulturelle Theologie also, die entsprechend dem bereits vorgestellten pragmatischen Kulturbegriff dazu beiträgt, eine Gesellschaft aufzubauen, in der die alteingesessene Bevölkerungsmehrheit und die zugewanderten Minderheiten ihre Lebenschancen im Sinne der uns allen aufgegebenen Vollendung der geschöpflichen Gottesebenbildlichkeit modellieren können. Manche der uns bekannten Alternativkonzepte zur Weiterentwicklung der Ausländerseelsorge könnten als zaghafte Schritte in diese Richtung verstanden werden, sofern sie darauf hinweisen, daß die religiöse Erziehung der Migranten zweigleisig verlaufen sollte, sofern sie das pastorale Apartheidsystem überwinden und die deutschen Pfarrgemeinden in die Verantwortung einbeziehen wollen²¹.

Unsere „Vision“ für die Zukunft der Seelsorge in einer interkulturellen Gesellschaft für Mehrheiten und Minderheiten geht dahin, daß die hauptamtlich in der Pastoral Tätigen die Grenzen der nationalen Kirchen überwinden und multikulturelle „Pastoralteams“ bilden, die gemeinsam – und unter Beibehaltung des Angebots einer muttersprachlichen Personalgemeinde in den großen europäischen Ballungszentren – der katholischen Bevölkerung eines bestimmten Wohngebietes zur Verfügung stehen. Warum soll diese pastorale Methode nur für die sogenannten Missionsländer in der Dritten Welt oder für die Ordensgemeinschaften gelten und nicht auch für die Seelsorge in Europa? Sind wir nicht auch inzwischen zu einem Missionskontinent geworden? Ein solches Miteinander von einheimischen Seelsorgern der Mehrheitskultur und ausländischen Missionaren der Minderheitskulturen würde auch entscheidend dazu beitragen können, daß der christliche „Volk-Gottes-Begriff“ nicht bloß eine eschatologische Denkfigur

bleibt, sondern auch eine geschichtlich erfahrbare Größe wird. Dies würde allerdings voraussetzen, daß entsprechende Vorkehrungen in den Plänen der Seelsorgerausbildung getroffen werden.

3. Die Konzepte pastoraler Zweigleisigkeit sind aber allesamt unzureichend, weil sie auf die „Gemeinde“ als klassischen privilegierten Lernort öffentlicher religiöser Erziehung beschränkt bleiben und die Chancen, welche im schulischen Religionsunterricht gegeben sind, in ihre Entwürfe nicht einbeziehen. Denn gerade die Schule ist der Lernort, der zur religiösen Erziehung der Migrantenkinder die weitaus besseren Voraussetzungen bietet. Hier ist das Apartheidsystem der muttersprachlichen Nationalklassen dank der engagierten migrationspädagogischen Forschung weitgehend überwunden. Die Migrantenkinder werden zumeist in einem Klassenverband unterrichtet, der die interkulturelle Zusammensetzung der Gesellschaft vor Ort weitgehend widerspiegelt. Ohne die immer begrenzten Möglichkeiten einer religiösen Erziehung „unter den Bedingungen schulischen Lernens“ überbewerten zu wollen, sollten wir uns daher fragen, ob die Religionsdidaktik sozusagen als drittes Gleis in das gesuchte Konzept einer interkulturellen Theologie für Mehrheiten und Minderheiten eingebunden werden könnte. Eine solche Vernetzung der Gemeindekatechese und des schulischen Religionsunterrichts als Antwort auf die Herausforderung durch die Arbeitsmigration und die zunehmende europäische Integration würde aber voraussetzen, daß die bisherigen religionspädagogischen Ansätze zu einer interkulturellen Religionspädagogik erweitert werden.

²¹ Vgl. H. Leuninger, a. a. O., 166ff; F. Rodríguez, Die Zukunft der Gemeinden der Katholiken anderer Muttersprachen, Manuskript im Archiv des spanischen Seelsorgeamtes, Bonn 1986, 3f; O. Fuchs, Fremdsein in Deutschland? Spanische-katholische Missionen in der Bundesrepublik: Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft, in: Caritas 89 (1988), 172–185, 180f.