

Mariano Delgado

Lebendige Katholizität gestalten

Auf dem Weg zu einem Miteinander von einheimischen und zugewanderten Katholiken

Die sogenannte „Gastarbeitermigration“ im Schatten des „Wirtschaftswunders“ hat – wohl unerwartet – eine Eigendynamik entwickelt. Zusammen mit der Asylummigration hat sie zur Entstehung einer de facto multikulturellen Gesellschaft in Deutschland geführt: „Multikulturell“ will hier heißen, daß es eine (deutsche) Mehrheitskultur gibt, aber auch die Minderheitskulturen der Migranten. Selbstverständlich ist diese eingewanderte Multikulturalität eine andere als etwa die der Schweiz, wo eine einheimische Multikulturalität in der Verfassung verankert ist. Da viele Migranten Katholiken sind, versucht die katholische Kirche in Deutschland diese Herausforderung bisher vor allem durch die Errichtung von muttersprachlichen diakonischen Stellen und Missionen zu meistern. Seit Ende der 70er Jahre ist auch der Einsatz von deutschsprachigen Sozialarbeitern und Seelsorgern im Migrationsbereich verstärkt zu beobachten; doch im Prinzip gilt, daß die kirchliche Migrationsarbeit, sowohl die diakonische wie die pastorale, noch heute vorwiegend in den Händen der muttersprachlichen Mitarbeiter aus den Heimatkirchen der Migranten liegt.

Ihre Verdienste in Diakonie und Seelsorge sollen hier nicht in Abrede gestellt werden. Im Gegenteil: Unter den bedeutenden Leistungen der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft muß besonders die Arbeit der muttersprachlichen Missionare und Sozialarbeiter genannt werden. Sie haben „ihr“ Volk in der Fremde begleitet und ihm in Diakonie und Seelsorge das integrale Heil des Evangeliums Jesu Christi erfahrbar gemacht. Gewiß, viele Seelsorger, vor allem aus den südeuropäischen Katholizismen, machten dabei auch die Erfahrung, daß sie es in der Arbeitsmigration zumeist mit „nichtpraktizierenden“ Katholiken zu tun haben, die Kirchengang und Sakramentenempfang wenig Bedeutung beimessen und von der Kirche eher menschliche Hilfe und Solidarität als religiöse Begleitung erwarten. Aber andererseits haben somit viele Arbeitsmigranten erst in der Fremde eine „samaritanische“ Kirche kennengelernt, die sich wirklich auch um ihre „menschlichen“ Bedürfnisse kümmert; und in den Seelsorgern haben sie Freunde und Weggefährten gefunden, die ihr Migrantendasein teilen¹, statt weltfremde, Respekt erheischende Kirchenbeamte.

Doch die Schattenseiten der vorwiegend muttersprachlich organisierten kirch-

lichen Migrantenarbeit sind – vor allem auf der seelsorglichen Ebene – unübersehbar geworden. Zum einen führte sie dazu, daß sich die deutschsprachigen Pfarreien für die Migranten in ihrem Seelsorgebezirk nicht zuständig fühlten; zum anderen blieben die muttersprachlichen Missionare selbst „Migranten“ der ersten Generation, die die zweite und dritte Generation kaum sinnvoll begleiten konnten, weil ihnen dazu die gemeinsame „Lebenserfahrung“ fehlte. Eines konnte und kann die muttersprachlich organisierte Migrantenseelsorge also nicht leisten: die Migranten der zweiten und dritten Generation, die hier auf Dauer bleiben wollen, auf die aktive Teilnahme am deutschen gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben vorzubereiten. Somit verfehlt diese Art von Seelsorge eines der Ziele, das im Synodendokument „Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft“ von den Missionaren erwartet wird. Darin heißt es, daß sie „einerseits die eigene Sprache und Kultur als wichtige Träger des religiösen Lebens pflegen und entsprechende Einrichtungen und Veranstaltungen fördern“ sollen, andererseits aber, daß sie ihre „Landsleute, besonders jene, die für immer oder längere Zeit in der Bundesrepublik bleiben werden, zu befähigen suchen, auch am deutschen gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben teilzunehmen“².

Die Situation der Migranten

Die christlichen Migranten machen in der multikulturellen Gesellschaft eine zweifache Erfahrung, die zu denken geben sollte: In den Bereichen des Alltagslebens wie Arbeit, Sport, Freizeit und Schule finden wir tendenziell – freilich verbunden mit allen Konflikten, die das Zusammenleben verschiedener Kulturen in ein und derselben Gesellschaft hervorruft – eine zunehmende Vermischung zwischen den einheimischen Mehrheiten und den eingewanderten Minderheiten. Spätestens in der dritten Generation gibt es – jedenfalls unter „christlichen“ Migranten – kaum mehr Migrantenehen, wo beide Partner aus demselben Land kommen; die Regel hier ist entweder die Ehe zwischen Migranten und Einheimischen oder zwischen Migranten aus zwei verschiedenen Ländern. Das heißt also, daß wir es mit einer zunehmenden „Vermischung“ zu tun haben, bei der sich zwangsläufig die Sprache und die Lebensgewohnheiten des Aufnahmelandes durchsetzen. Die Migranten der dritten Generation (oft bereits die der zweiten) sind keine „Spanier“, „Italiener“, „Polen“ usw. mehr, sondern eher „Deutschspanier“, „Deutschitaliener“ und „Deutschpolen“. Diese Vermischung ist ganz normal und war bei der Arbeitsmigration in Deutschland immer schon die Regel. Im Bereich der Schule versucht die sogenannte „interkulturelle Pädagogik“ dieser Herausforderung gerecht zu werden. Die Leistungen dieser Pädagogik in Forschung und Lehre, Theorie und Praxis sind beeindruckend, auch wenn sie nicht

verhindern konnte, daß die Zahl der Migranten ohne Schulabschluß oder in Haupt- und Berufsschulen weiterhin überproportional hoch ist³.

Im Bereich des gottesdienstlichen und gemeindlichen Lebens erleben die Migranten hingegen, daß es nur nach Muttersprachen sauber getrennte Angebote gibt, die auf ihre „Mischidentitäten“ eigentlich nicht eingehen. Die Kirche erwartet offenbar von ihnen, daß sie „spanische“, „italienische“, „polnische“ oder „deutsche“ Katholiken werden, nicht aber, daß sie ihre gemischte Identität in der muttersprachlichen Mission oder in der deutschen Pfarrgemeinde selbstverständlich modellieren können. Eine Entsprechung zur „interkulturellen Pädagogik“, die den Seelsorgern bei der Bewältigung dieser Riesenaufgabe behilflich sein könnte, gibt es im Bereich von Theologie und Kirche immer noch nicht, wenn man von kleinen Ansätzen absieht.

Dieser Unterschied zwischen dem in der Gesellschaft erfahrenen „Miteinander“ (jedenfalls in der Tendenz und was die dritte Generation betrifft) und dem im gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben erlebten „Nebeneinander“ hat viele Kenner der Migrantenseelsorge zu pessimistischen, resignierenden Urteilen veranlaßt. So hat etwa Herbert Leuninger, der langjährige bischöfliche Beauftragte für die Migrantenseelsorge im Bistum Limburg, die muttersprachlichen Gemeinden eher eine „Nebenkirche“ für einen nichtintegrierten Bevölkerungsteil genannt und angemahnt, die deutschsprachige Pastoraltheologie wisse im Grund mit dem Thema einer multikulturellen Kirche und der Einwanderung als „pastoraler Strukturkonstante“ bis auf den heutigen Tag wenig anzufangen; es mangle an theologischen Konzepten, die der Bischofskonferenz als Artikulationshilfe dienen können, und es sehe manchmal so aus, als wolle man die Entwicklung „einer pragmatischen Eigengesetzlichkeit“⁴ überlassen. Freilich wird dabei wenig bedacht: Auch wenn die klassische „Gastarbeitermigration“ aufhört, so wird es in den großen deutschen Ballungszentren durch die Mobilität innerhalb der Europäischen Union und die Asylmigration immer eine erste Migrantengeneration aus vielen Herkunftsländern geben, so daß die „Eigengesetzlichkeit“ die Migrantengemeinden in diesen Zentren nie obsolet machen wird, wohl aber in bestimmten Gebieten, die aus der klassischen „Gastarbeitermigration“ lebten.

Noch krasser hat sich José Sánchez, der ehemalige Delegat der spanischsprechenden Seelsorger in Deutschland, bereits Mitte der 70er Jahre geäußert. Für ihn ist ein Dualismus in der Pastoral – hier Ortskirche, dort Migrantenseelsorger – künftig weniger als je zu verantworten:

„Die ausländischen Seelsorger müssen sich über kurz oder lang entscheiden, ob sie in ihre Heimat zurückkehren oder den Prozeß des Umdenkens und der Anpassung ihrer Pastoral an die neue Situation vollziehen wollen. Die Ortsgemeinde andererseits wird sich dazu verstehen müssen – als Gemeinde, nicht allein (aber auch nicht zuletzt) in der Person des Pfarrers –, die Ausländer als gleichberechtigte Glieder anzunehmen und sie aus ihrem Getto herauszuholen. Der von einigen gemachte Vorschlag, in Ballungsgebieten vakante deutsche Pfarreien mit allen ihren Einrichtungen ausländischen

Pfarrern zu übertragen, die dann auch die dort wohnenden Deutschen ... zu betreuen hätten, sollte ernstlich überlegt und erprobt werden. Ebenso sollten deutsche Theologiestudenten und Kapläne sich intensiv für die Aufgabe eines Ausländerseelsorgers – neben der Seelsorge für die Deutschen – vorbereiten.“

Und Sánchez fügt noch diese harten Worte hinzu:

„Eine Ausländerseelsorge im bisherigen Stil hat für die Zukunft keine Chance, wenn man sich nicht damit zufriedengibt, Ausländergemeinden im Sinn einer sentimental Volkstumspflege zu konservieren, statt lebendige, wahrhaft katholische Kirche zu bauen.“⁵

Die Seelsorger der Portugiesen und Italiener haben sich damals ähnlich geäußert⁶ und sich seitdem bei ihren Nationaltagungen immer wieder die Frage nach der Zukunft der Migrantenseelsorge gestellt. Auch Vladimir Stankovic, der Nationaldirektor für die Kroatenseelsorge im Ausland, hält unterdessen ein Umdenken für unumgänglich⁷.

Die Doppeldeutigkeit des „Rechts auf Verschiedenheit“

Neben der Einsicht in die Krise und der Suche nach einem „Miteinander“ zwischen Einheimischen und Migranten ist allerdings den meisten der mir bekannten Stellungnahmen von Migrantenseelsorgern gemeinsam, daß sie bemüht sind, den Nutzen, ja die unbedingte Notwendigkeit einer solchen Seelsorge argumentativ zu verteidigen, und zwar unter Berufung auf die kulturelle *Verschiedenheit* der Katholizismen, so daß in ihren Augen Spanier, Italiener, Kroaten oder Polen eben nur spanische, italienische, kroatische oder polnische Katholiken sein können, auch in der dritten Generation. Dieses Prinzip ist ekklesiologisch richtig, sofern das darin Postulierte stimmt, daß etwa die Volksreligiosität im spanischen, italienischen, polnischen usw. Katholizismus grundverschieden von der im deutschen Katholizismus sei und die Migranten der dritten Generation sprachlich und religiös nur von den Missionen sinnvoll betreut werden können, weil bei ihnen die religiöse Matrix der Vorfahren weiterwirke, auch wenn sie ansonsten die Sprache und die Kultur des Einwanderungslandes angenommen hätten. Ob diese Voraussetzungen aber stimmen, kann nur nach genauen religionssoziologischen Analysen geklärt werden.

Die aus ähnlichen Forschungen im Schulbereich vorhandenen Ergebnisse weisen eher in eine andere Richtung. Man kann freilich sagen, daß die Religion für die kulturelle Identität viel wichtiger als schulische Erziehung und Ausbildung sei – und dennoch sind Zweifel angebracht, ob die Migranten der dritten Generation nur in den muttersprachlichen Missionen eine sinnvolle religiöse Sozialisation mitmachen können, wenn sie unterdessen Deutsch besser als die Sprache ihrer Vorfahren sprechen. Sind unsere vom Zweiten Vatikanischen Konzil grundlegend geprägten Katholizismen bei aller Verschiedenheit so unterschiedlich, daß

etwa Spanier oder Polen und Deutsche, die seit Jahrzehnten zusammenarbeiten und -leben, nicht auch zusammen beten könnten? Das kirchliche Miteinander setzt freilich voraus, daß den Migranten in den deutschen Pfarrgemeinden die Möglichkeit zur Gestaltung ihrer „gemischten“ Identität geboten wird, wovon wir leider noch sehr weit entfernt sind.

Zudem ist die Berufung auf das Recht auf „Verschiedenheit“ ein soziologisch ambivalentes Argument, das sich gegen die Migranten selbst richten kann, weil sich die Gesellschaftsmehrheit genauso auf das Recht auf Verschiedenheit berufen könnte, um sich ihrerseits von den Migranten, die immer verschieden sein wollen, zu distanzieren. Statt Zusammenleben hätten wir dann Segregation, und zwar sowohl eine von den Minderheiten freiwillig gesuchte wie eine ihnen von der Mehrheit zwangsläufig auferlegte. Damit wir also nicht mit denselben Argumenten bekämpft werden, mit denen wir uns zu verteidigen versuchen, sollten wir über die Doppeldeutigkeit des genannten Rechts auf Verschiedenheit nachdenken.

Theodor W. Adorno war es, der von einem solchen Recht zunächst sprach und dabei vor allem an das Recht der Minderheiten dachte, anders zu sein und so ihre kulturell-religiöse Identität inmitten einer von einer anderen Kultur und Religion geprägten Gesellschaft zu bewahren und fortzuentwickeln (die Juden sind der klassische Fall des von Adorno gemeinten „Rechts auf Verschiedenheit“). Seit etwa drei Jahrzehnten bedient sich nun aber auch die sogenannte „neue Rechte“ (eine faschistoide Denkrichtung, die sich durch ganz Europa ausgebreitet hat) des multiethnischen und multikulturellen Diskurses, um damit genau das Gegenteil dessen zu erreichen, was die Minderheiten intendieren. Die graue Eminenz dieser Denkrichtung ist der Franzose Alain Benoist⁸; aber auch in Deutschland hat sie wichtige Anhänger wie etwa die Unterzeichner des „Heidelberger Manifestes“, in dem Ende 1981 15 Hochschullehrer vor der „Unterwanderung“ und „Überfremdung“ des deutschen Volkes eindringlich warnten⁹. Das Gedankengut dieser akademischen „Brandstifter“ kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: Man muß wählen zwischen Universalismus und Ethnopluralismus, zwischen der Lehre von der Gleichheit und der der Differenz, zwischen der kulturell-ethnischen Vermischung und dem „Recht auf Verschiedenheit“¹⁰.

Es ist zumindest kurios, daß sich viele Migrantenseelsorger auf das Recht der Minderheiten berufen, „anders“ zu sein, ohne zu bedenken, daß auch die Mehrheiten ein solches Recht beanspruchen könnten, etwa um sich vor den Minderheiten zu schützen, durch die sie sich in ihrer Identität bedroht fühlen könnten. In der Tat ist die fehlende Inkulturationsbereitschaft seitens der Migranten nur die Kehrseite der fehlenden Aufnahmebereitschaft seitens der Einheimischen – auch in der Kirche. Und beide scheinen von einem Kulturbegriff auszugehen, der national-statisch geprägt ist und in der Vermischung nicht einen „natürlichen“ Vorgang oder gar eine Bereicherung, sondern einen potentiellen Verlust kultureller Identität sieht. Wenn wir eine multikulturelle Kirche und Gesellschaft aufbauen

wollen, müssen wir von diesem Kulturbegriff zu einem offeneren und pragmatischeren gelangen, wie er etwa in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils skizziert ist:

Kultur ist für das Konzil nämlich „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 deckt sich weitgehend mit dem, 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“. Nach der pragmatischen Kurzformel von Hermann Bausinger ist Kultur dann „kein Reinrassigkeitsproblem, sondern die jeweilige Modellierung der Lebenschancen“¹¹.

Würden in Gesellschaft und Kirche die entsprechenden Rahmenbedingungen geschaffen, damit jeder seine Lebenschancen modellieren kann, dann könnten die Migranten darin ihre „deutschspanische“, „deutschitalienische“ oder „deutschpolnische“ Identität stolz gestalten, denn sie hätten das Gefühl, daß die Einheimischen in ihnen eine Bereicherung sehen statt eine Gefahr. Auch innerhalb der Kirche haben wir uns nämlich zu fragen: Was erwarten die deutschsprachigen Katholiken von den Migranten? Daß sie sich restlos kirchlich assimilieren lassen, die leergewordenen Kirchenbänke füllen und sich in die Gesangsdisziplin des deutschen Katholizismus lautlos einordnen? Oder vielmehr, daß sie die in der Migrationserfahrung entstandenen Mischidentitäten modellieren können?

Das Christentum als ein multikulturelles Projekt

Die Vordenker der „neuen Rechten“ gehen nicht fehl, wenn sie im Christentum ihren Hauptfeind erblicken und vom „jüdisch-christlichen Obskurantismus“ oder dem „Gift des Magnifikats“ sprechen. Denn das Christentum ist in der Tat genau das Gegenteil von dem, was sie intendieren. Heute wie damals steht die Rückkehr zu der heidnischen Gesellschaft nietzschescher Prägung oder der Aufbau einer Welt auf dem Boden der erzchristlichen Kultur der Gastfreundschaft auf dem Spiel. Kaiser Julian, der vom Christentum zum hellenischen Götterglauben zurückkonvertierte und deshalb den Beinamen „Apostata“ bekam, schrieb um das Jahr 362 an Arsakios, den heidnischen Oberpriester von Galatien, über die verhassten Christen, daß es deren Menschenfreundlichkeit gegen die Fremden,

die Vorsorge für die Bestattung der Toten und die vorgebliche Reinheit des Lebenswandels seien, „die zusammen die ‚Gottlosigkeit‘ (= den christlichen Glauben für Julian) am meisten gefördert haben“¹². Ganz offensichtlich hatte Kaiser Julian keinen Grund zur Übertreibung. Er war von der Sorge der Christen um die Fremden und ihrer Praxis der Gastfreundschaft so fasziniert, daß er sich – freilich voller Neid und Haß – so positiv über die Christen seiner Zeit äußern konnte. Er hat damit aber bloß ausgesprochen, was dem Selbstverständnis der alten Kirche entsprach. Aus der Kirchengeschichte ist die elementare Lektion zu entnehmen, daß dort, wo Christen aufgehört haben, die Praxis der Gastfreundschaft zu leben, das Christentum auch aufgehört hat, Licht der Welt und Salz der Erde zu sein.

Wenn wir also wollen, daß das Christentum wirklich ein Gegenmittel gegen das ethnopluralistische Gift der neuen Rechten wird, dann müssen wir jenen christlichen Universalismus zurückgewinnen, der in den Anfängen der Kirche die antike Welt aus den Angeln hob; dann müssen wir weniger vom „Recht auf Verschiedenheit“ sprechen und mehr von der Pflicht, den Volk-Gottes-Begriff und die Inkulturation ernst zu nehmen – auch und gerade im Zusammenhang mit der durch die Migration entstandenen pastoralen Herausforderung.

Die Kirche als Volk Gottes

Lumen gentium 13 und 32 spricht eindrucksvoll von dem neuen Volk Gottes, das in allen Völkern der Erde wohnt und aus ihnen allen seine Bürger nimmt, wobei es in ihm „nicht mehr Juden und Griechen“ gibt (Gal 3, 28). Die wahre Bewährungsprobe einer solchen Katholizität stellt sich aber erst, wenn Christen – aus verschiedenen Völkern kommend – die Grenzen der jeweiligen Nationalstaaten sprengen und in ein und derselben Gesellschaft zusammenleben und beten. Erst dann sind wir Christen praktisch herausgefordert, der zunehmenden Tribalisierung der Welt entgegenzuwirken und zu zeigen, daß wir wirklich „ein Volk aus Völkern“ sind. In diesem Sinn würde uns die durch die Migrationsbewegungen in allen europäischen Staaten – in den einen mehr, in den anderen weniger – entstandene multikulturelle Gesellschaftssituation die Chance bieten, an die „Volk-Gottes-Erfahrung“ der antiken Urchristen anzuknüpfen, auf daß die Zeitgenossen, die unsere christlichen Gemeinden in Berlin und Frankfurt, Paris und Mailand, Madrid und Brüssel beobachten, genauso staunen wie jene, die das Treiben der Urchristen in Galatien, Rom, Korinth oder Kolossä sahen: Während die üblichen Berufsvereinigungen, Kultverbände, Begräbnisvereine etc. zur sozialen Homogenität tendierten, „so kannten die Christen ethnische und soziale Schranken und solche zwischen den Geschlechtern ausdrücklich nicht: ‚Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau. Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus‘ (Gal 3, 28)“¹³.

Als Christen sind wir angesichts des Migrationsphänomens aufgerufen, die paulinische Vision einer Weltkirche praktisch zu verwirklichen, in der das Volk Gottes in jeder Gesellschaft „herausgetreten ist aus seinen natürlichen kollektiven Identitätsmustern, heraus aus Nation, Rasse und Klasse; in der das Volk auch geschichtlich zu einem ‚neuen Volk‘ geworden ist und eine neue Identität vor Gott gefunden hat und in der der Satz ‚die Kirche ist für alle da‘ (bzw. ‚in der Kirche ist niemand fremd‘) nicht wie eine inhaltslose Vereinnahmung gerade der Schwachen und Sprachlosen anmutet, weil in ihr alle zum Subjekt geworden sind“¹⁴.

Kirche ist demnach, wie Johann B. Metz sprachmächtig betont, „kein naturwüchsiges Volk, sondern ein herausgerufenes Volk, ein neues Volk, das zum Subjekt einer neuen unerhörten Geschichte Gottes mit den Menschen geworden ist und das sich dadurch identifiziert, daß es diese Heilsgeschichte erzählt und aus ihr zu leben sucht. Man kann nicht Kirche, nicht ‚Volk Gottes‘ sein, ohne Mitträger dieser neuen Geschichte zu sein. Kirche sein ist eine Bewegung: ist ‚Herausgerufensein‘, ‚Exodus‘, ‚Erheben des Hauptes‘, ‚Umkehr des Herzens‘, ‚Nachfolge‘, ‚Annahme‘ des Lebens und seiner Leidensgeschichte im Licht einer großen Verheißung. Kirche ist nicht ohne diese Bewegung, in der ein Volk zum Subjekt einer neuen Geschichte wird. So beginnt sie auch historisch als eine große Freiheitsbewegung – heraus aus den Zwängen archaischer Völker. Und die frühe Geschichte der Kirche zeigt, wie hoch der Preis war, um sich aus dem Populismus der damaligen Gesellschaften zu befreien und ein ‚neues Volk‘ zu werden.“¹⁵

Ein anonymen Apologet aus der Zeit um 200 hat uns ein eindrucksvolles Zeugnis von dem überliefert, was für die ersten Christen bedeutete, „ein Volk aus Völkern und unter den Völkern“ zu sein:

„Denn die Christen sind weder durch Heimat noch durch Sprache und Sitten von den übrigen Menschen verschieden. Sie bewohnen nirgendwo eigene Städte, bedienen sich keiner abweichenden Sprache und führen auch kein absonderliches Leben. Sie bewohnen Städte von Griechen und Nichtgriechen, wie es einem jeden das Schicksal beschieden hat, und fügen sich der Landessitte in Kleidung, Nahrung und in der sonstigen Lebensart, legen aber dabei einen wunderbaren und anerkanntermaßen überraschenden Wandel in ihrem bürgerlichen Leben an den Tag ... Sie beteiligen sich an allem wie Bürger und lassen sich alles gefallen wie Fremde; jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland Fremde. Sie heiraten wie alle andern und zeugen Kinder, setzen aber die geborenen nicht aus. Sie haben gemeinsamen Tisch, aber kein gemeinsames Lager. Sie sind im Fleische, leben aber nicht nach dem Fleische. Sie weilen auf Erden, aber ihr Wandel ist im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen und überbieten in ihrem Lebenswandel die Gesetze. Sie lieben alle und werden von allen verfolgt ... Um es kurz zu sagen, was im Leibe die Seele ist, das sind in der Welt die Christen.“¹⁶

Man mag einwenden, daß dies zwar eine schöne Vision sei, aber die Dinge heute anders liegen: Anders als die Urgemeinden in Galatien, Rom, Korinth oder Kolossä sind die Pfarrgemeinden unserer Städte in der Regel nicht Orte der Begegnung, an denen spanische und deutsche, italienische und polnische, kroatische und slowenische Katholiken, Arbeiter und Akademiker zusammen beten. Es scheint, als gäbe es in unserer Kirche nicht ein „Volk aus den Völkern und unter

den Völkern“, sondern verschiedene, sauber voneinander getrennte christlich-nationale Völker, über deren religiös-kulturelle Identität die Kirche selbst eifrig wacht. Im Namen des Rechts auf Verschiedenheit werden Unterschiede vertieft, nicht Gemeinsamkeiten gesucht.

Die Multikulturalität der Urkirche wurde freilich nur möglich, weil die jeweiligen Teilkulturen von Griechen und Juden, Hispaniern, Galliern, Römern und Germanen durch eine gemeinsame spätantike Kultur überlagert wurden. Der hispanische Priester Paulus Orosius, ein Schüler Augustins, drückte es um 420 sehr treffend aus: Wo man als Römer und Christ auch hinkomme, finde man „Zuflucht“, denn überall sei „ein Vaterland, ein Gesetz und eine Religion“¹⁷.

Aber wenn wir Christen, die einheimischen Mehrheiten wie die eingewanderten Minderheiten, uns heute auf das „Recht auf Verschiedenheit“ oder die „kulturelle-religiöse Identität“ berufen, als wären sie nicht etwas Geschichtliches und stets dem Wandel Unterworfenen, und auf die Dauer darauf verzichten, in der allen gemeinsamen Verkehrssprache der Gesellschaft, in der wir leben, zusammen zu beten, wie könnten wir heute das sein, was die Seele im Leibe ist? Oder sollen wir es gar nicht mehr sein?

Das Problem der Inkulturation

Die Missionen der Katholiken anderer Muttersprache als solche sollen keineswegs in Frage gestellt werden. Aber nach fast 40 Jahren Arbeitsmigration in der Nachkriegszeit haben wir einen Punkt erreicht, wo wir der Frage nach der Zukunft der Missionen nicht ausweichen können. Wenn wir nun der Arbeit der Missionen eine solide theologische Basis geben wollen, sollten wir weniger mit dem ambivalenten „Recht auf Verschiedenheit“ argumentieren und mehr mit dem Recht auf bzw. der Pflicht zur Inkulturation.

Paulus Orosius' Glück war nicht von Dauer. Mit dem Zerfall des Römischen Reichs wurden nach und nach die Fundamente für einen Prozeß zunehmender kultureller Differenzierung gelegt, der zur Entstehung von Nationalstaaten und religiösen Riten und Frömmigkeitsübungen gemäß der kulturellen Eigenart eines jeden Volkes führen sollte. Orosius wäre bestimmt traurig gewesen, wenn er diesen Differenzierungsprozeß im westlichen Christentum miterlebt hätte. Aber im Grund müssen wir ihn positiv verstehen als eine logische Folge des historischen Weges des Christentums, das immer den Bruch zwischen Evangelium und Kultur zu überwinden hat und sich „in den verschiedenen Kulturen inkarnieren“ soll (Catechesi tradendae 53). Papst Johannes Paul II. kann daher sagen: „Ein Glaube, der nicht Kultur geworden ist, ist ein Glaube, der nicht ganz empfangen, nicht ganz durchdacht und nicht getreu gelebt worden ist.“¹⁸

Aber auch hier existiert wohl die Gefahr, daß wir uns auf das Recht auf ein in-

kulturiertes Christentum berufen, um damit letztlich ein partikularistisches „Recht auf Verschiedenheit“ theologisch zu legitimieren. Daher sollten wir uns im Kontext der Migration mit dem Inkulturationsprinzip näher befassen.

Die theologischen Kategorien „Volk Gottes“ und „Inkulturation“ stellen den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der wichtigsten kirchlichen Dokumente zur Migrantenseelsorge dar. Das heißt also, daß uns diese Dokumente – zum Beispiel die „Instruktion zur Seelsorge unter den Wandernden“ von 1969¹⁹ – auffordern, die Mobilität der Völker als Chance zur praktischen Verwirklichung wahrer Katholizität nach der urchristlichen paulinischen Vision eines „neuen Volkes Gottes unter den Völkern“ zu sehen, als willkommene Gelegenheit, im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils „die Einheit der Christen zu fördern“ (I, 13), und als „Anstoß zur Einigung aller Menschen und der gesamten Welt“:

„In der Tat begünstigen die Wanderungen das gegenseitige Kennenlernen und die weltweite Zusammenarbeit, fördern, bezeugen und vervollkommen dadurch die Einheit der Menschheitsfamilie und bekräftigen klar und deutlich jene brüderliche Verbindung unter den Völkern, bei der beide Teile zugleich geben und empfangen“ (I, 2).

Auch wenn das „Recht auf Wahrung der Muttersprache und des geistigen Erbes“ verteidigt sowie in Einklang dazu die muttersprachliche Seelsorge durch Geistliche aus den Heimatkirchen der Migranten in Gemeinschaft mit den Ortsbischöfen als zweckmäßig empfohlen wird, so wird doch gleichzeitig festgehalten, daß die Art und Weise, die rechtlichen Formen und die angemessene Dauer des religiösen Beistandes für die Auswanderer im allgemeinen und in jedem einzelnen Fall besonders überlegt und den verschiedenen Verhältnissen ständig angepaßt werden müssen. Als solche werden unter anderem genannt: „die Dauer der Auswanderung und der Prozeß der Integration (in der ersten oder den folgenden Generationen), die Unterschiede in der Kultur (der Sprache und des Ritus), die Art und Weise der Auswanderung, sei es eine periodische, dauerhafte oder zeitlich begrenzte Auswanderung, eine Auswanderung kleiner Gruppen oder großer Massen, geographisch konzentriert oder gestreut“ (I, 11)²⁰.

Noch deutlicher ist das bereits zitierte Synodendokument, wenn es von den Migrantenseelsorgern die doppelte Aufgabe einer Pflege der Kultur und Volksreligiosität der Heimat und andererseits die Vorbereitung der dauerhaft hier bleibenden Migranten auf die aktive Teilnahme an dem gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben der deutschsprachigen Ortskirche erwartet.

Daher legen diese Dokumente eine doppelte Inkulturation als Pastoralprinzip der Migrantenseelsorge nahe, nämlich eine Inkulturation in den sich durch die Migrationserfahrung wandelnden Kulturen und Biographien der Migranten (Inkulturation unterwegs) und eine Inkulturation in der Ortskirche (Zielinkulturation)²¹. Demnach sollten die Migrantenseelsorger „Fachleute für Inkulturation und interkulturelle Verständigung“ sein und sich auf diese schöne Aufgabe mit

der gewissenhaften Methodik eines „Missionars“ vorbereiten. Es ist also kein Wunder, daß die „Instruktion“ des Jahres 1969 das Missionsdekret des Zweiten Vatikanums „Ad gentes“ zitiert: „Wer sich zu einem anderen Volk begeben will, muß dessen Erbe, Sprache und Brauchtum hochachten“, um hinzuzufügen: „Daher sollen sich die Wandernden gerne der Gemeinschaft, die sie aufnimmt, anpassen und sich bemühen, ihre Sprache zu erlernen, damit sie sich leichter in die neue Gesellschaft eingliedern können“ (I, 10; im Hinblick auf die Missionare: V, 36).

Müßte aber nicht auch das Gegenteil gelten, obwohl es in all diesen Dokumenten nicht ausdrücklich festgehalten wird, daß nämlich die Kirche einer Gesellschaft, die Migranten zu sich eingeladen hat (und die sogenannten „Gastarbeiter“ wurden jedenfalls eingeladen), zur Auseinandersetzung mit Kultur und Religion der Migranten aufgefordert ist, so daß auch die einheimischen Seelsorger als Fachleute für Inkulturation und interkulturelle Verständigung oder „Missionare“ ausgebildet werden sollten? In der Tat: Die Vermittlung zwischen den Kulturen, die von den Migrantenseelsorgern erwartet wird, kann von diesen allein nicht geleistet werden, da sie selbst biographisch zu den Migranten der ersten Generation gehören und naturgemäß eher zur „konservativen“ Bewahrung und Pflege der Heimatkultur in der Fremde als zur Inkulturation in der Ortskirche tendieren. Die genannte Vermittlung zwischen den Kulturen ist nur möglich, wenn wir von einer monokulturellen zu einer multikulturellen Pastoral übergehen, von einer eingleisigen zu einer zweigleisigen. Die deutschsprachige Ortskirche kann nicht länger die Verantwortung für die Migrantenseelsorge allein den Missionaren überlassen, sondern sie muß die inzwischen eingetretene multikulturelle Gesellschaftssituation zu einer „pastoralen Strukturkonstante“ mit den entsprechenden Konsequenzen für die Ausbildung aller hier tätigen Seelsorger erheben²².

Wohlgemerkt: Bei dieser Neukonzeption der Migrantenseelsorge sollten wir uns davor hüten, allzu schnell das Ende der muttersprachlichen Missionen zu verkünden. Nach wie vor sollte hierzu gelten, was die Instruktion des Jahres 1969 mit Nachdruck festgehalten hat:

„Es ist offensichtlich, dies wird nochmals bekräftigt, daß es zweckmäßig ist, die Auswandererseelsorge Priestern derselben Sprache zu übertragen, und zwar für die ganze Zeit, für welche die muttersprachliche Seelsorge erforderlich und vorteilhaft ist“ (I, 11).

Die Frage ist nur, ob zwecks der gebotenen inkulturierten Anpassung an die Erfordernisse und Verhältnisse der Migranten der dritten Generation die ausschließlich muttersprachliche Seelsorge noch „vorteilhaft“ ist oder nicht vielmehr neue Wege beschritten werden sollten. Viele Missionare betonen die Notwendigkeit der Missionen auch für die Migranten der dritten Generation. Wenn wir jedoch das oben skizzierte Problem der Inkulturation bedenken, müßte man nicht zumindest für diese Generationen neue Wege beschreiten?

Anders als diejenigen, die im Namen des „Rechts auf Verschiedenheit“ behaupten, daß es primär darum gehe, die religiös-kulturelle „Identität“ zu bewahren, weshalb die Kirche der Spanier der dritten Generation nur die „spanische“ sein kann, wenn sie nicht ohne Kirche bleiben sollen²³, bin ich der Meinung, daß viele Spanier der dritten Generation sich in der deutschsprachigen Kirche wohl fühlen (könnten). Das Beste wäre, daß ein jeder die Gemeinde frei wählen könnte, in der er sein Christsein praktizieren möchte²⁴. Gewiß, die Integration der dritten Generation wird durch die fehlenden politischen Teilhaberechte und durch die Ablehnung erschwert, die viele Migranten seitens der deutschen Gesellschaft spüren. Aber auch als Seelsorger einer politisch benachteiligten Minderheit mußten wir immer wieder versuchen, Brücken zur Gesellschaftsmehrheit zu schlagen, statt im Namen des „Rechts auf Verschiedenheit“ den Graben zu vertiefen.

Ausblick

Einige Anregungen für eine Seelsorge, die der multikulturellen Situation der Gesellschaft Rechnung trägt, seien abschließend festgehalten:

1. Zur pastoralen Begleitung der Migranten der zweiten und dritten Generation sind unbedingt Pastoralteams notwendig, in denen muttersprachliche und deutsche Seelsorger zusammenarbeiten; dies wird vielfach auch getan und sollte trotz der finanziellen Zwänge beibehalten werden. Die gemeinsame Gestaltung der Freizeit und der Katechese für Einheimische und Migranten der zweiten und dritten Generation müßte eine Selbstverständlichkeit sein; wenn sie in den Schulen von Staats wegen dasselbe Klassenzimmer teilen und dieselbe Ausbildung genießen, müßte es erst recht möglich sein, daß auch die Kirche eine gemeinsame Jugendpastoral zustande bringt.

2. Diese Zusammenarbeit ist auch im Zusammenhang mit dem Problem der „Illegalen“ dringend nötig, die sich in ihrer Not oft an die muttersprachlichen Migrantengemeinden wenden und die Seelsorger in Gewissenskonflikte bringen. Die Ortskirche kann dieses Problem nicht auf die muttersprachlichen Gemeinden „abschieben“. Denn Seelsorgern mit einem rechtlichen „Ausländerstatus“ sind da enge Grenzen gesetzt, die einheimische Seelsorger mit vollen Teilhaberechten im Sinn der „größeren Gerechtigkeit“ der Bergpredigt eher prophetisch überbieten könnten. (Inländer sind ja nicht abschiebbar, wenn sie mit den bestehenden Gesetzen in Konflikt geraten sollten.)

3. Das Problem der zweiten und dritten Generation wird freilich dadurch erschwert, daß es (jedenfalls im deutschsprachigen Raum) kaum kirchliche Berufe gibt, die aus der Migrationserfahrung hervorgegangen sind und das „Leben zwischen Welten“ der Migranten richtig kennen. Andererseits kennen es die deutschen Seelsorger genauso wenig. Angesichts dieses Malheurs wird es notwendig

sein, sich verstärkt um kirchliche Mitarbeiter (Priester oder Laien) zu bemühen, die aus dem Milieu der Migranten selbst kommen.

4. Die deutschen Seelsorger müßten im Sinn einer „Geht-hin-Pastoral“ versuchen, auf die ausländischen Katholiken ihrer Pfarrgemeinde zuzugehen, ohne sich durch die bestehenden muttersprachlichen Gemeinden davon dispensiert zu fühlen.

5. In den Pfarrgemeinden ist dem Modell „Gemeinde von vernetzten Gemeinschaften“ den Vorzug zu geben. Ich könnte mir gut vorstellen – und zu meiner Freude habe ich gelesen, daß die Italienerseelsorger bei ihrer 38. Nationaltagung ähnliche Vorschläge gemacht haben –, daß, pastorale Phantasie und Einsatzfreude vorausgesetzt, in den deutschsprachigen Gemeinden ein „interkultureller Arbeitskreis“ basisgemeinschaftlichen Charakters – etwa analog zum „Bibelkreis“ oder dem Verbandswesen – ins Leben gerufen werden könnte, in dem deutsche und ausländische Katholiken ihre Erfahrungen austauschen und zwischen den Kulturen vermitteln können. Solche Arbeitskreise müßten allerdings auch das in der Gesellschaft vorhandene Ungleichgewicht zwischen Einheimischen (gute Sprachkenntnisse, volle Teilhaberechte) und Migranten (oft mangelnde Sprachkenntnisse, keine oder nur fragmentarische Teilhaberechte) thematisieren und versuchen, sich advokatorisch für die berechtigten Anliegen der Migranten in Kirche und Gesellschaft einzusetzen. Die Pfarrgemeinden könnten so zu Erfahrungsräumen „lebendiger Katholizität“ werden.

Was wir jedenfalls brauchen, ist eine wirklich inkulturierte Pastoral, die die paulinische Vision eines neuen „Volkes Gottes unter den Völkern“ zu verwirklichen sucht, Brücken schlägt und kein Nebeneinander unter Berufung auf das Recht auf Verschiedenheit für immer und ewig festschreibt; eine Pastoral, die im Vertrauen auf die Kraft des Geistes von einer „lebendigen und wahrhaft katholischen Kirche“ träumt, wie dies bei den urchristlichen Gemeinden der Fall war.

Ein erster, unentbehrlicher Schritt dazu hin wäre wohl die Erhebung der inzwischen eingetretenen multikulturellen Gesellschaftssituation zu einer „pastoralen Strukturkonstante“ mit den entsprechenden Konsequenzen für die Ausbildung der Seelsorger der Migranten wie der Einheimischen. Die hier angesprochenen Fragen müßten wichtiger Bestandteil der pastoralen Ausbildung während des Theologiestudiums sein, aber auch Gegenstand einschlägiger Fortbildungsangebote, wie die Würzburger Synode bereits 1975 gefordert hat²⁵; und jeder angehende Seelsorger müßte zumindest ein Jahr im Ausland (nicht nur in Rom oder im deutschsprachigen Ausland) verbringen, und zwar sowohl um eine Fremdsprache gut zu erlernen als auch, um sich der Erfahrung der Fremde selber zu stellen und so die multikulturelle Gesellschaftssituation unserer Zeit besser zu verstehen. Was von den Führungskräften in Wirtschaft und Politik erwartet wird, müßte in der ältesten „multinationalen“ Institution der Welt erst recht eine Selbstverständlichkeit sein.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. die Stellungnahme von J. Sánchez, Probleme u. Proprien der Ausländer-Seelsorge, in: Caritas 77 (1976) 149.
- ² Die Ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche u. die Gesellschaft, in: GSyn I, 391.
- ³ Vgl. M. Delgado, Glauben lernen zwischen Kulturen. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Religionspädagogik, in: Lernorte des Glaubens. Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart, hg. v. W. Simon u. M. Delgado (Berlin 1991) 171–212 (dort auch weiterführende Literatur).
- ⁴ H. Leuninger, Eine Nebenkirche oder Einheit in der Vielfalt? Die Gemeinden von Katholiken anderer Muttersprachen in der Bundesrepublik Deutschland, in: Migration u. Menschenwürde, hg. v. K. Barwig u. D. Mieth (Mainz 1987) 174, vgl. auch 170, 173, 177.
- ⁵ Probleme u. Proprien der Ausländer-Seelsorge (A. 1) 149. ⁶ Vgl. ebd. 146 ff.
- ⁷ V. Stankovic, Der Puls schlägt im Takt der neuen Heimat. Kroatenseelsorge in Deutschland, in: Caritas 92 (1991) 418–424.
- ⁸ Vgl. seine Hauptwerke: Aus rechter Sicht (Tübingen 1983); Heide sein. Zu einem neuen Anfang. Die europäische Glaubensalternative (Tübingen 1982). Für die Lage in Deutschland vgl. P. Glotz, Die deutsche Rechte (Stuttgart 1989); M. Feit, Die „Neue Rechte“ in der BRD, in: Die Rückkehr der Führer. Modernisierter Rechtsradikalismus in Westeuropa, hg. v. M. Kirfel u. W. Oswalt (Wien 1991) 31–42.
- ⁹ Vgl. dazu H. Leuninger, Kirche u. Heidelberger Manifest, in: Zeitschrift für Ausländerrecht u. Ausländerpolitik 3 (1983) 117–124.
- ¹⁰ Vgl. J. Niewiadomski, Die Infragestellung des christlichen Menschenbildes durch die „neue Rechte“, in: Bakeb Informationen (Bundesarbeitsgemeinschaft für katholische Erwachsenenbildung in Österreich) 1/1993, 21–27.
- ¹¹ H. Bausinger, Kulturelle Identität. Schlagwort oder Wirklichkeit, in: Migration u. Menschenwürde (A. 4) 93–99, 90, 99.
- ¹² Zit. nach K. Koch, Christsein in den multikulturellen Gesellschaften Europas, in: ders., Christsein im neuen Europa. Provokationen u. Perspektiven (Fribourg 1992) 202.
- ¹³ M. Theobald, „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige“ (Hebr 13, 14). Die Stadt als Ort der frühen christlichen Gemeinde, in: Zwischen Babylon und Jerusalem. Beiträge zu einer Theologie der Stadt, hg. v. dems. u. W. Simon (Berlin 1988) 18. Dies ist ein Leitmotiv in der paulinischen Rechtfertigungs- u. Missions-theologie: vgl. Röm 10, 12, 1 Kor 12, 13, Kol 3, 11.
- ¹⁴ J. B. Metz, Glaube in Geschichte u. Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz 1977) 134. ¹⁵ Ebd. 123.
- ¹⁶ Der Brief an Diognet, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 12 (Kempten 1913) 165 f.
- ¹⁷ Paulus Orosius, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht, 2 Bde. (Zürich 1985/1986) II, 9.
- ¹⁸ Zit. nach Greg 70 (1989) 640.
- ¹⁹ Zit. nach: Die Kongregation für die Bischöfe, Instruktion zur Seelsorge unter den Wandernden v. 22. 8. 1969 (Bonn 1969); vgl. dazu Kardinal Georg Sterzinsky, In der Kirche ist niemand fremd. Die Stellung der Migranten innerhalb des Lebens der Kirche, in: OR (D) 3. 3. 1995, 7–12.
- ²⁰ Diese Ermahnung zur immerwährenden Anpassung an die veränderten Umstände kommt in solchen Dokumenten mit Nachdruck vor. Darin heißt es: Die Seelsorge muß „den Erfordernissen der Zeit angepaßt werden“ (I, 6) bzw. „den verschiedenen Verhältnissen angepaßt werden“ (I 12), „den Erfordernissen der Auswanderer ständig angepaßt und angemessen“ (I 12).
- ²¹ Vgl. u.a. M. Delgado, Familie Gottes unter den Völkern. Katholiken deutscher u. ausländischer Herkunft in Deutschland – Herausforderung für die Pastoral, in: Lebendiges Zeugnis 51 (1996) 219–236 (dort auch weiterführende Literatur).
- ²² Vgl. dazu B. Gottlob, Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland. Eine Situations- u. Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen (München 1978); Die Polen u. die Kirche im Ruhrgebiet 1871–1919. Ausgewählte Dokumente zur Pastoral u. kirchlichen Integration sprachlicher Minderheiten im Deutschen Kaiserreich, hg. v. H. J. Brandt (Münster 1987).
- ²³ So der langjährige Seelsorger der Spanier in Berlin, J. Martínez Irigoyen, Veinticinco años de misión católica en Alemania, in: Vida Nueva 8. 1. 1986, 134.
- ²⁴ Vgl. J. A. Arzoz u. F. Rodríguez, Gemeinsam bilden wir Kirche – Spanisch-Katholische Missionen 25 Jahre in Deutschland, in: Caritas 86 (1985) 248–253.
- ²⁵ Vgl. A. 3. Diese Synodenforderung ist leider kaum in die Tat umgesetzt worden, so daß dies eine wichtige Aufgabe für die Zukunft wäre.