

2367-0150

32. Jahrgang 2016
2. Quartal

2/16



Dem Fremden begegnen – Missiologische Aspekte

Aus meiner Sicht: Umgang mit Fremdheit	58
(Robert Badenberg)	
Verstehen will gelernt sein!	59
Theo Sundermeiers Stufenmodell als praktische Verstehenshilfe (Ute Paul)	
Fremde, Fremdheit, Fremdenfeindlichkeit	66
Gesellschaftliche und theologische Aspekte (Robert Badenberg)	
Mission als Kommunikation in einer globalen Welt	76
Eine skandinavische Stimme (Øyvind Dahl)	
Migration und Flucht – Diaspora als Lebensmitte	89
Einleitende missiologische Überlegungen (Eberhard Werner)	
Bericht von dem 12. Forum Bibelübersetzung	105
(Eberhard Werner)	
Rezensionen	106



Evangelischer Arbeitskreis für Mission, Kultur und Religion

Aus meiner Sicht: Umgang mit Fremdheit

Die Urlaubs- und Reisebranche boomt. Reisemagazine entführen ihre Leser in die exotischen Welten der Südseeparadiese, die weiten Savannen Afrikas oder in die abenteuerliche Wildnis des Yukon. *Fremdheit, die uns anzieht.*

Frische Avocados aus Südafrika, Mangos aus Brasilien, Bananen aus Ecuador, Orangen aus Spanien und Nordafrika, Rosen aus Kenia. Gartenmöbel aus tropischen Hölzern der Regenwälder sowie die Sommerkollektion aus den Fabriken und Hinterhofnähtuben von Bangladesch. *Fremdheit, die uns passt.*

Längst sind die Versammlungen von Pegida und bestimmten rechten Gruppierungen und deren fremdenfeindliche Äußerungen keine Ausnahmeerscheinung mehr. Anschläge, Brandstiftungen an Asylheimen und Flüchtlingsunterkünften beschreiben alarmierende Entwicklungen. Es sind die Fremden und nicht zuletzt die Fremdheit ihrer Kultur, ihrer Religion, ihrer Weltsicht, die die Gemüter zum Erhitzen bringen. *Fremdheit, die uns stört.*

Kaum eine Kommune in der Bundesrepublik Deutschland ist in ihrem Tagesgeschäft nicht in irgendeiner Weise mit Flüchtlingen und asylsuchenden Menschen beschäftigt. Menschen brauchen Unterkunft, Versorgung und Hilfe. Wer hat ein Recht zu bleiben? Welche Fremden können letztendlich deutsche Bundesbürger werden? *Fremdheit, die uns fordert.*

Fremdheit berührt uns faktisch in allen Arenen des deutschen Alltags.

Die „schlampige Art“ unserer südländischen Nachbarn, die Attraktivität Schweizer Banken und deren Anziehungskraft auf ausländisches Kapital, die „Extra-Klasse“ der

Britten im Europäischen Bündnis, die eigenwillige Marschroute der Österreichischen Innen- und Außenpolitik bezüglich der gegenwärtigen Flüchtlingsproblematik und dergleichen mehr. *Fremdheit, die uns ärgert.*

Hamburger, Pizza und die allgegenwärtigen Pommes Frites sind so selbstverständlich Teil der deutschen kulinarischen Landschaft, wie es Kartoffel und Kaffee – gefühlt – schon immer und Inbegriff heimischer, deutscher (!) Gastronomie sind. Dabei kamen sie einst alle als Fremdlinge zu uns. So tiefgreifend haben sie sich integriert und unser kulturelles Universum durchdrungen, dass ohne sie ein Überleben faktisch nicht mehr zu meistern wäre. *Fremdheit, die uns prägt.*

Fremdheit berührt uns praktisch in allen Arenen des deutschen Alltags. Wie sollen wir in der Vielgestaltigkeit von Fremdheit jeweils einen adäquaten und sinnvollen Umgang damit finden? Was können Politik, Kirche und Gemeinde tun? Wem sollen wir Glauben schenken und welche Wege und Umgangsformen kann der christliche Glaube einbringen? Gibt es so etwas wie: *Fremdheit, die uns trägt?*

Welche Wege und Umgangsformen kann der christliche Glaube einbringen?

Solche (=dieselbe) Gesinnung wohne in euch allen, wie sie auch in Christus Jesus vorhanden war; denn obgleich er Gottes Gestalt (=göttliche Wesensgestalt oder: Wesensart) besaß, sah er doch das Gleichsein mit Gott nicht als einen gewaltsam festzuhaltenden Raub (= unveräußerlichen, kostbaren Besitz) an; nein, er entäußerte sich selbst (seiner Herrlichkeit), indem er Knechtsgestalt annahm, ganz in menschliches Wesen einging und in seiner leiblichen Beschaffenheit als ein Mensch erfunden wurde; er erniedrigte sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tode, ja, bis zum Tode am Kreuz.

Daher hat Gott ihn auch über die Maßen erhöht und ihm den Namen verliehen, der jedem anderen Namen überlegen ist, damit im Namen Jesu (oder: beim Namen „Jesus“) sich jedes Knie aller derer beuge, die im Himmel und auf der Erde und unter der Erde sind, und jede Zunge bekenne, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters. (Phil 2, 5-11 Menge Bibel).

Fremdheit, die uns trägt!

*Dr. Robert Badenberg
Missiologe, Schriftführer des Afem*

Verstehen will gelernt sein!

Theo Sundermeiers Stufenmodell als praktische Verstehenshilfe

Ute Paul

.....
Auf welchem Weg kann es gelingen, die Menschen, die mir fremd sind, besser zu verstehen? Was bedeutet Fremdheit und wie reagieren wir darauf? Die „Stufen des Verstehens“ des Missionstheologen Theo Sundermeier bieten für diese Fragen eine gute Orientierung. Sie wurden zur Grundlage genommen, um Seminareinheiten zu entwickeln, die in diesem Artikel beschrieben werden: Konkrete Anschauungen, welche Schritte aktiv getan werden können, damit aus fremd vertraut wird. Ein Weg mit dem Fremdenführer des Himmels: Dem Heiligen Geist.
.....

Ute Paul, Jahrgang 1962, studierte Lehramt und gehört zur ökumenischen Kommunität Offensive Junger Christen in Reichelsheim/Odenwald. Von 1995 bis 2008 lebte sie mit ihrer Familie in Nord-Argentinien, wo sie mit ihrem Mann Frank mit den unabhängigen indigenen Kirchen und ihren Gemeinschaften zusammen arbeitete. Aus diesen Erfahrungen entstanden die Bücher Begleiten statt Erobern (2010) und Die Rückkehr der Zikade - Leben am anderen Ende der Welt (2015). Seit ihrer Rückkehr nach Deutschland hat sie als Religions- und Spielpädagogin im Erfahrungsfeld Schloss Reichenberg die pädagogischen Programme entwickelt und leitet Seminare zu interkulturellem Lernen und konstruktiver Streit-Kultur. Ute und Frank

*Paul haben drei erwachsene Kinder.
Email: utepaul@gmx.net.*

Chaco, Argentinien, Februar 2001: Vor mir am Tor steht ein hagerer Mann. Die Reaktionskette ist längst ausgelöst, bevor ich einen klaren Gedanken fassen kann: Der Kragen seines Hemdes ist abgewetzt und es fehlt ein Knopf. Die leichten Stoffschuhe sind grau vom Staub. Der Mann lächelt schüchtern und entblößt dabei eine lückenhafte Reihe halber Zähne. Ein Geruch nach Rauch und Schweiß kommt mir entgegen und meine Nase meldet in Bruchteilen einer Sekunde direkt ans zentrale Nervensystem Signale: Fremd! Abstand! Unwohl! Dann setzt die Wiedererkennung ein. „Pablo!“ rufe ich, „schön, dass du kommst!“ Erinnerungen an vorherige Besuche werden lebendig. Dieser Mann

verbreitet eine friedliche, stille Atmosphäre. Er kann aufmerksam zuhören und wenn er lacht, dann legen sich um seine Augen viele Falten.

Meine Nase
meldet direkt
an das zentrale
Nervensystem:
Fremd!
Abstand!
Unwohl!

Mein zentrales Nervensystem regt sich wieder ab und ich reiche Pablo die Hand, wundere mich nicht, dass er mich nicht anschaut und rufe in Richtung Haus: „Frank, Pablo ist da!“ Unser Gast zieht einen Stofflappen aus der Hosentasche und

wischt sich den Schweiß von der Stirn. Als Frank aus der Tür tritt, strahlt Pablo, gibt ihm die Hand, lässt sie aber nicht gleich wieder los, sondern beginnt spontan laut zu beten. Vor lauter Freude laufen ihm Tränen die Wangen herunter. Nach dem Begrüßungsritual ist schnell klar: Pablo wird heute unser Ehrengast sein und zum Essen bleiben. Dem Fremden begegnen – so geschehen ungezählte Male in der Ferne.

Seit unserer Rückkehr nach Deutschland im Jahre 2008 nach 18 Jahren Leben in Argentinien, habe ich mich daran gemacht, die erfahrenen Herausforderungen, Lernprozesse und Bereicherungen in interkulturellen Begegnungen auch für den hiesigen Kontext zu reflektieren und für andere zugänglich zu machen.

Denn die tägliche Begegnung mit den Fremden ist hier in Westeuropa zum Normalfall geworden – in der Nachbarschaft, in der Schule, im Betrieb – und es ist eine vitale Frage, wie wir diesen Normalfall gestalten.¹

Um etwas weitergeben zu können, schien es mir wichtig, zu verstehen, was eigentlich „abgeht“ in der Begegnung der Fremden. Was geschieht in Situationen, in denen Auge, Nase, Ohr melden: Fremd! Und wie können die Wege aufeinander zu beschritten werden? Ich stieß

in meiner Suche auf ein Grundlagenwerk eines Religions- und Missionswissenschaftlers aus Heidelberg, Prof. i.R. Theo Sundermeier: „Den Fremden verstehen – eine praktische Hermeneutik“.

Als Pädagogin galt mein Interesse zunächst der ganz pragmatischen Frage: Kann man Fremdbegegnung lernen? Und wenn ja: Welche pädagogischen Möglichkeiten könnten uns zur Verfügung stehen? Verliert man die Angst? Wird die Hürde niedriger? Aber Sundermeier lässt die Pädagogik als nachgeordnete Disziplin außen vor. Erst verstehen, dann umsetzen. Ich merkte: Ich würde wohl tiefer graben müssen, bevor ich konkrete didaktische Entscheidungen treffen könnte. Also ging ich weite Wege mit dem Autor durch ethnologische, kunstgeschichtliche und philosophische Perspektiven und landete dann bei der Kommunikationswissenschaft. Schon die Zielsetzung dieses Abschreitens ließ mich aufhorchen. Mit Worten von H. Plessner:

Verstehen ist nicht das sich Identifizieren mit dem Anderen, wobei die Distanz verschwindet, sondern das Vertrautwerden in der Distanz, die das Andere und Fremde zugleich sehen lässt. (Sundermeier 1996: 163).

Auch die Warnung leuchtete mir sofort ein, dass die Begegnung mit dem Fremden nicht dazu gedacht sei, dass ich dabei zum Ich werde, sondern erst gelingen kann, wenn ich mir meiner selbst bereits bewusst bin (:11). Dann kann nämlich die Begegnung in der Weise fruchtbar werden, dass sowohl dem Fremden sein Anderssein zugestanden und respektiert wird, als man sich durch die Begegnung verändern lässt (:49).

Selbstverständlich geht es bei dieser Art von Verstehen nicht nur um richtiges Denken, sondern um die Untrennbarkeit von Verstehen und (entsprechendem) Handeln, was dann wiederum zu neuem Erstaunen und Fragen führt, zu Neugier

¹ Siehe Klappentext von Theo Sundermeier, *Den Fremden verstehen*, Göttingen 1996

und Offenheit und einem weiten Raum, in den man hineintritt – um dann wieder einen Schritt weiter zu gehen, etwas Weiteres zu verstehen und wieder entsprechend zu handeln.

Für meine pädagogischen Ziele erwies sich das Stufenmodell zum Verstehen des Fremden von großem Nutzen, von dem der Autor sagt:

Nicht ein Schritt darf weggelassen oder übersprungen werden, wenn nicht die Begegnung von Anfang an zum Scheitern verurteilt sein soll (:46).

... ganz praktische „Aha“-Erlebnisse, die zu eigenen Erkenntnissen führen.

Also las ich die Tabelle dieses Stufenmodells und alle Erläuterungen vorwärts, rückwärts, seitwärts, auf und ab. Ich entdeckte: Hier wird etwas analysiert, was in der konkreten Begegnung kaum so stufenweise abläuft, sondern eher verschmilzt. Aber wie in Zeitlupe wird deutlich, welche Reaktionen zu er-

warten sind, welche Hürden zu nehmen und welche Chancen zum tieferen Verstehen bestehen – vorausgesetzt, man entscheidet sich jeweils wieder dazu, lernwillig und achtsam zu bleiben.

Durch die intensive Auseinandersetzung mit dem Stufenmodell ermutigt, begann ich, konkrete didaktische Einheiten zu den jeweiligen Stufen zu entwerfen, von denen einige hier beschrieben werden sollen. Ziel des pädagogischen Pro-

gramms ist es, die Begegnung mit den Fremden mit mehr Verständnis und weniger Angst, Abgrenzung, Vor-Urteil und Verhärtung zu gestalten. In der Manier ganzheitlicher, interaktiver (Erlebnis-)Pädagogik sollen diese Einheiten ganz praktische Aha-Erlebnisse erzeugen, zu eigenen Erkenntnissen führen und so das Handeln allmählich prägen.

Die Phänomenebene

Theo Sundermeier nennt die erste Stufe, „Phänomenebene“. Er beschreibt damit das, was bei einer ersten Begegnung wahrgenommen wird. Hier werden die Weichen bereits gestellt, ob es dabei vor-schnell zu Urteilen kommt, die alles Weitere im Keim ersticken lassen, oder ob das fremde Gegenüber zwar verwirrend oder eventuell beunruhigend, aber schlichtweg anders sein darf. Fremdheitserfahrung ist nicht zu vermeiden. Furcht ist oft die erste und eigentliche Reaktion, die ebenso als solche wahrgenommen werden darf. Auge, Ohr und Nase geben Meldung an das Gehirn, bevor das „Denken“ überhaupt einsetzen kann, so wie ich es oben in einem persönlichen Beispiel geschildert habe.

Die erste Aktion im Programm hat deshalb auch unsere selektive Wahrnehmung zum Thema, die durch Erfahrungen, Gehörtes, durch Medien Übermitteltes usw. geprägt ist und ent-

Das fremde Gegenüber	Subjektive Haltung	Objektive Erfassung	Handlungsebene
Phänomenebene	epoché	Beschreibende Analyse	Wahrnehmende Distanz
Zeichenebene	Sympathie	Kontextualisierung	Teilnehmende Beobachtung
Symbolebene	Empathie	Vergleichende Interpretation	(Teil-) Identifikation
Relevanzebene	Respekt	Übersetzung / Transfer zu uns hin	Konvivenz

Stufen zum Verstehen des Fremden (Sundermeier 1996, S. 155)

sprechende Interpretationsmuster nahe legt, die weitgehend unbewusst sind.

Auf einem großformatigen Foto ist ein halbnacktes Kind zu sehen. Es sitzt nass und zusammengekauert auf einem Fels in einem Bach. Seine Gesichtszüge lassen Südamerika als Heimat vermuten. Die Teilnehmenden bekommen die Aufgabe, ihre Beobachtungen der Szene aufzuschreiben. Schnell steht da: „ein Kind, von der Mutter verlassen, im Wald ausgesetzt, friert, allein“.

Im gemeinsamen Gespräch sortieren wir anschließend die Kommentare: Welche der Kommentare sind tatsächlich nur Beobachtungen, welche sind eher Interpretationen, welche schon Wertungen. Meistens bleiben nicht viele reine Beobachtungen übrig – in diesem Beispiel nur die Aussage: ein Kind. In einem dritten Schritt, bekommen die Teilnehmenden einige ergänzende Informationen: „Dieses Kind aus Kolumbien hat mit seiner Familie einen Ausflug in ein beliebtes Naherholungsgebiet unternommen, durch das auch ein kleiner Bach fließt, in dem man wunderbar baden kann. Dort ist dieses Foto entstanden.“ Die Reaktion: Allgemeines Gelächter, viele sind ein bisschen vereschämt, fühlen sich ertappt.

Die subjektive Haltung, die es auf der Phänomenebene braucht, nennt Sundermeier „sich des Urteils enthalten“, und das sei „die vielleicht schwierigste, aber in der ersten Begegnung allernotwendigste Haltung“ (:158).

Ich selbst erinnere mich an dieser Stelle daran, wo und wie ich Pablo zum ersten Mal kennenlernte: Frank und ich besuchten einen Toba-Qom-Gottesdienst. Das niedrige Blechdach reflektierte die Hitze in die kleine Kirche. Die einfachen Holzbänke hatten keine Lehne. Der Gottesdienst ging schon drei Stunden. Verschiedene Besucher wurden einer nach dem anderen nach vorne gerufen, um ihre Gedanken zu einem Bibeltext zu

teilen. Da ich gleich neben dem Gang saß, konnte ich genau sehen, wer als nächstes von ganz hinten an mir vorbei bis zum Rednerpult lief. Die Hose des Mannes war mehrfach geflickt, die einfachen Stoffschuhe staubig. „Was wird der schon zu sagen haben“, hörte ich mich denken, während ich mich auf der Bank in eine bequemere Position zu schieben versuchte. Der Mann trat hinter das Pult, richtete sich auf, blickte ruhig die Besucher an und begann eine kleine Rede zu halten, bei der meine Müdigkeit verflog und das Erstaunen wuchs. „Manchmal verstehen wir nicht, was wir mit Aussagen aus dem Alten Testament anfangen sollen, liebe Brüder und Schwestern“, begann der Redner, um dann klar und für die Zuhörer verständlich einen Bogen zu schlagen ins Neue Testament, zu Jesus, dem Vollender und Erfüller. „An Jesus müssen wir alles messen. Dann können wir das Alte Testament verstehen.“ Während ich zuhörte, schämte ich mich, dass ich nach dem äußeren Erscheinungsbild dieses Mannes geurteilt hatte. Ich fühlte mich ebenso ertappt wie die Teilnehmer im Seminar.

Die Zeichenebene

Die zweite Stufe heißt „Zeichenebene“. Mit Zeichen meint Sundermeier das, was die Angehörigen einer Gruppe von denen einer anderen äußerlich unterscheidet: Kleidung, Sprache, Frisuren, Gestik, Verhalten. Meist ist das eigene Repertoire wenig bewusst, es gehört zum Menschsein. Aber die Zeichen der anderen werden deutlich und dabei wie gefiltert wahrgenommen. Um uns in komplexen Zusammenhängen leichter orientieren zu können oder um Freund und Feind schnell zu unterscheiden, bedienen wir uns Verallgemeinerungen und Stereotypen. Werden diese Interpretationen nicht überprüft, kommt es leicht dazu, dass die Zeichen der Fremden falsch gedeutet werden. Interpre-

tationen können z.B. dadurch überprüft werden, dass die „Zeichen-Träger“ selbst gefragt werden: „Was bedeutet es für dich als Frau, ein Kopftuch zu tragen?“

Die Signale des Andersseins schützen beide Seiten davor, vorschnell Grenzen zu überschreiten.

Sundermeier sieht in äußeren Zeichen zunächst einen simplen Mechanismus der Grenzziehung. Diesen Mechanismus gilt es nicht etwa mit der Wurzel auszureißen, sondern die fremden Zeichen lesen zu lernen. Diese Signale des Andersseins schützen nämlich

beide Seiten davor, vorschnell Grenzen zu überschreiten. Damit die konkrete Begegnung weiterhin eine Chance hat, braucht es jedoch die Bereitschaft, „die Zeichen des anderen nicht als gegen uns gerichtete Abgrenzungszeichen zu deuten“ und sie in ihrem Kontext stehen zu lassen (:161).

Auf der Stufe der Zeichenebene beinhaltet das pädagogische Programm eine Übung zum Bewusstwerden und Bearbeiten von Stereotypen: Die Teilnehmenden sollen spontan und ohne eigene innere Zensur zu verschiedenen Begriffen (Pole, Französin, Araber, Russe, Türkin, Schweizer usw.) ihre ersten Assoziationen notieren. Anschließend werden diese Notizen zur Grundlage für mehrere weitere Arbeitsschritte:

- Fünf der stichwortartigen Assoziationen werden ausgewählt und als vollständiger Satz formuliert.
- Es wird erforscht: Woher kommt das Bild?
- Aus unserem Erleben? Wo, wie, wie oft?
- Aus dem, was wir erfahren durch TV, Zeitung und andere Medien?
- Aus dem Erzählen? Was haben wir gehört, von wem, wann?
- Aufgrund der Ergebnisse werden die obigen fünf Sätze umformuliert, z.B.

„Ich habe einmal im Fernsehen gesehen, dass eine Französin ...“.

- Es wird mit einem Gesprächspartner über die formulierten Sätze ausgetauscht, in dem man sie sich gegenseitig vorliest und sich fragt: Inwiefern ist der Satz verständlich, nachvollziehbar?
- In dem Gespräch wird auch der Frage nachgegangen: Welche Gefühle verbinde ich mit den jeweiligen Sätzen?
- Abschließend stelle ich mir in der Einzelarbeit vor: Eine Angehörige der Nation steht vor mir. Ich formuliere die fünf Sätze so um, wie ich sie an diese konkrete Person richten würde.

Austausch in der Gesamtgruppe

Die Übung „Stereotype“ ermöglicht Selbsterfahrung und ist gut geeignet, die Ohren zu schärfen für das, was wir über Angehörige anderer Kulturen äußern.²

Ja, aber wenn dann in der konkreten Begegnung mit den Fremden doch als erstes wieder nur die Furcht in uns hochsteigt, die Abwehr, der Ärger? Dann braucht es nicht das weitere Bewegen im Gehirn, das mühsame Lernen, die Anstrengung zu verstehen, sondern die Teilhabe, z.B. an einem Fest, könnte weiterhelfen! Dies geschieht z.B. wenn wir als Gast die Einladung annehmen, an einem Fest der ganz Anderen teilzunehmen. Die türkische Großfamilie in der Nachbarschaft feiert Silvester, oder der Opa hat Geburtstag. Wir könnten mit eintauchen in die Musik, die Ungezwungenheit, den Tanz, das gute Essen. So könnten wir uns ein wenig in der Kultur und ihren fremden Zeichen bewegen, sie mit leichter Seele auf uns

² Kennengelernt habe ich diese Methode auf dem Seminar „Transkulturelles Lernen“ der Konferenz evangelischer Freiwilligendienste unter Leitung von Brigida Balkis Ferber und Gabriele Buschmann, s. www.kef.de.

wirken lassen. Dabei kann die Fremdheit abfallen und Vertrautheit wachsen (:192). Es ist wie ein Sich-Heraus-Wagen unter besonders geeigneten Umständen, eine kleine Expedition in eine fröhliche Ausnahmesituation. Ohne Sympathie wird man sie wohl nicht unternehmen. Und wenn es uns zu fremd wird, zu anstrengend, zu verunsichernd, dann ist ebenso die Bewegung wichtig und nötig „wieder bei sich einzukehren“, damit die Fremdheit nicht zur Überforderung und damit zur Bedrohung wird.

In interkulturellen Begegnungen haben deshalb Feste eine große Bedeutung. Tanz, Musik, gutes Essen prägen die Atmosphäre und zeigen erstaunliche

... eine kleine Expedition in eine fröhliche Ausnahmesituation.

Wirkung. Miteinander lachen, ohne genau die Worte des anderen zu verstehen; einen Rhythmus gemeinsam schlagen, der keine Worte braucht; sich bei ungewohnten Tanzschritten den

Bauch halten vor Lachen und sich ein bisschen weniger schämen voreinander; sich die besten Stücke des Büfettis gegenseitig auf die Teller legen; usw. Dabei kann die Mühe, die z.B. durch Sprachprobleme entsteht, für eine Weile von den Teilnehmenden abfallen.

Auf diese Art von Teilhabe kann ein tieferes Verstehen folgen. Dazu braucht es allerdings „die längst vergessenen Tugenden ... der Geduld und der Bescheidenheit“ (:165).

Die Symbolebene

Braucht es auf der Zeichenebene Sympathie, so verlangt die dritte Stufe, die „Symbolebene“, Empathie, also ein sensibles sich Einfühlen in die Welt der anderen. Sundermeier ist an dieser Stelle unmissverständlich: „Empathie gründet in der Sympathie. Jemand, der der anderen Kultur oder Religion keine Sympathie entgegenbringen kann, der sie nicht auf irgendeine Weise als schön

empfindet und in der anderen Religion zumindest „Teilwahrheiten“ entdeckt, wird im Verstehen keinen Fortschritt machen.“ (:169).

Vorsicht ist geboten, gepaart mit schrittweiser Annäherung. Wer meint, die Fremden seien ja eigentlich fast wie wir selbst, er kenne sie jetzt schon (nach der dritten Begegnung), könnte schnell irren, sie völlig falsch verstehen und bei der nächsten Gelegenheit tief enttäuscht sein. Es ist eben auch schwer, die Unterschiede auszuhalten.³ Eine Woche in den Mokassins des anderen zu laufen ist noch viel zu kurz, um sich an die Logik des Fremden anzunähern und um den Sinn und die Bedeutung in seinem Weltverständnis zu errahnen, was im eigenen vielleicht gar keinen Sinn macht.

In gemischt kulturellen Gruppen kann es sehr interessant sein, mit Sprichwörtern zu arbeiten.⁴ Warum Sprichwörter? Weil sie in sprachlich verdichteter Form soziale, ethische und religiöse Denk- und Verhaltensmuster kultureller Gruppen abzeichnen. Als weit verbreitetes Kulturgut geben sie Werte und Ansichten wieder, die mit einem fremden Orientierungssystem nicht zu erklären sind, sondern erst einmal im jeweils eigenen einen tiefen Sinn machen.

Nehmen wir zum Beispiel das koreanische Sprichwort „Kein Rauch ohne Flamme“. Man lässt die deutschen Teilnehmenden vermuten, was das Sprichwort bedeuten könnte. Dann erklären die koreanischen Teilnehmenden, in welchem Zusammenhang dieses Sprichwort verwendet wird und was es bedeutet: „Wenn jemand etwas verbergen möchte, es aber trotzdem herauskommt und die Leute schon darüber reden, dann sagen

³ Siehe auch Ute Paul, die Rückkehr der Zikade, Kap. 25 Die Bänder flattern im Wind, S. 117- 119

⁴ Angelehnt an die Übung „Wörtlich genommen“ in Helga Losche, Stephanie Püttker, Interkulturelle Kommunikation, S. 222

die Zeugen: 'Kein Rauch ohne Flamme'. Die Lüge ist offensichtlich, man braucht darüber nichts mehr zu sagen.“

Mit Hilfe dieser Übung kann gut das Prinzip der Deutungshoheit veranschaulicht werden. Fremde Orientierungssysteme mit Hilfe des eigenen zu interpretieren, führt fast notgedrungen zu Fehlinterpretationen oder Missverständnissen.

Die Relevanzebene

Die vierte Stufe nennt Theo Sundermeier „Relevanzebene“. Hier kommt es darauf an, dass alles, was in den ersten drei Stufen erworben werden konnte, zur Anwendung kommt. Sonst nützt es nichts. Die Stufen des Verstehens können relevant werden für gelingendes Zusammenleben, „bei

Begegnung
erprobt sich
beim Tun –
immer wieder
von vorne.

dem jeder er selbst bleiben kann, niemand vereinnahmt wird und dennoch ein Austausch stattfindet, der die Würde des anderen respektiert und stärkt“ (:183).

Es ist nicht so schwer, mit denen umzugehen, die uns vertraut und nah sind. Aber die uns Fremden, vielleicht sogar die uns Unsympathischen zu respektieren, will anhaltend geübt werden. Sundermeier schlägt vor, es in verschiedenen Gestalten des Zusammenlebens (er nennt das „Konvivenz“) zu

üben: Der Hilfgemeinschaft, der Lerngemeinschaft und der Festgemeinschaft.

Begegnung erprobt sich beim Tun, immer wieder von vorne, mal leichter, mal mühsamer, mal abgeschreckt, mal ermutigt, mal lachend, mal rätselnd; mal mit dem einen, mal mit der anderen. So wächst menschliche Gemeinschaft als Miteinander statt als Gegeneinander.

Am Ende des Buches, das zugleich der Anfang meines weiteren lernenden Verstehens wurde, lockte mich eine doppelte erfreuliche und auch beruhigende Aussicht: „Dem Erlebenden dehnt sich das Leben“, zitiert der Autor H. v. Hofmannsthal (:191).

Überraschend tröstlich war auch dieser Gedanke: Auf unserem Lernweg ist uns himmlischer Beistand gewiss, der Heilige Geist! Ihn hat uns der Schöpfergott, der alle Menschen seine Ebenbilder nennt, als „Fremdenführer“ zur Seite gestellt.

Sundermeier macht deutlich: Verstehen setzt Kontinuität voraus, Flüchtigkeit verhindert es. Deshalb müssen wir den Raum finden, in dem Vertrauen wachsen kann. Der Verstehensprozess ist so etwas wie ein Pilgerweg. Man braucht Ausdauer, Kontinuität, Zielgerichtetheit, ein Ruhen in sich selbst und einen langen Atem, das Leben des Fremden als eine unendliche Geschichte zu verstehen, anzuhören und nachzuerzählen (:153).

Fremde, Fremdheit, Fremdenfeindlichkeit

Gesellschaftliche und theologische Aspekte

Robert Badenberg

Der Umgang mit Fremden und Fremdheit ist weithin schwierig oder wird gar als Bedrohung empfunden. Geschichtlich gesehen begründet Fremdheit Segregation, Sklaverei, Apartheid und Rassendenken. Fremdenfeindlichkeit ist nicht nur ein nebulöses Etwas, sondern hinterlässt konkrete Spuren, ist durch Studien messbar und ursächliche Gründe können identifiziert werden. Fremdheit ist durchaus ein biblisches Thema; Alttestamentliche Wortstudien belegen differenzierte Aspekte und erschließen mögliche Anknüpfungspunkte für die moderne Welt. Am Ende des Artikels geben Stellungnahmen von Missionsgesellschaften Hilfestellungen für den praktischen Umgang mit diesem Thema.

Robert Badenberg, DTh (Unisa), war nach seinem Studium am Theologischen Seminar der Liebenzeller Mission (jetzt IHL), 1989-2003 im Missionsdienst in Sambia. 2001 promovierte er an der University of South Africa. Seit 2003 hat er Lehraufträge an verschiedenen Institutionen inne (u.a. Dozent für Missiologie, Theological Faculty „Matthias Flavius Illyricus“, University of Zagreb, Kroatien). Er ist Vorstandsmitglied und Schriftführer des AfeM. Email: robert@dr-badenberg.de.

1. Fremde und Fremdheit

Fremde definieren wir oft an ihrem Gesicht und Fremdheit hat viele Gesichter. Dementsprechend gehen wir auch unterschiedlich damit um. Wenn wir zum Beispiel in die Fremde reisen, dann finden wir die Fremden freundlich und Fremdheit dort reizvoll, exotisch und anziehend. In der Regel fällt uns der Umgang mit Fremden und Fremdheit allerdings nicht so leicht.

Fremdheit als Bedrohung¹

„Der Bus donnerte die Landstraße entlang. Wie ein Faden durchzog die rote Schotterstraße die weite ostafrikanische Steppe. Eine rote Staubwolke blieb dem Gefährt dicht auf den Fersen. Stundenlang saßen wir im Innern des fahrenden Käfigs. Bald bergauf, dann wieder bergab. Die Bezeichnung Käfig war durchaus angebracht, befanden sich doch nicht nur menschliche Fahrgäste im Innenraum. Aus den Staufächern über unseren Köpfen mischte sich das Gackern von Hühnern in das Geplauder der Menschen ein. Die Mehrzahl der Reisenden schien sich nicht daran zu stören, dass Tier- und Menschenwelt mit einem Gruppenticket auf dichtem Raum zusammen reisten. Für sie war es die normale Welt. Die Fremden waren wir, nicht die Hühner.

Plötzlich verringerte unser Reisegefährt seine Geschwindigkeit. Immer langsamer schoben wir uns durch die Landschaft, bis wir schließlich ganz zum Stillstand kamen. Komisch nur, dass es keine Anzeichen einer Bushaltestelle, geschweige denn eines Ortes gab. Wir hielten im Niemandsland. Dann ging die Tür neben dem Fahrer auf und allen

¹Der folgende Abschnitt ist wörtlich übernommen aus Badenberg 2013:154-56.

wurde klar, was der Grund unseres Stopps war: noch mehr Fahrgäste! Zwei Massai hatten am Straßenrand gestanden und den Bus angehalten. Sie wollten in die nächste Stadt.

Beim Anblick der ersten Person drehten sich alle Köpfe nach vorne. Die Stimmen verstummten und es wurde still. In traditioneller Kleidung, typischer Haartracht und bewaffnet mit Messer und Speer stand der Massai im Gang, hinter ihm die zweite Person, eine Frau. Die Stille war bezeichnend. Die normale Welt hörte in diesem Augenblick auf zu ticken. Alle Augen klebten an der fremdartigen Erscheinung der neuen Fahrgäste. Auf Schritt und Tritt folgten ihnen die misstrauischen Blicke, bis beide schließlich im Heck angelangt waren und auf der Rücksitzbank zwei Plätze fanden. Der Innenraum war mit Worten und mit Reden zum Bersten voll. Nur – es war nichts zu hören! Bedrückende Stille erfüllte den Bus. Selbst den Hühnern schien ein Kloß im Hals stecken geblieben zu sein.

Es gibt Fremde und solche, die noch mehr Fremde sind.

Die Massaifrau hatte Platz genommen. Der Krieger stand aufrecht, uns zugewandt, vor seinem Sitz und blickte in die Runde.

Alle Augen starrten ihn an.

Erst jetzt kam Gemurmel auf. Dann ergriff der Krieger das Wort. Den Speer senkrecht in seiner rechten Hand haltend, wollte er wissen, was es denn zu gaffen gäbe. Wenn jemand etwas von ihm wolle, dann solle er oder sie gefälligst zu ihm kommen und den Mund aufmachen. Das saß. Unsere afrikanischen Reisefahrten zogen die Köpfe ein, manche rümpften die Nase, drehten sich dann nach vorne, tuschelten vor sich hin und versuchten, in ihre Welt abzutauchen. Noch immer stand der Krieger aufrecht da und musterte die Menschen vor und neben sich. Seine Blicke trafen auch uns.

Schließlich nahm er Platz und der Bus nahm wieder Fahrt auf.

Zwei Beobachtungen sollen aus dieser Begegnung mit Fremdheit vertieft werden: Sprachlosigkeit und Bedrohung. Bis zu jenem Augenblick, als die Massai den Bus betraten, waren wir Weißen die Fremden gewesen. Dies änderte sich schlagartig, als die Massai in „unseren Raum“ eindringen. Unser Fremdsein als Weiße rückte in den Hintergrund und die Massai wurden zur Fremdheit *per se*. Die schwarzen Afrikaner reagierten auf die schwarzen Massai anders, vor allem merklich intensiver, als auf die weißen Ausländer – was wiederum sehr befremdlich für mich war. Es gibt anscheinend Fremde und solche, die noch mehr Fremde sind. Fremdheit ist nicht gleich Fremdheit. Gleiche Hautfarbe muss nicht unbedingt mehr Nähe bedeuten. Und Fremdheit erzeugt Abgrenzung und Ausgrenzung in unterschiedlicher Art. Sprachlosigkeit, die Abwesenheit von Gespräch und menschlicher Nähe, und ein Gefühl der Bedrohung durch die „eindringende Fremdheit“ verstärken diese Abgrenzung, weil sie konkret Ausgrenzung bedeutet, die wiederum bei denen Reaktionen hervorruft, die die Fremdheit verkörpern.“

Fremdheit als Begründung von Segregation, Sklaverei, Apartheid und Rasse

Fremdheit kann jedoch noch wesentlich stärkere und sozial tiefer greifende Folgen haben. Die Hautfarbe hat in der Geschichte der Menschheit wie kein anderes Symbol Fremdheit verkörpert. Hautfarbe wurde während des britischen Weltreichs zum Begründer der Farbkategorien „weiß“ und „schwarz“ und führte (z.B. in Madras – heute Chennai/Indien) zu Segregation und in (New York) zu Sklaverei. Die offizielle Abschaffung der Sklaverei änderte daran

jedoch wenig. Das aufkommende Konzept von Rasse – wissenschaftlich völlig unhaltbar – hielt die alten Grenzen aufrecht und leistete der Ideologie des Dritten Reichs und der Apartheid gehörigen Vorschub.

Fremdheit wurde erst in der modernen Geschichte mit Rasse identifiziert.² Während der Blütezeit des British Empire im 17., 18. und 19. Jahrhundert entwickelten die Britischen Behörden unterschiedliche Strategien für die westliche (atlantische) und die östliche (asiatische) Hemisphäre in Bezug auf ihren Umgang mit den Fremden. In der Untersuchung zweier Städte, Madras (heute Chennai) und New York City, arbeitet Carl Nightingale (2008) diese unterschiedlichen Strategien heraus. Für

die englische Weltmacht, deren Überleben in der Kontrolle der Seewege und des Handels lag, war die Entwicklung von Küstenstädten unerlässlich. Die Städteentwicklung in den britischen Kolonien erforderte auch eine Politik des Raumes, da hier-

von sowohl die Verteidigung der Stadt als auch die soziale Kontrolle ihrer Bevölkerung abhing. Während in Madras um 1710 eine Steinmauer den sozialen Raum der privilegierten europäischen Siedlung strikt von den asiatischen Wohnbezirken trennte, wurden zur selben Zeit in New York City die schwarzen Sklaven dazu gezwungen, in die Haushalte der Weißen (vor allem der Wohlhabenden) zu ziehen. In der Zusammenschau beider Städte gerät besonders ein Aspekt in den Fokus, nämlich, warum im Zuge urbaner Politik, Farbkategorien ausgewählt und angewandt wurden und halfen, Schlüsselinstitutionen westlicher Domination zu errichten: Segregation und Sklaverei (Nightingale 2008:49–51).

Paradigmenwechsel: Der Mensch – auf Farbe reduziert

Die Fixierung auf Farbkategorien erfolgte im Fall von Madras erst nach dem Jahre 1676 und präsentierte der Welt eine neue Struktur der Stadt. Nightingale bemerkt: „... Madras was the first place in world history to officially designate its two sections by color: ‘White Town’ and ‘Black Town’“ (:48), wobei die Bezeichnung „Black Town“ von den britischen Vertretern der Krone wohl in herablassender Art und Weise gebraucht wurde (:61). Vor der Einführung der Farbkategorien wurde der menschliche Unterschied in Kategorien wie „Christ“ und „Sklave“, „Negro“ und „Español“, „Englischer“, „Freier“, „Besteuerbare“ oder „Europäer“ zum Ausdruck gebracht (:62).

In den englischen Kolonien in Nordamerika taucht die Farbkategorie „Weiß“ zum ersten Mal 1691 in den Sklaven Gesetzen von Virginia auf. Im Gegensatz dazu waren die Menschen in New York bis 1712 „Christen“ und „Sklaven“. Elf Jahre später (1723) wurden im Rahmen eines Zensus in der Kolonie die Kategorien „Weiß“ und „Schwarz“ (:63) eingeführt. In Madras ist die Bezeichnung „White Town“ zum ersten Mal 1693 nachweisbar, obwohl ab 1670 die Kategorien „Black Town“ und „Christian Town“ üblich waren. Ab 1720 allerdings fand die Bezeichnung „White Town“ weite Verbreitung (:63).

Der Gebrauch der Farbkategorien „Weiß“ und „Schwarz“ hat jedoch seine Wurzeln nicht im British Empire, sondern wurde in der muslimischen Welt entwickelt und von den Portugiesen übernommen, die an der Westküste Afrikas explorierten und Sklaven fingen. Die Portugiesen adoptierten die Bezeichnung „Weiß“ (branco) für Araber und „Schwarz“ (negro) für die Afrikaner. Die Spanier inkorporierten negro ebenfalls als Bezeichnung für die Sklaven aus

Die Hautfarbe hat in der Geschichte wie kein anderes Symbol Fremdheit verkörpert.

2 Vgl. ebd., 156 -61.

Afrika, die sie nach Neu Spanien deportierten. Von dort breitete sich negro allmählich im atlantischen Raum auch unter den Holländern, den Franzosen und den Briten aus (:60). In Asien dagegen diente die Bezeichnung negro zu keiner Zeit dazu, Asiaten zu klassifizieren. Selbst Afrikaner wurden allermeist als „Caffres“ oder „Kaffirs“ bezeichnet, eine Ableitung des arabischen Wortes für „Ungläubiger“ (:61).

Paradigmenwechsel: Der Mensch – vom religiösen Wesen zum politischen Wesen

Spannend ist die Frage, warum die Kolonialverwaltungen in Asien und Nordamerika die Bezeichnung „Christian“ (Christ) als Kategorie fallen ließen, die doch über Jahrhunderte hinweg, so Nightingale, darauf hingewiesen hatte, dass die Vertreter der Krone sich als Instrumente Gottes verstanden. Stattdessen identifizierten sie sich jetzt mit der Farbe „Weiß“ (:63). Die Gründe für einen derart schnellen Wechsel von religiös motivierten Kategorien hin zu Farbkategorien sieht Nightingale in den zunehmenden politischen Konflikten, die zwischen den Europäern in den Kolonien in Bezug auf soziale Klasse, Religion und Nation entstanden, als die Briten in ihren nord-amerikanischen Kolonien die Sklaverei formal auf den Weg brachten (:64).

Ab 1650 begannen nämlich Auseinandersetzungen zwischen Sklavenhaltern der Westindischen Inseln und deren Praxis der Sklavenhaltung und der Politik der Sklavenhaltung des Parlaments in London. Barbados wurde durch die Zuckerplantagen zur reichsten Kolonie des Britischen Imperiums. Dieser Reichtum wurde mit europäischen, durch Vertrag geregelten, Arbeitskräften erwirtschaftet. Dies wurde von vielen Beobachtern sehr kritisch betrachtet, die bald von „Christen-Sklaven“ sprachen, eine Bezeich-

nung, die mehr und mehr in „weiße Sklaven“ umgewandelt wurde. Beide Ausdrücke wurden aber vielerorts als nicht passend oder als Widerspruch empfunden. Die betroffenen Arbeitskräfte selbst befürchteten, ihr Leben könnte so billig werden wie das der „negros“ (:64). Zudem wuchs der Druck seitens der Kirche (und später der Krone) auf Sklavenhalter, die Afrikaner zu Christen zu konvertieren, was bei vielen Sklavenhaltern keineswegs positiv aufgenommen wurde, da sie dadurch eine Emanzipation ihrer Sklaven befürchteten (:64).

Die britischen Kolonien in Nordamerika hatten sich zudem mit einer besonderen Problematik auseinanderzusetzen. Nightingale, der sich hier auf Leslie Harris stützt, führt aus, wie gegen 1690 die steigende Zahl der weißen Arbeitskräfte, die die Zeit ihres Vertrages überlebten, zusätzlichen Druck auf Sklavenhalter ausüben konnte. Es gab einen Markt von schwarzen Sklaven-Zeitarbeitern, die sich bei weißen Farmern auf Zeit verdingten und so mit den weißen Arbeitskräften in Konkurrenz traten. Weiße (freie) Arbeitskräfte konnten jedoch, im Gegensatz zu den schwarzen Sklaven-Zeitarbeitern, quer durch die sozialen Klassen hindurch auf Sklavenhalter Druck ausüben, da diese auf deren politische Unterstützung angewiesen waren (:64).

Bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts war New York eine multinationale Stadt mit Menschen aus vielen europäischen Ländern. Die Britische Krone war gezwungen, die weißen multinationalen und multiethnischen Bevölkerungsanteile politisch zu vereinen. Thelma Wills Foote (in Nightingale 2008:64) argumentiert, dass es aus politischer Sicht damals effektiver war, in New York eine

Die Farbkategorien „Schwarz“ und „Weiß“ sollten die nord-europäischen Weißen in Nordamerika vereinen.

ideologische Basis auf Grund der Farbkategorien „Weiß“ und „Schwarz“ zu etablieren, als dies mit den Kategorien „Christentum“ bzw. „Christ“ und „Sklave“ möglich gewesen wäre. Zudem etablierte sich New York als das Versorgungszentrum für die westindischen Zuckerplantagen.

Die Zahl der Sklaven in der Stadt stieg drastisch an, ebenso die Zahl der aus den Westindischen Inseln ausgebürgerten weißen Sklavenhalter. So gesehen entwickelte sich „Weißsein“, d.h. privilegiertes „Weißsein“, parallel zu dem Aufstieg der britisch-amerikanischen Sklaven-Gesellschaften (:65).

Waren die Farbkategorien „Weiß“ und „Schwarz“ in Nordamerika politisch motiviert, um die nordeuropäischen Weißen zu vereinen, so sah sich die englische East India Company gezwungen, mit der einflussreichen portugiesischen und armenischen Bevölkerung in Madras zu kooperieren. Die Portugiesen bildeten ein wichtiges Kontingent für die kleine englische Schutztruppe und die Armenier hatten seit langer Zeit gute Kontakte zu den indischen Höfen und den Märkten im Mittleren Osten. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts zeigte sich die East India Company jedoch zunehmend ablehnend gegenüber ihren „christlichen“ Verbündeten. Die Etablierung der „White Town“ grenzte Portugiesen und Armenier mehr und mehr aus. Dazu kam, dass der wirtschaftliche Aufschwung immer mehr englische Händler und Soldaten anzog und der limitierte Platz der „White Town“ zum Zankapfel wurde. Als die Franzosen (mit portugiesischer und armenischer Beteiligung) Madras erfolgreich belagerten und einnahmen, hatte dies nach der Rückeroberung durch die Briten drastische Konsequenzen: Portugiesen und Armenier wurden aus der „White Town“ kategorisch ausgeschlossen und in die Bezirke der „Black Town“ abgeschoben (:66–67).

Paradigmenwechsel: der Mensch – auf Genetik fixiert

Die Weiß-Schwarz Dichotomie des Britischen Imperiums war, wie beschrieben, für lange Zeit in keinsten Weise mit Rasse verbunden. Vielmehr wurden Menschen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts einem Kontinent, einer Nation oder einer Religion zugeordnet. Bis 1744 waren dann in New York „Farbe“ bzw. „Gesichtsfarbe/Teint“ die generellen Kategorien, in die Menschen unterteilt wurden. In Madras erscheint die erste Referenz zu Rasse sogar erst 1770 (:67). Rasse wurde mehr und mehr zur Kategorie, als Wissenschaft im Zeichen der Aufklärung betrieben wurde, egalitäre politische Revolutionen oder die Einführung der kapitalistischen Besitz- und Vermögensmärkte erfolgten (:70). Nach Nightingale spielten die Städte der Kolonialmächte und die komplexe Politik der ansteigenden mannigfaltigen Räume der Stadt eine Schlüsselrolle in der andauernden Rekonfiguration der globalen „Farblinie“ (:71).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass aus anfänglich politisch motivierten Farbkategorien („Weiß“ und „Schwarz“) im atlantischen und asiatischen Raum im 19. Jahrhundert eine genetische Rechtfertigung der Rasse wurde, an deren Spitze „Weißsein“ stand und als synonym für Zivilisation und Fortschritt galt. Die nach Farbkategorien eingeteilte Stadt schuf sowohl ein gesellschaftliches System der Sklaverei als auch der Segregation, das bald als politisches Machtinstrument auch andere Kontinente erfasste (z. B. das Apartheidsregime in Südafrika). Rasse wurde zur Kategorie der Fremdheit schlechthin, die schließlich im Exzess zum Holocaust unter dem Nazi-Regime, dem Genozid unter Sta-

... eine genetische Rechtfertigung der Rasse, an deren Spitze „Weißsein“ stand.

lin,³ zum Völkermord an den Armeniern oder dem Genozid in Ruanda führte. Bis heute ist Rasse im modernen Europa des 21. Jahrhunderts eine Kategorie, die für verschiedene Gruppierungen geradezu die Verkörperung der Fremdheit ist, mit der man sich nicht beschäftigen muss, außer, dass man sie aus der Welt schaffen sollte.

2. Fremdenfeindlichkeit⁴

Ist Fremdenfeindlichkeit messbar?

Die zunehmenden Fremdenfeindlichkeit, die der Soziologe Wittich (2004) und der Sozialforscher Wilhelm Heitmeyer (2012) in der zehnjährigen Studie „Deutsche Zustände“ (2002–2011) empirisch bescheinigen (47,1 Prozent der Befragten im Mai und Juni 2011 waren der Meinung, in Deutschland lebten zu viele Ausländer),

lässt allerdings zum gegenwärtigen Zeitpunkt wenig Hoffnung auf eine tief greifende Änderung der bisherigen

... mögliche
Ursachen
„gruppen-
bezogener
Menschen-
feindlichkeit“.

3 Der Begriff „Genozid“ wurde von dem polnisch-jüdischen Juristen Raphael Lemkin geprägt (Naimark 2010:22). Naimark bemerkt: „[D]ie Formulierungen der im Jahre 1948 angenommene UN-Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes werden häufig als Grund dafür genannt, daß Stalins Verbrechen nicht als Genozid angesehen werden können“ (:22). Dies sei jedoch auf die Entstehungsgeschichte der Konvention zurück zu führen, so Naimark. Faktisch trifft auf Stalin zu, was Lemkin bereits 1933 dem Völkerbund unter dem Stichwort 'Barbarei' vorgeschlagen hatte: „Wer aus Haß gegen eine rassische, religiöse oder soziale Gruppe oder zum Zwecke ihrer Ausrottung eine strafbare Handlung gegen Leben, körperliche Unversehrtheit, Würde oder wirtschaftliche Existenz einer Person, die einer solchen Gruppe angehört, unternimmt, macht sich des Verbrechens der Barbarei schuldig“ (in Naimark 2010:22).

⁴ Badenberg 2013: 167-68

Einstellung der deutschen Mehrheitsgesellschaft gegenüber Zuwanderern.

Diese Tendenz wird durch eine weitere Studie (Decker et al. 2012) bestätigt, „die knapp 16% der Ostdeutschen ein geschlossenes rechtsextremes Weltbild“ attestiert (:54). Als besonders besorgniserregend bezeichnet die Studie, dass „eine neue Generation des Rechtsextremismus sichtbar wird“ (:114). Die Integrationspolitik der Bundesrepublik Deutschland wird noch größere politische Anstrengungen erbringen müssen, damit, mit Lessing zu sprechen, der ‚garstige breite Graben‘ zwischen Anspruch und Wirklichkeit überwunden werden kann.

Mögliche Ursachen von Fremdenfeindlichkeit

„Fremdheit in Europa – und in Deutschland gleichermaßen – bekommt als breit gefächerte latente Fremdenfeindlichkeit ein hässliches Gesicht. Zick et al. (2011) haben in einer Umfrage in acht europäischen Ländern mögliche Ursachen „gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“ untersucht (:14). Es sind vor allem die Vorurteile „gegen Personen aufgrund ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen kulturellen Gruppenzugehörigkeit“ (:45), die zu Fremdenfeindlichkeit führt. Die Umfrage zeigte, dass auch in diesem Fall Fremde nicht gleich Fremde sind, da durchaus Unterschiede gemacht werden. So sind zum Beispiel gegenüber Schweden eher positive Vorurteile verbreitet. Menschen aus anderen Kulturkreisen dagegen – „womit insbesondere dunkelhaarige Menschen aus muslimischen Ländern gemeint sind“ (:45) – lösen oft negative Vorurteile aus. Vorurteile und das Gefühl der Bedrohung leisten der Fremdenfeindlichkeit Vorschub. Hinzu kommt, dass mit Fremdheit Ressourcenknappheit, oder zumindest die Angst „es reicht nicht mehr für uns“ verbunden wird“ (Badenberg 2013:168).

Hinzu kommen falsche Informationen, die in sozialen Netzwerken die Runde machen. So wird immer wieder behauptet, die Polizei oder die Behörden hielten Informationen zurück, um das wahre Problem der Flüchtlinge zu vertuschen.

Was wäre nötig, um Fremdenfeindlichkeit zu überwinden?⁵

In einem Interview mit Innenminister Friedrich im März 2012 gehen die BILD Reporter Schuler und Solms-Laubach diesen Fragen nach. Allzu Ermutigendes weiß Friedrich nicht zu berichten. Er sieht zwar nicht die Integrationspolitik als gescheitert an, jedoch aber die „rot-grüne Multikulti-Illusion“.

Der Verweis auf die USA, die nach Friedrich ja ein klassisches Einwanderungsland ist, und wo deshalb der „Anpassungsdruck“ bei Immigranten sehr hoch sei, erscheint auf dem Hintergrund des „Kühn-Memorandums“ (1979 - Riedel 2007) eher unpassend, da die Bundesrepublik Deutschland, obwohl kein klassisches, jedoch seit (zumindest) dieser Zeit faktisch ein Einwanderungsland ist.

Nimmt man Friedrichs Argument vom fehlenden Anpassungsdruck für bare Münze, so ließe sich damit die Entstehung der Parallelgesellschaft erklären, die sich, so Friedrich, „nur durch konsequente Integration verhindern“ lässt. Dazu gehört für den Politiker unbedingt, dass Zuwanderer „unsere Sprache lernen“ und „unsere Kultur kennenlernen und respektieren“ müssen. Freilich gelte auch umgekehrt, „dass wir ihre ursprüngliche Identität achten“ müssen. Aber was genau heißt ‚konsequente Integration‘ und die ursprüngliche Identität‘ der Zuwanderer zu achten“? Und wie soll die gesellschaftliche, wirtschaftliche

und kulturelle Teilhabe verbessert werden?

Dieter Oberndörfer geht in Zuwanderung nach Deutschland – eine Bilanz (2007) diesen Fragen differenziert nach. Seine Antwort lautet:

Integration der Migranten ohne Akzeptanz kultureller Verschiedenartigkeit durch die Mehrheit ist nicht möglich. Migranten aus Indien oder China können gute gesetzestreue Bürger werden, aber kaum zu katholischen bayerischen Bauern oder schwäbischen Pietisten mutieren. ‚Learning to live with Diversity‘, die Bejahung und Akzeptanz von ethno-kulturellem Pluralismus im Rahmen der bindenden Vorgaben des Grundgesetzes ist die Hauptbedingung für die Integration unserer Gesellschaft ... Dies erfordert von der deutschen Mehrheitsgesellschaft tiefgreifende Änderungen ihrer bisherigen Einstellungen gegenüber Zuwanderern. (2007:15–16)

3. Fremde, Fremdlinge, Ausländer: Alttestamentliche Aspekte⁶

Im hebräischen Alten Testament werden im Wesentlichen vier Begriffe für „den Fremden“ benutzt. Der weitaus häufigste von ihnen ist gër, bzw. dessen Wurzel gûr.

Gër – der akzeptierte Fremde (Gast)

Abraham war in Kanaan ein gër (Fremder) (Gen 23,4), das Volk Israel lebte in Ägypten als Fremde (gër) (Dtn 23,8) und Mose lebte als Fremder (gër) in Midian, weshalb sein Sohn den Namen Gerschom bekam (Ex 2,22; 18,3).

Gër bezeichnet einen Menschen, der in einem für ihn fremden Umfeld für eine längere Zeit oder gar dauerhaft wohnt und sich dabei in dieses Umfeld so weit wie möglich integriert. Dieser „Fremde“ hat viele Rechte und Pflichten, die auch

5 Badenberg 2013: 166-67.

6 Wörtliche Zitate sowie alle Inhalte wurden entnommen aus: Wüch 2013:11-36.

für den Vollbürger in Israel gelten und Gott fordert dazu auf, ihn zu lieben und ihm gegenüber Barmherzigkeit zu üben. Ger ist ein relativ stark integrierter und akzeptierter Fremder.

So wird ganz grundsätzlich gesagt, dass die Torah für den gēr ebenso gilt, wie für den Israeliten (Ex 12,49; Lev 18,26; 24,22; Num 15,15f). In Exodus 24,22 wird dies durch den Nachsatz „Ich bin der Herr, euer Gott“ bekräftigt. In Deuteronomium 29,10 steht der gēr sogar unter den Bundespartnern des Gesetzes. Wie der Israelit sollte auch er der alle sieben Jahre stattfindenden Verlesung des Gesetzes anwesend sein (Dtn 31,12) (Wünc 2013:16-17).

Tōschāb – der Mitbewohner

Daneben steht häufig der Begriff tōschāb, oft ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied zu gēr.

An allen Stellen sind die beiden Begriffe austauschbar, wobei gewöhnlich tōschāb wie eine Art Apposition zu gēr verwendet wird. Der tōschāb ist daher der Fremde (gēr), der zusammen mit dem Vollbürger im Land wohnte (jschb) ... An den Stellen, an denen tōschāb neben sāki(j)r verwendet wird (Ex 12,45; Lev 22,10; 25,6,40) hat es gewöhnlich nicht die Nebenbedeutung eines akzeptierten Fremden (gēr), sondern meint im Unterschied dazu einen Lohnarbeiter, der sich für eine bestimmte Zeit und Arbeit in Israel aufhielt (Wünc 2013:21).

Der Akzent bei tōschāb liegt mehr auf den Dingen,

... die für ihn nicht [Hervorhebung RB] erlaubt sind. So durfte er nicht am Passahmahl teilnehmen (Ex 12,45). Er durfte – auch wenn er für einen Priester arbeitete – nichts Heiliges essen (Lev 22,10). Gegenüber einem (ger) hatte er daher weniger Rechte (Wünc 2013:22).

Zār – der Fremdling

Der dritte Begriff im AT ist zār, bzw. dessen Wurzel zūr. Bei diesem Wort liegt die Betonung stärker auf der

Fremdartigkeit bzw. Andersartigkeit des Anderen.

Hier wird die nicht vorhandene Integration geradezu betont, ... allerdings in erster Linie nicht im wörtlichen, sondern im übertragenen Sinn (Wünc 2013:22).

In Bezug auf Personen ist es ein neutraler Begriff.

Hier steht die Andersartigkeit und Fremdheit stärker im Vordergrund, aber der zar ist nicht unbedingt jemand, der gefährlich oder abzulehnen wäre (Wünc 2013:32-33).

Deshalb gilt für das Nomen zar die grundlegende Übersetzung: „der sich Distanzierende, der sich Entfernende“ (Wünc 2013:24).

Dabei muss es sich nicht immer um jemand handeln, der aus dem Ausland kommt. Auch der Israelit konnte innerhalb Israels 'fremd' sein, wenn er z.B. nicht Teil des Familienverbandes war, in dem er sich befand (Dtn 25,5; 1Kön 3,18). In Levitikus 22,12 wird es für einen Nicht-Leviten (Laien) verwendet (die Tochter eines Priesters wurde die Frau eines „Fremden“ = Nicht-Leviten) (Wünc 2013:24). Der zār war ein

Auch der Israelit konnte innerhalb Israels fremd sein.

... in Israel lebender Fremder, der sich nicht in das Volk integrierte und daher auch keinen Teil an den für Israel wesentlichen Lebenszusammenhängen hatte. Er war von allen kultischen Ereignissen ausgeschlossen, da er nicht zu den „akzeptierten Fremden“ gehörte, sondern von seiner Fremdheit und Andersartigkeit geprägt war und blieb (Wünc 2013:26).

Nkr [nekar oder nekri(j)]– der Ausländer

Noch stärker ist dies bei dem vierten Begriff nkr bzw. den davon abgeleiteten Nominalformen nēkār und nokri(j).

Der nēkār

An den meisten Stellen aber steht nēkār für etwas, das so fremd und andersartig ist, [dass es abzulehnen ist oder] zu einer Gefahr für Israel werden kann. Besonders deutlich ist das bei den Göttern der Fremden, eine relativ häufig anzutreffende Verwendung von nēkār (Gen 35,2,4; Dtn 31,16; 32,12; Jos 24,20.23; Ri 10,16; 1Sam 7,3; 2Chr 33,15; Jer 5,19; Mal 2,11). In Ps 88,10 steht nēkār dabei neben zār, in Jer 8,19 lesen wir von den 'fremden Nichtigkeiten', womit die fremden Götter in ihrer Bedeutungslosigkeit gekennzeichnet werden (Wünc 2013:28).

Hier geht es um einen Menschen, dessen Fremdheit als Problem oder gar Gefahr gesehen wurde.

Für den nēkār war es nicht erlaubt, am Passahfest teilzunehmen (Ex 12,43). Ein Israelit durfte nicht einmal ein Opfertier von ihm kaufen (Lev 22,25). Gerade in kultischer Hinsicht besteht also (anders als beim gēr) ein großer Abstand zwischen dem israelitischen Vollbürger und dem nēkār (Wünc 2013:28-29).

Der nokri(j)

Häufig jedoch gibt es, wie in Richter 19,12 und Rut 2,10 sichtbar wird, eine Abgrenzung gegenüber dem nokri(j) als dem „Ausländer“.

... ein Mensch, der sich nicht assimilieren muss, und trotzdem akzeptiert und geschätzt wird.

Diese Abgrenzung gilt vor allem im Blick auf seine Integration in rechtlicher und kultischer Hinsicht [Hervorhebung RB]. So durfte eine israelitische Frau nicht als Sklavin an einen Fremden verkauft werden (Ex 21,8). Der Fremde durfte Aas kaufen und essen, ohne dass dies kultisch nachteilige Folgen für ihn hatte (Dtn 14,21), und das Erlassjahr galt nicht für den Fremden (Dtn 15,3). Umgekehrt war es möglich für einen Israeliten, von einem Fremden Zinsen zu nehmen (Dtn 23,21), was einem Israeliten gegenüber verboten war. Für einen Fremden zu bürgen, wird allgemein als nicht empfehlenswert angesehen (Spr 20,16;

27,13). Ausdrücklich betont wird, dass ein Fremder nicht König über Israel werden durfte (Dtn 17,15) (Wünc 2013:31).

4. Anfragen und Statements Anfragen

Es stellt sich die Frage, ob Deutschland überhaupt eine Position wie die des gēr kennt: ein Mensch, der sich nicht assimilieren muss, und trotzdem akzeptiert, geschätzt und geliebt wird. Eine solche Position wäre ein hoher Anreiz für die Integration, die natürlich Voraussetzung dafür wäre (Wünc 2013:33).

Es stellt sich außerdem die Frage: Wie gehen wir mit einem Menschen um, dessen Fremdheit als Problem oder gar Gefahr gesehen werden kann?

An unsere Gemeinden: Wie hoch ist die Liebe zum Fremden angesehen? Kommt sie vor? Bieten Christen einen Anreiz zur Integration, indem sie ihre Türen und Herzen öffnen für Menschen, die hier fremd sind? Dabei muss es sich nicht immer um Ausländer handeln. Auch Menschen, die in einem bestimmten Kulturkreis nicht zuhause sind, die von der Gesellschaft ausgeklammert werden, können in diesem Sinne als „fremd“ angesehen werden. Auch hier stellt sich die Frage, wie viel Integration wir als Gemeinde überhaupt ermöglichen. Und wie hoch sind die Hürden, die wir für eine solche Integration aufrichten? (Wünc 2013:33-34).

An uns persönlich:

- Wo waren oder sind bei mir persönlich Vorbehalte gegenüber fremden Menschen?
- Wo und wann kommen bei mir Gefühle der Feindseligkeit gegenüber Ausländern, Flüchtlingen, Migranten hoch? Warum?
- Wo erhebe ich meine Stimme wenn Fremdenfeindlichkeit geschürt wird?

- Wo kann ich konkret mit Migranten / Flüchtlingen in persönlichen Kontakt treten?

Statements

Abschließen möchte ich mit einigen Gedankenanstößen aus aktuellen Stellungnahmen vom Herbst 2015 von zwei christlichen Werken, die in der interkulturellen Arbeit engagiert sind:⁷

- Als Christen gehört unsere erste Loyalität dem Reich Gottes und nicht dem Wohlstand.
- Den Wohlstand mit Flüchtlingen teilen heißt: Wir bezeugen damit, dass Gott zuerst gegeben hat.
- „Aber lasst und genauso bezeugen, wer uns den Geist des Gebens geschenkt hat, nämlich Jesus Christus Denn unser Wohlstand kommt aus dem Geist und der Wahrheit Gottes.“ (EUSEBIA: 3)
- „Deutschland wurde durch das Zeugnis des Evangeliums von JESUS Christus geprägt, was die Reformation und den Wohlstand nach sich zog.“ (ebd.)
- „Nicht unsere Rasse ist gut, sondern der Geist des Evangeliums hat uns zu ehrlichen und fleißigen Menschen gemacht. Darum dürfen wir Gutes tun, weil uns zuerst Gutes getan wurde. Aber tut das Gute auch mit dem Zeugnis, wer uns Gutes getan hat. Denn es kommt nicht aus uns selbst, sondern aus dem Geist, den uns JESUS Christus nach seiner Auferstehung geschenkt hat.“ (ebd.)
- Es ist ein „relativ Leichtes Flüchtlinge willkommen zu heißen, aber ein sehr schwieriges Unterfangen“ denjenigen unter ihnen, die in ihrem Weltbild keine Unterscheidung zwischen Religion und politischem Leben machen, „die Gesetze unserer freiheitlichen Gesellschaft beizubringen.“ (ebd. 3-4) In diesem Sinne sind Muslime, die zu uns nach Deutschland kommen, besonders herausgefordert, da nur wenige von ihnen gelernt haben zwischen diesen beiden Reiche zu unterscheiden.
- Deutschland hat ein Grundgesetz dessen Werte ein hohes Maß an Freiheit und Schutz garantieren. Wir können deshalb von Flüchtlingen die Achtung unserer im Grundgesetz verankerten Werte der Achtung der Menschenwürde, der Religions- und Meinungsfreiheit, der Gleichberechtigung von Mann und Frau. (§3, Abs. 3 GG) erwarten. „In diesem Sinne erwarten wir von Muslimen die Achtung von Frauen und Kindern, sowie der Christen in den Unterkünften und unserer jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger.“ (Stellungnahme LM)
- Als Christen fühlen wir uns „in besonderem Maße christlichen Flüchtlingen verpflichtet, die wegen ihres Glaubens um Leib und Leben fürchten mussten und deshalb ihre oftmals muslimischen Heimatländer verlassen mussten. Es ist ein untragbarer Zustand, dass ihnen in deutschen Flüchtlingsheimen erneut Gefahr droht.“ (ebd.)

7 EUSEBIA Gebetsbrief Nr. 54, September 2015, hg.v. EUSEBIA Missionsdienste gGmbH, Stuttgart; sowie Stellungnahme der Liebenzeller Mission zur Situation der Flüchtlinge in Deutschland, 09. Oktober 2015 ([http://www.Liebenzell.org/liebenzeller-mission/singlenews/?tx_ttnews\[tt_news\]=2483&cHash=691eb98ae8e833c7a9142fd74b83045](http://www.Liebenzell.org/liebenzeller-mission/singlenews/?tx_ttnews[tt_news]=2483&cHash=691eb98ae8e833c7a9142fd74b83045)).

Bibliographie:

- Badenberg, Robert 2013. Fremdheit: Eine mehrdimensionale Perspektive, in *...so ganz anders: Fremdheit als theologisches und gesellschaftliches Phänomen*. Badenberg, R., Ebeling, R. und Meier E. (Hg.), GBFE Jahrbuch 2013. Marburg: Francke, 153-178.

- Decker, Oliver, J. Kiess & E. Brähler 2012. *Die Mitte im Umbruch: Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2012*. Herausgegeben für die Friedrich-Ebert-Stiftung von Ralf Melzer. Bonn: Verlag J.H.W. Dietz Nachf. GmbH.
- Heitmeyer, Wilhelm 2012 (Hg.). *Deutsche Zustände. Folge 10*. Berlin: Suhrkamp Verlag (edition suhrkamp 2647).
- Nightingale, Carl H. 2008. Before Race Mattered: Geographies of the Color Line in Early Colonial Madras and New York. *The American Historical Review*, 113(1) (February), 48-71.
- Oberndörfer, Dieter 2007. Zuwanderung nach Deutschland – eine Bilanz. Rat für Migration. *Politische Essays zu Migration und Integration* 2, 1-17.
- Wünch, Hans-Georg 2013. Gäste, Mitbewohner, Fremdlinge, Ausländer Zur Begrifflichkeit des „Fremden“ im Alten Testament, in ...so ganz anders: *Fremdheit als theologisches und gesellschaftliches Phänomen*. Badenberg, R., Ebeling, R. und Meier E. (Hg.), GBFE Jahrbuch 2013. Marburg: Francke, 11-36.
- Zick, Andreas, Küpper Beate & Hövermann, Andreas 2011 (Hg.). *Die Abwertung der Anderen: Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Mission als Kommunikation in einer globalen Welt.

Eine skandinavische Stimme

Øyvind Dahl

Welche Konsequenzen hat die Globalisierung für unsere Auffassung von Kultur und Identität, und was bedeuten die globalen Veränderungen für die Mission? Um diese Frage zu beantworten, klärt dieser Artikel zunächst den Begriff „Globalisierung“ und erarbeitet dann die Thematik, die sich für den Autoren als Schlüsselfrage darstellt: ein Verständnis von Kultur und Kommunikation, das der Realität der Globalisierung gerecht wird.

Dr. phil. Øyvind Dahl war von 1996-2007 Professor für Kulturwissenschaften an der School of Mission and Theology (Misjons Høgskole) in Stavanger (Norwegen), deren Dozent er schon seit 1982 gewesen war. 1991 gründete er dort das Zentrum für Interkulturelle Kommunikation (SIK). Von 1970-1975 arbeitete er an dem Lehrerseminar der Luthesischen Kirche in Madagaskar, zunächst als Lehrer, später als Rektor. Von 1977-1981 leitete er den Auslandsbereich der Informationsabteilung der Norwegischen Kirche, 2001-2003 war er Generalsekretär der Koordinationsstelle für Ent-

wicklungszusammenarbeit der norwegischen Missionswerke. Øyvind Dahls Forschungsschwerpunkte sind Christliche Entwicklungshilfe, Mission, insbesondere auf Madagaskar, sowie Interkulturelle Kommunikation, wozu er viel benutzte Lehrbücher verfasste.

Der nachfolgende Artikel ist die leicht gekürzte und bearbeitete Übersetzung eines norwegischen Artikels 1 und er-

1 Der Artikel erschien ursprünglich als Beitrag in: Strandenæs, Thor (Red.)(2006): *Misjon og kultur. Festschrift til Jan-Martin Berentsen*. Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, S. 259-271.

folgte mit freundlichen Genehmigung des Autors; Übersetzung und Bearbeitung von Meiken Buchholz.

Globale Macht für die, die das Spiel mitspielen

Die Globalisierungsprozesse binden die Welt enger zusammen als je zuvor. Ich kann bei Ikea einen Hocker aus Südafrika, eine Lampe aus Südkorea, eine Gardine aus Indien, Spielzeug und Computerzubehör aus China kaufen. Die ganze Welt ist ein einziger Markt, wo Waren und Dienstleistungen immer freier hin- und her bewegt werden und das Geld jede zehntel Sekunde seinen Besitzer wechselt. Der internationale Finanzmarkt übt politische Kontrolle aus. Die großen internationalen Firmen produzieren da, wo es am billigsten ist, und verkaufen dort, wo sie am meisten Gewinn erwirtschaften.

... technische
und ökonomische Kräfte,
die immer
weniger
unserer
Kontrolle
unterliegen.

Die Informationstechnologie macht es möglich, dass ein internationaler Betrieb sein Produkt in Europa entwickelt, in den USA den Prototypen baut und dann in China produziert. Geographische Distanz ist nicht länger von Bedeutung. Durch die Kommunikationstechnologie

können wir an Videokonferenzen teilnehmen, wo wir Kollegen sehen und mit ihnen sprechen, obgleich sie auf der anderen Seite des Globus sitzen.

Wer hier die Möglichkeiten erkennt und die entsprechenden Kenntnisse besitzt, gehört zu den Gewinnern. Produktion, Handel, Finanzen, Eigentum und Arbeitskraft bilden einen internationalen Markt. Diejenigen, die in der Führungsetage sitzen, disponieren mehr Kapital als das Jahresbudget manches Landes und bestimmen die Bedingungen für die

Rohstoff-Preise, die Handelsbedingungen und die Produktion. Investoren müssen sich nicht um die sozialen Konsequenzen für die lokalen Angestellten kümmern, wenn die Bedingungen zu hart werden. Sie können das Kapital einfach abziehen und woanders investieren.

Globalisierung und Globalisierungsprozesse

Die Begriffe Globalisierung und Globalisierungsprozesse sind nahezu per Definition weltumfassend. Aber sie sind relativ neu. Vor dreißig Jahren sprach man noch von Internationalisierung. Irgendwann in den 90er Jahren ging man zu dem Begriff Globalisierung über, der dann eine eigene Dynamik gewann. Es wirkt so, als ob hinter der Globalisierung technologische und ökonomische Kräfte stehen, die immer weniger unserer Kontrolle unterliegen. Worum geht es dabei eigentlich? Jan Aart Scholte an der Universität in Warwick weist darauf hin, dass unterschiedliche Verfasser versuchen, äußerst diverse Prozesse unter dem Begriff Globalisierung zusammenzufassen. Es kann recht verwirrend sein, wenn ein Begriff solche Phänomene wie Internationalisierung, Liberalisierung, Universalisierung, Verwestlichung und Entregionalisierung abdecken soll samt aller Konsequenzen für die Produktion, Leitung, Kultur, Sicherheit, Demokratie, Moderne und Postmoderne. Er kommt zu dem Schluss, dass das Wesentliche an dem Begriff das „Supra-Territoriale“ ist. Das heißt, in all den obengenannten Bereichen bezieht sich „Globalisierung“ auf einen über-nationalen und gebietsüberschreitenden Aspekt. Kommunikation, die Märkte, Produktion, Geld, Finanzen, Organisationen, die Umwelt, Kriminalität, Terrorismus und das menschliche Bewusstsein (z.B. das Erleben der Welt als globalem Dorf) haben

heute gebiets-überschreitende Dimensionen. Sie können nicht länger mit geographischen Begriffen verstanden werden, die an bestimmte Gebiete geknüpft sind. Das hat wichtige Konsequenzen für unsere Analyse-Methoden, die traditioneller Weise geographische Bezüge haben. Diese taugen nicht mehr, um die Welt zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu beschreiben.

Wenn dies gesagt ist, so muss zugleich festgehalten werden, dass dies nicht bedeutet, dass das Lokale oder Territoriale keine Bedeutung mehr hat. Lokale Prozesse können mit der Globalisierung in Verbindung gebracht werden, und neue soziale Prozesse auf lokaler Ebene können oft am besten aus der Globalisierungs-Perspektive verstanden werden. Aufgrund ihres gebietsüberschreitenden Charakters ist es nämlich oft unmöglich, Aspekte des sozialen Umfeldes mit der lokalen Geographie zu erklären. Andererseits verhalten sich lokale Phänomene sehr verschieden zu den Prozessen in Japan, Russland oder den USA. Darum ist das Studium der lokalen Kultur und der persönlichen Identität auf lokaler Ebene im Lichte der Globalisierung sehr relevant. Einzelne Forscher haben hierfür den Begriff „Glokalisierung“ geschaffen, um die mit einander verbundenen globalen und lokalen Prozesse zu beschreiben.

Globale Apartheid für die, die das Spiel nicht mitspielen

Wer aus den Globalisierungsprozessen herausfällt, der steht wirklich außen vor. Wer nicht an der westlichen Modernisierung teilhat, der ist raus aus dem Spiel.

Die Globalisierungsprozesse laufen ihren Gang, auch wenn Milliarden von Menschen ausgeschlossen bleiben. Diejenigen, die das Sagen haben, brauchen weder deren Arbeitskraft noch Kaufkraft. Die modernen Medien erzählen ihnen, wie ihr Leben aussehen könnte, aber sie

haben keine Möglichkeit, sich diese Träume zu erfüllen. Ohne Grund und Boden, ohne Arbeit, ohne Rechte, ohne Zugang zu Krediten oder grundlegenden Gesundheits- und Bildungsangeboten, ohne gesicherte Nahrungsversorgung, ohne reines Wasser und akzeptable sanitäre Verhältnisse, aber mit wachsender Armut und größerer Chance auf Aids ist ihre Situation schlicht hoffnungslos. Auf dem Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung 2002 in Johannesburg nannte der südafrikanische Präsident M'beki diese Situation globale Apartheid. Den Graben zwischen Arm und Reich kann man nicht mehr nur mit der ungleichen Verteilung der Güter in der Welt erklären. Der Graben scheint für die Ärmsten der Welt für immer festgeschrieben zu sein. Das Apartheid-System unterschied „die Weißen“ und „die Schwarzen“, d.h. diejenigen, die zu dem System dazugehörten, und diejenigen, die ausgeschlossen blieben. Heute ist die Trennung in Arm und Reich global. Menschen sind entweder bei der Moderne dabei oder sie sind es nicht. Es ist eine Frage der Macht.

Der polnisch-britische Soziologe Zygmunt Bauman hat auf die menschlichen Konsequenzen der Globalisierung hingewiesen. Die Entwicklung hat zu einer internationalen Klassen-Trennung beigetragen, die auf eine wachsende Polarisierung hinausläuft. Der dominierende reiche Teil der Welt hat die Macht, Initiativen zu ergreifen, zu reisen und zu handeln. Der arme Teil der Weltbevölkerung trifft auf alle Arten von Restriktionen; er muss gemäß der Prämissen der Reichen teilnehmen oder untätig am Rand stehen, ohne politische oder wirtschaftliche Macht. Das ist das Schicksal von zwei Dritteln der Weltbevölkerung. Politische Fragmentierung und die Lähmung der beschlussfassenden Kanäle behindern diejenigen, die nicht an den Gütern der Globalisierung teilhaben. Bauman hebt hervor, dass die

Ausgeschlossenen durch die Massenmedien und Werbung dazu verführt werden, sich den Prämissen der Welt der Reichen zu fügen (Bauman 1998). Die Masse sieht dieselben wenigen Berühmtheiten im Fernsehen. Diese Wenigen kontrollieren die Bedürfnisse und den Konsum der Vielen. Die Elite hat die Freiheit, zu reisen und über große Abstände hinweg zu agieren. Die Armen sind isoliert und ihr Bewegungsradius ist beschränkt. Der abenteuerhungrige Tourist reist frei durch die Welt, während der arbeitssuchende Vagabund reist, weil es er muss, denn das Leben lässt ihm keine andere Wahl.

Die Welt ist auf vielerlei Weise eine einzige geworden. Die Tsunami-Katastrophe 2004 traf nicht nur diejenigen, die an den Küsten des armen Sumatra oder Sri Lankas wohnen. Sie kam plötzlich über uns alle. Das Fernsehen trug die Wellen in unsere Wohnzimmer, weil viele norwegischen Touristen unter den Opfern waren.

Alles rückt zusammen und die Welt ist gleichzeitig eins und vielfältig. Welche Konsequenzen hat die Globalisierung für unsere Auffassung von Kultur und Identität, und was bedeuten die globalen Veränderungen für die Mission? Wie können wir in einer globalen Welt kommunizieren?

Die Konsequenzen der Globalisierung für das Verständnis von Kultur

Thomas Hylland Eriksen sagt:

Wir sind dazu erzogen worden, Kultur als ein Ding zu denken, das einem Volk gehört, das physische Grenzen hat und auf der Vergangenheit gründet (1993:1).

Eine der ältesten Definitionen von Kultur stammt von dem britischen Anthropol-

logen E. B. Tylor, der auf der ersten Seite seines Buches *Primitive Culture* aus dem Jahre 1871 Kultur wie folgt definiert:

Kultur oder Zivilisation ist das komplexe Ganze, das aus dem Wissen, den Glaubensformen, der Kunst, der Moral, dem Recht oder den Gebräuchen sowie aller übrigen Fertigkeiten und Gewohnheiten besteht, die ein Mensch sich als Mitglied einer Gesellschaft angeeignet hat (Tylor 1871, zitiert bei Eriksen 2003:35).

Die Definition von Kultur als „dem komplexen Ganzen“ ist brauchbar, um so gut wie alle Bereiche abzudecken. Spätere Definitionen waren mehr eingrenzend. Der Norweger Arne Martin Klausen formulierte das, was er den beschreibenden Kulturbegriff nannte, so:

Kultur als „Essenz des Daseins an einem bestimmten Ort“?

Kultur sind die Ideen, Werte, Regeln, Normen, Kodierungen und Symbole, die ein Mensch von der vorangehenden Generation übernimmt und die man – meist etwas verändert – an die nächste Generation weiterzugeben versucht (Klausen 1992:27).

Der führende Vertreter der interpretativen Anthropologie in den USA, Clifford Geertz, schlug in den 1960er Jahren vor, dass Kultur als eine Art gemeinsame Bedeutung zu betrachten sei, die durch Kommunikation zum Ausdruck komme (Geertz 1973). Eine gemeinsame Kultur meint mit anderen Worten nicht, dass man sich exakt dieselben Kenntnisse, Glaubensformen usw. angeeignet hat, sondern dass man ein gemeinsames „Netzwerk der Bedeutungen“ aus einer Reihe loser „Bedeutungsfäden“ knüpft.

In der Alltagssprache wird „Kultur“ oft wie ein Kennzeichen für eine Gruppe Menschen benutzt. Wir sprechen von norwegischer Kultur, Jugendkultur, Unternehmenskultur. Kultur wird so zu

etwas, was Menschen haben aufgrund ihres Arbeitsplatzes, ihrer Tradition und ihres Wohnortes. Kultur ist gemäß diesem Verständnis die Essenz des Daseins an einem bestimmten Ort und in einer gewissen Gesellschaft.

Norwegen wird heute als multi-kulturelle Gesellschaft bezeichnet. Dabei hat man in Gedanken, dass heute viele Menschen mit unterschiedlichem Hintergrund, unterschiedlichen Religionen und Sprachen in unseren Grenzen leben. Kultur gemäß diesem essentialistischen Verständnis ist etwas, was ein Mensch hat. Jeder Mensch wird als Vertreter einer bestimmten Kultur betrachtet aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer größeren oder kleineren Gemeinschaft. Kultur ist dann also etwas, was eine Gruppe, ein Milieu, die Gesellschaft oder eine Nation charakterisiert. Die norwegische Kultur ist anders als die dänische und erheblich anders als die japanische.

Die Globalisierung hat dazu geführt, dass dieser essentialistische Kulturbegriff in die Kritik geraten ist, nicht zuletzt durch die Anthropologen selbst. Ein norwegischer Student kann z. B. in der Straßenbahn in Oslo sitzen und auf seinem Mobiltelefon mit einem australischen Freund in Sydney chatten oder mit einem brasilianischen Studenten in Rio de Janeiro. Sie haben ihre eigene „Chat-Sprache“ entwickelt und ihren eigenen Jargon. Sie mögen dieselbe Musik, sehen dieselben (amerikanischen) Filme und trinken dieselbe Cola, egal wo sie sich auf der Welt befinden. Welche Kultur haben diese Jugendlichen? An demselben Tag, an dem der Australier Surfen geht, kann der Norweger Skifahren oder seine Großmutter besuchen, die vielleicht gar nichts mit Mobiltelefonen anfangen kann. Haben die Großmutter und der Student dieselbe norwegische Kultur? Oder sind es der Student und sein Freund in Sydney, die dieselbe Kultur haben oder teilen?

In einem Artikel mit dem bezeichnenden Titel „Das verlorene kulturelle Inselreich“ sagt Hylland Eriksen:

Kultur oder – wenn man so will – Kulturen sind nicht unteilbare Pakete von Sitten und Gebräuchen, die man entweder besitzt oder nicht besitzt. Menschen sind kulturelle Mischprodukte (Eriksen 1994: 14).

Es ist also nicht länger möglich, Kulturen geographisch oder thematisch einzugrenzen. Menschen sind vielleicht mehr denn je zu etwas geworden, was man kulturelle Hybride nennen kann. Das sind sie wahrscheinlich immer gewesen, aber es fällt uns jetzt besonders auf, wenn uns die Globalisierung und Internationalisierung alles durcheinander bringt.

Kulturen sind keine Boxen, in die man Menschen hineinräumt.

Gemäß der Kritik an dem essentialistischen Kulturbegriff ist Kultur nicht etwas, was ein Mensch hat, sondern etwas, worauf sich ein Mensch beruft im sozialen Zusammenspiel mit anderen Menschen. Dieses phänomenologische Verständnis von Kultur stellt einen Paradigmenwechsel im Verhältnis zur klassischen Anthropologie dar (Svane 2004:97). Kultur ist nicht etwas, das ein Volk besitzt. Kulturen können nicht beschrieben werden, wie „Inseln“ oder „Boxen“, in die man Menschen hineinräumt. Kulturen sind nicht unveränderliche, homogene Einheiten, aus denen heraus wir Menschen auf eine deterministische Weise erklären können.

Einem phänomenologischen Kulturverständnis geht es darum, die menschliche Alltagserfahrung zu beschreiben. Seine Aufgaben ist, solche Erfahrungen so zu beschreiben, wie sie erlebt werden – d.h. ausgehend von den involvierten Akteuren Rechenschaft von der sozialen Realität abzulegen. Das Bewusstsein ist laut Peter Berger (1973:18) ein „Netz von Bedeutungen“. Es kann objektiv „beschrieben werden, weil die sozialen

signifikanten Elemente mit anderen geteilt werden.“ Berger nennt dies „Inter-Subjektivität“.

Zusammenfassend kann Folgendes über eine mehr prozessuale, phänomenologische Auffassung von Kulturen (im Plural) für unsere Zeit gesagt werden:

- Kulturen sind keine geschlossenen, homogenen Einheiten.
- Kulturen sind nicht mehr auf geographische Gebiete begrenzt.
- Die Kulturen können durch die Bewegung von Menschen, Kapital und symbolischen Systemen an unterschiedlichen Orten hervorgebracht werden.
- Kulturen sind Arenen, wo konkurrierende Auffassungen/Diskurse/Praktiken sich begegnen und miteinander wett-eifern.
- Kultur ist sozial konstruiert und wird in Begegnungen von Menschen ständig neu ausgehandelt.
- Die Menschen tragen diese Kulturen durch ihre Lebenserzählungen (Narrative) mit sich, welche ständig revidiert und neu erzählt werden.

Die Konsequenzen der Globalisierung für die Kommunikation

Interkulturelle Kommunikation ist als Kommunikation zwischen Kulturen verstanden worden. Aber über welche Art von Kultur sprechen wir hier eigentlich? Sind es nationale Kulturen, die Kulturen verschiedener Berufs- oder Altersgruppen?

Wie wir gesehen haben, ist Kultur niemals unabhängig von Einzelpersonen. Sie wird in der sozialen Interaktion mit anderen konstruiert. Kulturen erhalten ihren Inhalt demnach durch die persönliche Interaktion mit anderen. In der Be-

gegnung mit anderen werden die Akteure sich ihrer Unterschiede und Ähnlichkeiten bewusst und definieren diese. Die zwischenmenschliche Begegnung ist daher auch eine interkulturelle Begegnung. In der kulturellen Begegnung schreiben die Beteiligten sich selbst und ihren Gesprächspartner einen Sinn oder Bedeutung zu. Sie wählen (teils unbewusst), worauf sie bei ihrem eigenen Leben die Betonung legen wollen und entscheiden sich gegen andere mögliche Sinngebungen und Werte. Das bedeutet, dass Kulturen in dem Denken und Fühlen der Individuen entstehen und in ihrem Verhalten verkörpert werden, wohlgeordnet immer innerhalb eines konkreten Kontexts. Unsere Auffassung von der Wirklichkeit wird beeinflusst und entsteht in der Kommunikation und dem Umgang mit anderen. Daher können wir sagen, dass Individuen eine Kultur teilen. Darum hat die zwischenmenschliche Begegnung eine zentrale Stellung in einem phänomenologischen Kulturverständnis.

Eine Begegnung zwischen Kulturen ist nach diesem Verständnis nicht ein Aufeinandertreffen von abstrakten Auffassungen von Kultur, d.h. zwischen zwei essentialistischen kulturellen Abstraktionen. Eine kulturelle Begegnung ist notwendigerweise immer eine Begegnung zwischen Personen aus Fleisch und Blut mit unterschiedlichen Erfahrungen, Deutungsmustern und Auffassungen vom Dasein. Es ist kein Treffen zwischen zwei homogenen essentialistischen Kulturen, die sich für verschiedene Volksgruppen definieren lassen. „Kulturen kommunizieren nicht, sondern Menschen kommunizieren.“ (Dahl 2001: 64)

Das neue in der globalisierten Welt ist, dass diese Kulturen sich nicht unbedingt geographisch lokalisieren oder begrenzen lassen. Stattdessen existieren Kulturen in sozialen Netzwerken, die auch

gebietsübergreifend / supraterritorial sein können. Der oben angeführte norwegische Student kann in einem Augenblick Begriffe und Bedeutungen mit seinem australischen Freund teilen. Und im nächsten Augenblick kann er mit seiner Großmutter reden und ganz andere Begriffe und Bedeutungen geltend machen. In der kulturellen Begegnung werden je nach Zeit und Situation verschiedene Instanzen geltend gemacht. Ein internationaler Geschäftsmann kann auf seinem Computer global kommunizieren und dabei eine gemeinsame Sprache und ein gemeinsames Bezugssystem benutzen, ohne an territoriale Grenzen zu denken. Im nächsten Augenblick kann jeder Beteiligte in seiner eigenen Welt leben, wobei ihre Welten sich sehr voneinander unterscheiden, ja manchmal sogar gegenseitig widersprechen. Denn in ihrer lokalen Umgebung sind andere soziale Verhältnisse, andere Symbole und Werte relevant. Es werden andere Gewohnheiten und ein anderes Verhalten erwartet und ins Spiel gebracht.

Kultur
als Fäden,
die zu einem
stets neuen
Netz gewoben
werden.

Dass Kulturen Arenen darstellen, wo sich unterschiedliche Diskurse treffen und miteinander wetteifern, kann sowohl subjektiv als auch gesellschaftlich verstanden werden. Kulturelle Unterschiede hängen davon ab, wie die Teilnehmer sich selbst und einander in der interkulturellen Begegnung erleben, verstehen, deuten und bewusst machen. Kulturen werden darum subjektiv erfahren und sozial konstruiert. Sie existieren nicht unabhängig von menschlicher Erfahrung. Die unterschiedlichen Menschen bringen ihre individuelle Lebenserzählung, ihr Weltbild, ihre Zeit, ihre Sprache, ihre zwischenmenschlichen Beziehungen und ihrer Erfahrungen mit hinein in die Arena (Gadamer 1975/ 2000). Kulturelle Ähnlichkeiten und Unterschiede werden geltend gemacht und festgeschrieben in der Begegnung von Menschen. Sie exis-

tieren nicht losgelöst von der menschlichen Erfahrung. Solche Ähnlichkeiten und Unterschiede hängen von Beziehungen ab und konstituieren einander. Daraus ergibt sich, dass Kultur in der kulturellen Begegnung geschaffen bewahrt oder verändert wird. Kultur kann als der sich stets verändernde Referenzrahmen einer Person verstanden werden, oder in der Bergers Bildersprache ausgedrückt: als Fäden, die zu einem stets neuen Netz gewoben werden.

Die gesellschaftliche Seite dieses Sachverhaltes besteht darin, dass ein intersubjektives Verständnis von dem materiellen, sozialen und institutionellen Kontext der Individuen entsteht und seinen Ausdruck in der Sprache findet. Dieses Verständnis bildet eine Basis für die Deutung zukünftiger Handlungen und Verhaltensweisen innerhalb der Gemeinschaft der Individuen. Das ganze Reservoir dieses Verständnisses wird von Gadamer (1975/2000) mit dem hermeneutischen Term „Verstehenshorizont“ bezeichnet.

Offene und geschlossene Kommunikation

Die dänische Kommunikationsforscherin Marita Svane hat ein theoretisches Modell für ein phänomenologisches Verständnis von der Dynamik in kulturellen Begegnungen entwickelt (Svane 2004). In einer Begegnung von Menschen – ob durch technische Geräte, von Angesicht zu Angesicht oder durch gemeinsames Handeln – werden zwei Verstehensweisen miteinander in Verbindung gebracht. Dabei sind zwei mögliche Verläufe denkbar: ein geschlossener oder ein offener Verlauf der Kommunikation.

In einer *geschlossenen* Begegnung zwischen Kulturen sind die Partner nicht dafür offen, gemeinsam einen intersubjektiven Sinn zu gewinnen. Stattdessen halten sie sich an ihre mitgebrachten Stereotypen. *Stereotypen* sind

einfache und vorläufige, aber unumgängliche Kategorisierungen, die wir in Bezug auf andere Menschen vornehmen (Dahl 1995, 1999). In einer geschlossenen Kommunikation wird nur das aufgenommen, was die Stereotypen

Stereotypen
sind
unumgängliche
vorläufige
Kategorisierungen.

bestätigt. In solchen geschlossenen Begegnungen versteifen die Stereotypen und werden zu dem, was wir gemeinhin *Vorurteile* nennen (Dahl 2001:27). Sie können schnell zu sich selbst erfüllenden Prophetien werden, wenn man schlicht das bekräftigt findet, was man schon vorher zu

wissen meinte. Man möchte sich dann nicht für neue Einschätzungen öffnen; es entsteht nichts Neues. In einer solchen geschlossenen Beziehung kann wohl zu Recht von Kulturgräben oder Kulturbarrieren gesprochen werden.

In einer *offenen* Begegnung zwischen Kulturen geben die Partner Raum für das Entstehen neuer Bedeutungen. Sie öffnen ihren jeweiligen Verstehenshorizont. Bisherige Stereotypen werden beiseite gestellt oder hinterfragt, indem sie durch Handlungen, Gespräche und Reflexion gegen einander ausgespielt werden, um herauszufinden, ob sie in einer neuen Situation Bestand haben. Bisherige Vorverständnisse werden herausgefordert und mit anderen Verstehensweisen oder Deutungsmöglichkeiten konfrontiert. So können neue Bedeutungen entstehen und sich in einem intersubjektiven dynamischen Spannungsfeld etablieren. Eine solche offene Kommunikation ermöglicht – in Gadamers Terminologie – neue Horizontverschmelzungen (1975/2000:306).

Nun aber hat im Vergleich zu dem früheren essentiellen Kulturverständnis eine Gewichtsverlagerung stattgefunden. Gemäß der neuen prozessualen Sicht von

Kultur müssen die Grenzen zwischen den Gruppen symbolisch verstanden werden, als Resultat von Verhandlungen. Das steht im Gegensatz zu der essentialistischen Perspektive, wo Grenzen als etwas Objektives angesehen wurden, das einmalig festgelegt werden kann und unabhängig von den menschlichen Individuen besteht. Ja, wenn Kulturen als Prozess verstanden werden, stehen die Grenzen jederzeit zur Disposition für neue Aushandlungen und entsprechend neuen Definitionen. Grenzen können stets herausgefordert werden. Was in der intersubjektiven und interkulturellen Begegnung entsteht, kann ein neues Verständnis von der Situation, der Beziehung, den Aufgaben und den Zielen etablieren. Hierin liegt die Dynamik der interkulturellen Begegnung: Es gibt immer die Möglichkeit zu neuen „Horizontverschmelzungen“, wenn der Wille besteht, mit Unsicherheit zu leben und neue Herausforderungen und neue Experimente zu akzeptieren.

Unterschiedliche Deutungen, ja auch Missverständnisse, sind nicht notwendigerweise etwas Negatives. Ganz im Gegenteil können Missverständnisse eine Quelle für wachsendes Verstehen sein, wenn die Kommunikationspartner darauf aufmerksam sind, dass ein mangelndes Verständnis oder Missverständnis vorliegt! Ich nenne das „den goldenen Augenblick“, der ein neues Verstehen ermöglicht (Dahl 2003). Wenn die Personen Diskrepanzen bemerken, dann können Verwirrung, mangelndes Verstehen und sogar Missverständnisse den Ausgangspunkt für neue Fragen und ein neues Auswechseln von Zeichen (d.h. Worte, Symbole oder Praktiken) bilden sowie neue Aushandlungen in Gang setzen, die eine

Der
Kulturbegriff
an sich kann
nicht erklären,
was die
Gesellschaft
zusammenhält.

neue Konstruktion von Bedeutungen ermöglicht. Die spannendsten kulturellen Begegnungen geschehen, wo Menschen mit unterschiedlichem Hintergrund zu neuen Einsichten beitragen können!

Gemäß diesem phänomenologischen Verständnis ist Kultur eine Deutung der Welt. Sie hält nicht notwendigerweise die Mitglieder einer Gesellschaft zusammen, da die Kultur kein homogener und eindeutiger Deutungsrahmen ist. Es handelt sich eher um einen vieldeutigen, fragmentierten und widersprüchlichen Deutungsrahmen. Der Kulturbegriff an sich kann nicht erklären, was die Gesellschaft zusammenhält. Um das zu erklären, ist ein weitergehendes Studium des Identitätsbegriffes und der Person im Verhältnis zu einer Gemeinschaft nötig. Es sind Individuen in sozialen Interaktionen, die aktiv Kultur schaffen. Die Produktion von Bedeutungen ist ein Prozess, den Menschen in der Interaktion mit anderen erschaffen und neu erschaffen. Das Resultat ist Kulturveränderung.

Die Konsequenzen der Globalisierung für den Identitätsbegriff

Es besteht eine Parallele zwischen der Diskussion um den Kulturbegriff und dem phänomenologischen Verständnis des Identitätsbegriffs, gemäß dem auch Identität nicht als gegebene Struktur verstanden wird, sondern als Prozess: eine soziale Konstruktion, die ständig modifiziert und verändert wird (Svane 2004:213). Sowohl die individuelle Identität einer Person auch die kollektive Identität einer Gruppe werden in einem dialogischen Prozess mit anderen konstruiert und sind daher soziale Identitäten.

Soziale Identität meint unser Verständnis davon, wer wir sind und wer die anderen sind und ebenso das Verständnis anderer von sich selbst und von anderen (uns

eingeschlossen). Darum ist soziale Identität ihrem Wesen nach genauso wenig essentiell wie der Bedeutungsinhalt [von Sprache und Zeichen]. Denn auch dieser ist das Produkt von Einigkeit und Uneinigkeit sowie Gegenstand von Verhandlungen (Jenkins 1996:5, in meiner Übersetzung).

Identität ist also ein relationaler Begriff. Er ist an lokale Beziehungen zwischen spezifischen Menschen geknüpft. Identität kann als eine Erzählung verstanden werden, die in der Begegnung eines Erzählers und eines Zuhörers entsteht, wo der Erzähler versucht, zwischen den verschiedenen Erzählungen über sich selbst einen Zusammenhang und eine innere Logik zu schaffen.

Kulturelle Identität wird durch Kindheitserfahrungen, den Kontakt zu Eltern, Gleichgesinnte und anderen sowie die Ausbildung geschaffen. Dieser Schaffens-Prozess ist nie abgeschlossen, da Menschen in einer Gesellschaft durch die Kommunikation mit anderen ständig neue Impulse empfangen und übernehmen. Gemäß einer solchen konstruktivistischen Perspektive (Berger und Luckman 1966) wird kulturelle Identität im Allgemeinen als eine Form sozialer Identität verstanden, die in einem gegebenen Zeitraum in der Beziehung mit anderen Menschen aufgebaut wird (Jensen, 2003:11).

Kulturelle Identität ist ein Kernaspekt in dem Wirrwarr von Phänomenen, das uns begegnet. Der Begriff bezieht sich auf die soziale Identität, die auf spezifischen kulturellen Konfigurationen beruht. Geschichte, Sprache und Rasse sind mögliche Grundlagen für kulturelle Identitäten und sie alle sind konstruierte Realitäten (Friedman 1994: 238).

Aber man kann noch mehr über kulturelle Identität sagen. Stuart Hall behauptet, dass eine Person, die in einer komplexen Gesellschaft wie z. B. unserer globalisierten Welt lebt, Träger

multipler Identitäten, ja sogar *widersprüchlicher Identitäten* sein kann.

Identität wird zu einer mobilen Festtafel, die je nach dem, wie wir in dem uns umgebenden kulturellen System repräsentiert sind oder angesprochen werden, gestaltet und kontinuierlich verändert wird ... In uns gibt es widersprüchliche Identitäten, die uns in verschiedenen Richtungen ziehen, so dass unser Identifikationen ständig verschoben werden (Hall et al. 1992:277 in meiner Übersetzung).

Laut Hall ist der Grund dafür, dass wir uns trotz widersprüchlicher Identitäten als ganzheitliche Personen erleben, die Tatsache, dass wir immer unsere eigenen Erzählungen (Narrativen) über uns selbst mit uns tragen, in denen alle Dinge zusammenhängen. Multiple Identitäten oder gegensätzliche Identitäten sind nützliche Begriffe für das Verständnis interkultureller Kommunikation. Sie geben uns nämlich eine Erklärung dafür, warum bestimmte Themen unterschiedliche Identitäten in uns ansprechen, je nachdem, mit wem wir sprechen, worüber wir sprechen und in welchem Kontext die Kommunikation geschieht.

Bestimmte
Themen
sprechen
unterschiedliche
Identitäten
in uns an.

Hyland Eriksen gebraucht den Ausdruck *Identifikation*, wenn er von den Prozesse spricht, die in kulturellen Begegnungen geschehen:

Bei Identifikation geht es mit anderen Worten nicht so sehr darum, welche Art von Unterschieden es faktisch gibt, als vielmehr darum, welche Unterschiede sozial relevant werden, indem Menschen so tun, als ob es sie gibt (Eriksen 2003:138).

Er verweist z. B. auf die Untersuchung des norwegischen Anthropologen Harald Eidheim unter Küsten-Samen und norwegischen Fischern in den 1960er Jahren. Es gab minimale kulturelle Unter-

schiede zwischen ihnen, aber die Samen und Norweger hatten wenig informellen sozialen Kontakt miteinander und lebten größtenteils getrennt voneinander, obwohl ein Außenstehender Schwierigkeiten hätte, irgendeinen Unterschied in ihrer Lebensweise zu erkennen. Bei einer Identifikation geht es darum, welche Unterschiede im Umgang der Gruppen miteinander relevant gemacht werden. Dies können Kennzeichen wie Sprache, Wohnort, Abstammung, Nationalität, ethnische Zugehörigkeit, Familie, Alter, Ausbildung, politische Meinung, sexuelle Orientierung, gesellschaftliche Klasse, Religion oder ähnliches sein.

Identifikation geschieht sowohl, indem man Ähnlichkeiten mit jemandem feststellt (sich mit jemandem identifiziert), als auch indem man Unterschiede zu anderen feststellt. Wir können viele solcher Prozesse in der sogenannten multi-kulturellen norwegischen Gesellschaft beobachten. Wer, sagen wir, sind die anderen? Wer, sagen die anderen, sind wir? Kontraste sind wichtig für alle Identifikationen. Einige Kennzeichen ergeben sich zwangsläufig von selbst, andere ergeben sich aus einzelnen Situationen. Als Norweger habe ich nicht die Wahl, dass Norwegisch nicht meine (sogenannte) Muttersprache ist. Aber ich habe strategische Wahlmöglichkeiten, um situationsabhängige Definitionen auszuhandeln, welche ethnische Identität jeweils mehr oder weniger relevant machen. In den Globalisierungsprozessen bewirkt z. B. die Entwicklung einer globalen Computertechnologie, dass einzelne Identitäten weniger relevant werden – wie Nationalität und ethnische Zugehörigkeit. Dagegen können andere Identitäten größere Relevanz erhalten, wie z. B. Alter und Vertrautheit mit der Technologie.

Die Konsequenzen der Globalisierung für die Mission

Mission bedeutet kurz gesagt „Auftrag“ oder „Sendung“. Dieser Auftrag ist immer als ein globaler verstanden worden. Es geht darum, das Evangelium „in die ganze Welt“ zu bringen (Mk 16,15). Das Evangelium der Liebe Gottes gilt allen Menschen, unabhängig davon, wo auf der Welt sie leben. Mission ist so ge-

sehen schon lange, bevor es die heutigen Globalisierungs-Prozesse gab, länderübergreifend gewesen. Dem Anliegen der Mission wohnt eine Dynamik inne, die in der heutigen globalisierten Welt eigentlich umso aktueller ist.

Kontaktflächen
ohne
Beschränkung
durch globale
Distanzen.

Darum eröffnet die Globalisierung auch neue Möglichkeiten für die Mission. Die neuen kulturellen Arenen können zu Kontaktflächen werden, wo wir mit neuen Bevölkerungsgruppen zu tun haben, z. B. mit Jugendlichen, Konsumenten, Computer-Freaks, Ingenieuren und Künstlern, ohne durch geographische Grenzen und globale Distanzen beschränkt zu werden. Jedoch muss die Mission dazu die Sprache der globalisierten Kultur aufnehmen.

Wenn Kulturen als *Arenen* verstanden werden, wo konkurrierende Ansichten, Diskurse oder Praktiken einander begegnen und miteinander wetteifern – sowohl auf der individuellen Ebene als auch auf der gesellschaftlichen Ebene – dann sehen wir die Missionsbewegung oder die globale Kirche heute als einen Akteur, der auf solchen Arenen auftritt. Die Kirche tritt hier zusammen mit einer Reihe anderer Akteure auf, wie z. B. dem internationalen Handel, länderübergreifenden Konzernen, der Werbung, den Medien, der Informations- und Kommunikationstechnologie, dem Tourismus, politischen Akteuren, UN-Organisationen, humanitären Hilfsorganisationen u.a.m. Eine Tendenz ist der Gebrauch des Eng-

lischen als *lingua franca* in allen internationalen Zusammenhängen. Die Kirche ist nur eine Stimme unter vielen, die auf der globalen Bühne um Aufmerksamkeit kämpft. Wie wir gesehen haben, gibt es diese globale Arena auch auf der ganz individuellen Ebene. Es sind die einzelnen Menschen, die miteinander kommunizieren. Die Absender und Empfänger der Kommunikation sind Individuen. Wir deuten Zeichen in unserer Zeit und sind dabei Teil von nationalen und globalen Diskursen, zum Teil zwangsläufig, zum Teil aus eigener Initiative. Die Identifikationsprozesse, in denen wir einzelnen Strömungen mehr Relevanz geben und anderen weniger, finden kontinuierlich und fortlaufend statt.

Die Missionsbewegung ist global. Schaut man auf die Zukunfts-Prognosen für die Anzahl der Christen weltweit – auch wenn solche Prognosen immer unsicher sind – so rechnen diese damit, dass die Gesamtzahl der Christen von heute zwei Milliarden auf 2,6 Milliarden im Jahre 2025 gewachsen sein wird. Dann werden ungefähr zwei Drittel oder 67 Prozent aller Christen im Süden oder Osten unseres Globus leben. Jenkins behauptet, dass Religion, insbesondere das Christentum und der Islam, an die Stelle der Ideologien treten werden als treibende Kräfte im Zeitalter der Globalisierung. Das ist nicht nur positiv. Religion wird auch zur treibenden Kraft für Konflikte und Kriege werden, so Jenkins. Ein Grund für das Wachstum der christlichen Kirchen ist, dass die Gebiete, wo die Kirche sich am schnellsten ausbreitet, Gebiete mit hohem Bevölkerungswachstum sind. Der Schwerpunkt der Christenheit hat sich schon längst in den globalen Süden und Osten verschoben. Das wird noch dadurch verstärkt, dass der Anteil nomineller Christen unter den Christen des globalen Nordens weitaus höher ist als unter denen des globalen Südens und Ostens. Hinzu kommt, dass immer mehr der Christen im globalen Norden eth-

nische Afrikaner oder Asiaten sind oder deren Nachkommen. Einige gründeten ethnisch geprägte Gemeinden, ungefähr so wie es die Norweger taten, die im 19. und 20. Jahrhundert nach Amerika auswanderten.

Laut der Statistik von Operation World (2000) wächst die Zahl evangelischer Missionare aus den Kirchen des globalen Südens und Ostens jährlich stark an und liegt nun bei ungefähr 100.000 (www.operationworld.com). Es gibt in zunehmendem Maße christliche Missionsgesellschaften, die ihre Basis in Süd-Korea, Indien, Brasilien und Nigeria haben, um nur die wichtigsten Länder zu nennen.

Mission ist Kommunikation in der heutigen globalisierten Welt. Ob wir verstehen und verstanden werden, hängt davon ab, ob wir eine Sprache finden, in der sich die heutigen Menschen wiederfinden. Die wachsende Vielfalt und Internationalisierung der Missionstätigkeiten ist so gesehen positiv. Einige Kirchen und Organisation können am besten Mission unter ihrer eigenen Volksgruppe oder in ihrem eigenen Land voranbringen. Andere haben die Kompetenz, Großstadtmision global zu betreiben und sprechen eine Sprache, die von der modernen Stadtbevölkerung verstanden wird, in Nairobi genauso wie in Shanghai. Für sie sind Konsum, Mobiltelefonie, Medien und der Zugang zu freien Märkten Teil ihres vom Großstadtleben geprägten Alltags.

Die Menschen des 21. Jahrhunderts sind offen für neue Impulse. Viele sind auf der Suche. Aber es verbinden sich auch große Herausforderungen mit der Lebensweise dieser suchenden Menschen. Sie kommen niemals zur Ruhe; sie sind immer auf Shopping-Tour. Wenn etwas Neues geboten wird, werfen sie das Alte weg. Der postmoderne, urbane, globalisierte Mensch ist in vielerlei Hinsicht

ein globaler Nomade. Er oder sie nehmen hier und da auf, was ihnen passt und stellen sozusagen ihr eigenes ideologisches oder religiöses Menü zusammen, immer auf der Suche nach neuen Identifikations-Objekten und neuen Möglichkeiten zur Identifikation, ohne sich bleibend an etwas zu binden. Vieles weist daraufhin, dass die Kirche nicht die wachsende „Cafe-Kultur“ erreicht, in der die Jugendlichen leben. Die traditionellen Gemeindeformen taugen nicht dazu. Die Herausforderung an die christliche Kirche ist, Raum für Begegnungen zu schaffen, die den einzelnen Fragen stellen lassen nach sich selbst, seiner Kultur, seinem Leben, seiner Identität und seinen Zielen. Die globalisierte Kirche muss ihnen neue Elemente für ihre Lebenserzählung zur Verfügung stellen. „Sprechende Taten“ – ein anderer Begriff für Diakonie – können stärker sein als viele Worte.

Ich habe anfangs herausgestellt, dass ein erheblicher Teil der Menschheit aus den Globalisierungsprozessen herausfällt. Dabei dreht es sich meist um Arme, die keinen Zugang zum Erlernen des Lesens und Schreibens haben. Viele von ihnen leben in Dörfern Afrikas, am Amazonas oder aber auch in den Slums der Großstädte. Andere, die sogenannten Marginalisierten, sind zu Opfern der Globalisierungsprozesse geworden. Sie sind den Übergriffen durch die Mächtigen ausgesetzt, weil sie keinen Einfluss auf die Kräfte des Marktes haben, die die Preise für ihre Waren diktieren. Spricht die Kirche die Sprache dieser Menschen? Die Verlierer in den aktuellen Globalisierungsprozessen dürfen niemals auch zu Verlierern in der christlichen Mission werden. Was bedeutet das für die interkulturelle Kommunikation zwischen westlichen Missionsorganisationen und den Partnerkirchen des globalen Südens

und Ostens? Kommt es zu einem offenen Kommunikationsprozess, der ein neues Verständnis von sich selbst und dem anderen erlaubt, oder werden in der christlichen Mission die Machtstrukturen der globalisierten Welt übernommen und verfestigt?

Bibliografie

- Bauman, Zygmunt (1998): *Globalization. The Human Consequences*. New York: Columbia University Press.
- Berger, Peter, Luckmann, Thomas (1966): *The Social Construction of Reality. A treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.
- Dahl, Øyvind (1995): „The Use of Stereotypes in Intercultural Communication.“ *Essays on Culture and Communication (Sprog og kulturmøde)* No. 10. Center for Languages and Intercultural Studies (CSIS), Aalborg University. (S. 9-36).
- Dahl, Øyvind (1999): *Meanings in Madagascar: Cases of Intercultural Communication*. Westport CT: Bergin and Garvey. Greenwood Publishing Group.
- Dahl, Øyvind (2001): *Møter mellom mennesker: Interkulturell Kommunikasjon*. Oslo: Gyldendahl.
- Dahl, Øyvind (2003): „Models of Communication and the Golden Moment of Misunderstanding“. In: Holm, N.G. and J. Quiroz-Schauman (Hg.). *Intercultural Communication Past and Future*. Selected papers presented at the 7th Nordic Symposium for Intercultural Communication in Turku/Åbo, 2000. Turku: Åbo Akademi/Fortbildingscentralen. (S. 12-22).
- Eriksen, Thomas H. (1993): *Kulturterrorisme: Et oppgjør med tanken om*

- kulturell renhet*. Oslo: Spartacus.
- Eriksen, Thomas H. (1994): *Kulturell veikryss. Essays om kreolisering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, Thomas H. (2003): *Hva er sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Friedman, Jonathan (1994): *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- Gadamer, Hans-Georg (1975/2000): *Truth and Method*, 2.Aufl. New York: Continuum.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Hall, Stuart, Held, David und McGrew, Tony (Hg.) (1992): *Modernity and its Futures*. London: Polity Press, Open University.
- Jenkins, Philip (2002): *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, Richard (1996): *Social Identity*. London: Routledge.
- Jensen, Iben (2003): „The Practice of Intercultural Communication – Reflections for Professionals in Cultural Meetings“. *The Electronic Journal of Intercultural Communication*. (Published by Nordic Network of Intercultural Communication, NIC). www.immi.se/intercultural/nr_6.
- Klausen, Arne Martin (1992): *Kultur: Mønster og kaos*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Scholte, Jan Aart (2000): *Globalization. A Critical Introduction*. London: Macmillan Press.
- Svane, Marita (2004): *Interkulturel dynamik i kulturmødet. En fænomenologisk individorienteret analyse og forståelse*. International Virksomhedsøkonomi. Institut for Erhvervsstudier. Aalborg. Aalborg Universitet.

Migration und Flucht – Diaspora als Lebensmitte

Einleitende missiologische Überlegungen

Eberhard Werner

.....
Migrationsbewegungen gibt es seit Menschengedenken. Immer schon haben Religionen solche Bewegungen ausgelöst, verhindert oder begleitet. Neben historischen Fakten, soll in diesem aus einem missiologischen Interesse das Thema "Identität" untersucht werden, und zwar anhand dreier menschlicher Grundbedürfnisse: den Bedürfnissen nach Anerkennung, nach Heimat und nach Zukunft. Der Artikel begrenzt sich dabei auf spezifische lokale Bewegungen und deren politisch-sozialen Auswirkungen in Deutschland. Abschließend werden aus biblisch-christlicher Perspektive Impulse aufgegriffen, die sich aus der Lebenssituation der Migranten ergeben.
.....

Dr. Eberhard Werner (geb. 1966) studierte nach seiner Ausbildung zum mittleren Beamtendienst Theologie am Theologischen Seminar Neues Leben (heute Theologisches Seminar Rheinland) und an der Akademie für Mission und Gemeindebau in Gießen (M.A.) sowie Linguistik in Holzhausen und den USA. Er promovierte zum Thema „Bibelübersetzung in Theorie und Praxis“ an der University of Wales. Eberhard Werner arbeitet im Bereich der Bibelübersetzungen für den Nahen Osten. Er wohnt mit seiner Frau und drei Kindern in Gießen. Email: eberhard.werner_1@t-online.de.

1. Vorwort: Unergründliche Diaspora

In Erkenntnis der Tatsache, dass dieses komplexe und weitreichende Thema niemals abschließend besprochen werden kann, dient in diesem Artikel als aktuelle Grundlage der Überlegungen die gegenwärtige ost-west-orientierte asiatisch-nahöstliche Flüchtlingsbewegung aus Pakistan, Afghanistan und Syrien in Rich-

tung Europa (und hier Schwerpunkt-mäßig Deutschland). Die Situation und der Werdegang von Migranten aus der Türkei in Deutschland werden beispielhaft und vergleichsweise herangezogen. Die süd-nord orientierte Bewegung aus Afrika wird nur gestreift, da sie teilweise andere Ursachen und Auswirkungen hat.

Der Artikel befasst sich schwerpunkt-mäßig mit dem Fragenkomplex wie (individuelle und gruppenbezogene) Identitäten gebildet werden und wie sie sich in der Begegnung mit Migranten darstellen. Dies geschieht mit dem Ziel, missiologische Implikationen abzuleiten und eventuelle Handlungsstrategien für Evangelisation und Diakonie anzudenken.

Was heißt Diaspora im heutigen Zeitalter fast unbegrenzter Mobilität?¹

¹ Finanzielle und zeitliche Grenzen bilden derzeit den Rahmen, leider spielen umweltschützende, energieeffiziente und nachhaltige Gründe eine marginale Rolle. Zukünftig wird der Rückgang fossiler Brennstoffe die Mobilität wesentlich beeinflussen.

„Überall zu sein, heißt nirgends zu sein.“ Diese weise, aber mystische Aussage von Seneca weist darauf hin, dass dieses Thema niemals abschließend besprochen werden kann. Die meisten modernen Studien auf diesem Gebiet sind aus soziologischer Perspektive geschrieben und besprechen die Fragen nach Assimilation, Integration und Inklusion von Bevölkerungsgruppen, die sich selbst als Diaspora bezeichnen oder von außerhalb so wahrgenommen werden. Dabei treten oft auch Einzelaspekte in den Vordergrund, wie sie in den unterschiedlichen Disziplinen als bedeutsam gelten: Dies können sprachliche Merkmale oder Besonderheiten sein², aus christlich-theologischer Sicht auch kirchliche oder missiologische Fragestellungen³, aus religionswissenschaftli-

cher Perspektive interkulturelle theologische Besonderheiten⁴, aus anthropologischer Sicht geschlechterspezifische oder kulturübergreifende Beobachtungen⁵, aus islamisch-theologischem Hintergrund soziologische Fragen⁶ und vieles mehr.

Historisch gesehen hatten die Völkerwanderungen („mass migration“) während des Römischen Reiches die größten Verschiebungen von Ethnien zur Folge. Ihnen gingen die Keltenbewegungen entlang der Donau des 4. Jahrhundert v. Chr. voraus, gefolgt von den Germanen die aus dem Norden zuwanderten, und viele mehr. Neben der Ausbreitung des Christentums (1. – 4. Jahrhundert n. Chr.) ist auch die des Islam zu nennen (6. – 9. Jahrhundert n. Chr.). Kriegszüge und gewaltsame Ausbreitungen wurden durch die Mongolenstürme des 11. –13. Jahrhunderts n. Chr. eingeleitet. Diese führten im Mittelalter zur Neugestaltung des vorderasiatisch-nahöstlichen Raums. Danach konstituierte das Osmanische Reich nicht nur Nordafrika, sondern auch das östliche Südeuropa, den Balkan und den sogenannten fruchtbaren Halbmond im

2 Bengio, Ofra & Maddy-Weitzman Bruce 2013. Mobilised diasporas: Kurdish and Berber movements in comparative perspective. *Kurdish Studies* 1/1, October, 65-90. Online: URL: <http://metapress.com/content/751148011116366k/fulltext.pdf> [PDF-File] [accessed 2016-05-04].

3 Hunter, Erica C. D. 2014. Coping in Kurdistan: The Christian Diaspora, in Omarkhali, Khanna (ed.): *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*, 321-337. Wiesbaden: Harrassowitz. Roam, Caitlin 2015. One Method Does Not Fit All: Case Studies of the Muslim Diaspora. *EMQ* 51/1, 20-28. Wheaton: Evangelism and Missions Information Service (EMIS). Also Online: URL: <http://www.emqonline.com/node/-3207> [accessed 2016-04-20]. Rynkiewicz, Michael A. Rynkiewicz 2013. *Mission in "the Present Time": What about the People in Diaspora?* Paper presented to the International Society for Frontier Missiology on September 13, 2013 (Plano, TX). *IJFM* 30/3, 103-114. [PDF document]. Holter, Knut 2014. My father was a migrant Aramean: Old Testament motifs for a Theology of Migration, in Im, Chandler H. & Yong, Amos (eds.): *Global Diasporas and Mission*, 57-70. Oxford: Regnum Books International. Also Online: URL: <http://www.ocms.ac.uk/regnum/downloads/-Global>

_Diasporas_and_--Mission_.pdf [accessed 2016-03-20].

4 Boyarin, Daniel & Boyarin, Jonathan 2005. Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity, in Braziel, Evans Jana & Mannur, Anita (eds.): *Theorizing Diaspora*, 85-118. Oxford: Blackwell.

5 Manalansan, Martin F. IV 2005. In the Shadows of Stonewall: Examining Gay Transnational Politics and the Diasporic Dilemma, in Braziel, Evans Jana & Mannur, Anita (eds.): *Theorizing Diaspora*, 207-230. Oxford: Blackwell. Gilroy, Paul 2005. The Black Atlantic as a Counterculture of Modernity, in Braziel, Evans Jana & Mannur, Anita (eds.): *Theorizing Diaspora*, 49-80. Oxford: Blackwell.

6 Langer, Robert 2008. Alevitische Rituale, in Sökefeld, Martin (Hg.): *Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, 65-108. Bielefeld: Transcript.

Nahen und Mittleren Osten neu. Die wohl größte moderne Migrationsbewegung fand aus Europa nach Nordamerika von 1800 bis 1925 statt, als jeder fünfte Europäer emigrierte.⁷ Parallel dazu gab es die chinesische Migration nach Kanada und Nordamerika. Seit den sechziger Jahren haben Migrationsbewegungen um ein Vielfaches zugenommen. Es wird geschätzt, dass weltweit 200 Millionen Menschen Migranten sind. Das sind ca. 3% der Weltbevölkerung und betrifft somit jede 34. Person (Schätzung um 2005 in Hanciles 2008:118, 121).⁸ Aufgrund der andauernden Zunahme der Krisenherde und der Explosion der Weltbevölkerung seit Beginn des 20. Jahrhunderts ist deshalb von „der Epoche der Migration“ (:118) zu sprechen.

Dieser Artikel beschäftigt sich mit den soziologischen Brennpunkten, wie sie aufgrund der gegenwärtigen sogenannten „Flüchtlingskrise“⁹ aus Pakistan, Afghanistan und mehrheitlich Syrien nach Eu-

ropa und hier insbesondere Deutschland und Schweden in der Öffentlichkeit besprochen werden. Die in der Öffentlichkeit als bedrohlich wahrgenommene Migrationsbewegung aus den Maghreb-Staaten umfasst in der Realität nur wenige Tausend Personen und spielt hier keine Rolle, da politisch auf schnelle Abschiebung gedrängt wird.

Die Lebensgestaltung beruht auf äußeren Umweltfaktoren, die durch die politischen Verhältnisse und durch die Natur gestaltet werden, hierzu zählen auch menschliche Grundbedürfnisse. Die hier aufgezeigten Grundbedürfnisse sind nicht als abschließend zu verstehen. Aus praktischen Gründen wurden u.a. die Bedürfnisse nach Sicherheit und Schutz vernachlässigt. Aufgrund anthropologischer Beobachtungen der praktischen Lebensgestaltung von Migranten konnten unter anderen drei Grundbedürfnisse festgemacht werden: a) das Bedürfnis nach Anerkennung durch Arbeit bzw. soziales Engagement, b) das Bedürfnis, sich auf einen sprachlichen und kulturellen Rahmen als „Heimat“ (rück) zu besinnen, und c) das Bedürfnis, eine gesunde Lebens-Neugierde zu befriedigen, um die (eigene und gesellschaftliche) Zukunft zu gestalten.

Die dominierende westliche Perspektive, die hier eingenommen wird, versucht den missionarischen Möglichkeiten, die sich im Moment bieten, entgegenzukommen. Dabei ist bekannt, dass dankenswerterweise auch asiatische, südamerikanische und afrikanische Organisationen und Institutionen vermehrt in Europa missionarisch tätig sind. Auf eine zunehmende Veröffentlichung ihrer Erfahrungen ist freudig zu warten. Weiterhin wird auf die Erfahrungen mit der europäischen „Gastarbeiterbewegung“ der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts zurückgegriffen, da an ihr langfristige Ent-

7 Allein geschätzte 5,45 Millionen Deutsche emigrierten in den Jahren 1821-1912 (Naumann 1916:125-130). Naumann, Friedrich 1916. Die amerikanische Neutralität, in Naumann, Friedrich (Hg.): *Die Hilfe. Wochenschrift für Politik, Literatur und Kunst* 22. Jg., 125-130. Berlin-Schöneberg.

8 Hanciles, Jehu J. 2008. Migration and Mission: The Religious Significance of the North-South Divide, in Walls, Andrew F. & Ross, Cathy (eds.): *Mission in the Twenty-First Century*, 118-129. London: Darton, Longman and Todd.

9 Als Vorschlag zum Unwort des Jahres 2015 wird der Begriff, obwohl überall unbedacht übernommen, zum Nachdenken an. Es geht ja nicht um eine Krise, die von Flüchtlingen her kommt sondern um eine Hilfsaktion an Menschen, die ihre Heimat verloren haben. <http://www.shz.de/deutschland-welt/panorama/unwort-des-jahres-fluechtlingskrise-oder-asylkritiker-sind-im-rennen-id12419596.html> [Stand 2016-05-23].

wicklungen für die hiesige Fragestellung sichtbar werden.

2. Diaspora – Gründe: Versuch einer Eingrenzung

Der Begriff Diaspora („Verstreuung“) stammt aus dem Griechischen. Angewendet auf Migrationsbewegungen bezeichnet er eine (ehemalige) Minderheit an einem Ort, den sie selbst nicht als ihren Ursprungsort beschreibt. Früh schon wurde der Begriff für das jüdische Volk benutzt, welches aus Israel von den Assyryern (9. Jahrhundert v. Chr.) und später aus Juda von den Babyloniern (6. Jahrhundert v. Chr.) nach Babylon umgesiedelt wurde (z. B. 2Kön 17 und 24-25; 2Chr 36). Der aus der griechische Übersetzung der hebräischen Bibel stammende Begriff (Deut. 28:64) wurde zwar als Schmähruf verstanden, ging aber als „jüdische Diaspora“ in die Geschichte ein. Später wurde er auf unzählige Migrationsbewegungen angewandt (Wan 2012 unter Diaspora Quick Links¹⁰). Wo es zu politischen oder religiösen Verfolgungen kommt, da findet der Begriff schnell seinen Platz, wie die ausführliche, bei weitem nicht abschließende Liste bei Wan aufzeigt (2012: List of References).

Will man die Gründe auflisten, die zu einer Diasporasituation führen, so können grob *freiwillige* Migration, *zwangs-läufige* Migration und *zeitlich* einzugrenzende Migration unterschieden werden, wobei es natürlich Überschneidungen gibt. *Freiwillig* ist dabei der Umzug in eine vorher fremde Region als Nachzug, aus beruflichen oder sozialen Gründen. Der Begriff *zwangsläufig* bezeichnet Verfolgungs-, Kriegs- oder Unglücks Situationen, in welchen die Heimat aufgrund äußerer

Zwangsausübung verlassen werden muss. Flüchtlings- oder Vertriebenenbewegungen aus Krisengebieten sind sicher die weitaus bekanntesten Kategorien. Überschneidungen im Blick auf Motivationen oder Migrationsgründen finden sich z. B. bei Flüchtlingen aus wirtschaftlichen Gründen. Zu Letzteren zählen Wanderarbeiter, die sowohl freiwillig (z. B. Cargo-Schiffahrt) als auch unter Einwirkung von Zwang (z. B. Sklavenarbeit, Prostitution) migrieren. Unbenannt sind hier Entwicklungen, die zuerst freiwillig waren, dann aber in Zwang ausarteten oder umgekehrt. Die militärischen Vormärsche mancher Ethnien, wie den Hunnen (5. – 3. Jh. v. Chr.), Wikingern (bis ins 8. Jahrhundert n. Chr.) und Mongolen (s.o.) wurden in ihrem Verlauf zu zwangsläufig notwendigen Bewegungen, um den Nachschub zu garantieren, oder sie verliefen sich darin, dass die Völker ineinander aufgingen.

Zeitlich ist von *kurzzeitigen* und *langfristigen* Erscheinungen auszugehen. So wird z. B. bei den angeworbenen indischen Arbeitern am neuen Panamakanal oder den olympischen Spielen 2016 von *kurzzeitigen* Diasporasituationen gesprochen. Es kann aber auch *langfristige* Diasporasituationen geben, die sich über Generationen erstrecken können.¹¹ Eine Diaspora kann sich auch ganz auflösen, indem eine Gruppe in die Heimat zu-

11 Als eindruckliche Beispiele können die chinesischen Arbeiter an der Ost-West und West-Ost Trasse der nordamerikanischen Eisenbahn des 19. Jahrhunderts gelten, die sich später in den neu entstandenen Städten niederließen. Auch die seit den vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts entstandenen modernen palästinensischen Lager in Jordanien, die als Politikum instrumentalisiert werden, gehören dazu. Soziologisch interessant ist der nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene Status der dänischen Minderheit in Norddeutschland.

10 Wan, Enoch 2012. The Phenomenon of Diaspora: Missiological Implications for Christian Missions. *Diaspora Study*. Online: URL: www.GlobalMissiology.org [Stand 2016-05-13].

rückkehrt oder sich völlig an die neue Umgebung assimiliert (z. B. französische Hugenotten in Deutschland).

Problematisch ist jedoch die eigene und innere Zuweisung einer Gruppe zu diesem Begriff. Ist der aus Indien stammende, dort geborene, und in Madagaskar aufgewachsene, durch die Arbeit nach Italien kommende und dort eine Italienerin heiratende Wanderarbeiter wirklich in der Diaspora? Stellt eine Gruppe mit ähnlichem Hintergrund eine solche dar? Was ist „Heimat“ für diese Menschen? Benötigen sie eine solche für ihre Identität? Die Zuweisung von außen scheint auf den ersten Blick einfach, jedoch ist sie bei Weitem nicht eindeutig, zumal letztendlich die eigene Einschätzung entscheidet, wie sich jemand verortet.

Eine wichtige Frage bezüglich der Diaspora ist die Frage nach der *Identität*. Sie zu klären, ist schwierig, da Personen die in einem Land geboren sind und dort bis auf kurze Auslandsaufenthalte immer gelebt haben, meist in nationalen Kategorien denken und so den Kontrast für die anderen bilden. Menschen, die diese Erfahrung nicht teilen, werden als Fremde betrachtet. „Fremdheit“ steht dem Nationalbewusstsein entgegen. Nationalbewusstsein ist Ausdruck von Zugehörigkeit und Heimat, als innere und äußere Identitätsfestlegung. Die Identitätsnachweise (z.B. Personalausweis) stellen die äußeren Zugehörigkeitsmerkmale dar. Der ständige Wohnsitznachweis wird zum Merkmal dieser öffentlichen Papiere. Wie im vorhergehenden Beispiel aufgezeigt wurde, besagt dies jedoch noch nichts über die Person und darüber, wo sie sich selbst innerlich verortet, wenn dies überhaupt möglich oder nötig ist. Mehrere Identitäten sind möglich und manchmal auch nötig. In diesem Zusammenhang sind auch soge-

nannte Arbeitsnomaden aus dem Bau, der Schifffahrt, dem Fracht- und Logistikwesen etc. zu nennen. Sie decken alle gesellschaftlichen Schichten ab. Sie bilden selbst soziale Schichten in ihrem jeweiligen Umfeld (z. B. deutsche pendelnde Ärzte in Norwegen oder der Schweiz). Dies kann zeitlich begrenzt sein oder auch feste Strukturen haben. Im Bauwesen sind zeitliche Arbeitsprojekte auf den Einsatz temporärer Arbeiter (z. B. sportliche Großereignisse) wie auch ständiges Betreuungspersonal (z. B. Staudämme etc.) angewiesen.

Diaspora ist also keineswegs ein homogener Begriff, welcher nur eine Person oder Gruppe in der Fremde bezeichnet, er umfasst auch die zugrundeliegende Lebenssituation und wie es dazu kam. „Diaspora“ wird einer Person oder Gruppe zum Einen als äußeres Identitätsmerkmal zugewiesen wird, gleichzeitig handelt es sich aber auch um ein inneres Identitätsmerkmal, welches sich als „fremd“, „Fremde(r)“ oder „in der Fremde sein“ äußert.

Fremdheit steht dem Nationalbewusstsein entgegen.

In politischen oder sozialen Betrachtungen wird meist die Auswirkung einer Diasporasituation auf die Betroffenen selbst sowie auf die sich als heimisch betrachtende Bevölkerung diskutiert. Ein weiterer Aspekt, der hier beachtet werden sollte, ist die Tatsache, dass manche Diasporasituation erst beim Auftreten von soziologisch-politischen Spannungen bemerkt wird. Vorher konnte es sich um eine bis dahin unbemerkte Bewegung handeln. In diesem Zusammenhang ist auch der Tourismus zu erwähnen, der eine Migrationsbewegung darstellt, die zur temporären Diaspora führen kann. Für deutsche Touristen stellen Mallorca, die Ostküste Spaniens und die südliche Türkei eine temporäre Diaspora dar.

3. Auswirkungen der Diaspora – Personenkreise, Identität

Die Diaspora führt in der Fremde zu-
meist zur verstärkten Wahrnehmung der
eigenen Identität (Hiebert & Hiebert
1995:285-286; Muslime in Europa in
Hanciles 2008:125).¹² Erst in der Er-
kenntnis des Fremdseins als Merkmal
der Abgrenzung zum Neuen kann sich
ein Spannungsfeld mit der eigenen wie
auch fremden Identitäten eröffnen. Ganz
deutlich wird das an der politischen Or-
ganisation von radikalen Gruppen im
Ausland. Prominenteste Beispiele in
Deutschland sind die Kurdische Arbei-
terpartei PKK (*Partiya Karkerên
Kurdistanê*) und zunehmend tritt die
ISIS/IS (*Islamic State of Iraq
and al-Sham; Daesh*) in das
Blickfeld.¹³ Beide Bewegun-
gen werden als fremdgesteuert
betrachtet und damit der
Diaspora zugeordnet. Natürlich
gibt es auch unzählige
friedliche politische Bewegungen in den
verschiedenen Diaspora-Milieus.¹⁴ Die
bekanntesten sind die Vertriebenen-

Identitäten,
die sich in
der Fremde
entwickeln.

12 Hiebert, Paul G. & Hiebert Meneses, Eloise
1995. *Incarnational Ministry: Planting churches in
Band, Tribal, Peasant, and Urban Societies*. Grand
Rapids: Baker.

13 Zur PKK siehe Bruinessen, Martin M. van
1999. *The Kurds in Movement: Migrations,
mobilesations, communications and the
globalisation of the Kurdish question*. Working
Paper 14. *Islamic Area Studies Project*. Tokyo,
Japan, 8-10.

14 Zu nennen wären hier die türkischen Aleviten
bestehend aus Kurden, Zaza und Türken (s. FN 6
oben Langer 2008). Die armenischen und
aramäischen Migrationsbewegungen seit 1915,
sowie die der Yeziden sind ebenso zu nennen.
Maisel, Sebastian 2014. *One Community, Two
Identities: Syria's Yezidis and the Struggle of a
Minority Group to Fit in*, in Omarkhali, Khanna
(ed.): *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond
the Mainstream*, 79-96. Wiesbaden: Harrassowitz.

verbände, die sich nach dem Zweiten
Weltkrieg formierten. Die Diaspora
wurde längst zur Heimat und doch wird
auch von „Heimat“ in den Vertreibungs-
gebieten gesprochen (z. B. Salzborn
2000¹⁵). Auch hier liegen mehrere Iden-
titäten zugrunde.

Wie kennzeichnen sich die Identitäten,
die sich in der Fremde entwickeln? Eine
Diasporasituation wirkt sich auf alle
beteiligten soziologisch-politische Grup-
pen, Kulturen und Nationen aus: 1. Das
Individuum oder die Gruppe, die sich in
der Fremde befindet. 2. Die Kultur(en),
in deren Nationalgebiet sich die Diaspora
entwickelt, 3. Die Kultur(en), aus denen
die Diaspora sich in die Fremde entfernt
hat. 4. Internationale Institutionen und
Organisationen, die sich für die Angele-
genheiten, Nöte und Rechte sozialer
Gruppierungen einsetzen.

Für die ursprüngliche „Heimat“ bilden
die Gruppen in der Diaspora 1. ein poli-
tisches Sprachrohr, 2. eine finanzielle
Stütze und 3. eine mögliche Anlaufstelle
für die Ausreise durch (Familien-) Nach-
zug, Partnerschaften sowie für illegale
Immigration. Für die neue „Heimat“ sind
diese Diaspora-Gruppen eine Heraus-
forderung bei der sozialen und beruf-
lichen Integration. Sie machen es nötig,
sich mit den politischen Situationen der
Herkunftsländer zu beschäftigen, und zu-
gleich sind sie die Basis für eine ge-
meinsame Zukunftsgestaltung als Teil
der sich dadurch neu konstituierenden
Gesamtgesellschaft.

Die deutsch-türkische Vergangenheit ist
in dieser Hinsicht besonders aufschluss-
reich, da sie alle diese Elemente auf-
weist. Ursprünglich waren es vor allem
militärische Hilfen, die bereits ab dem
18. Jahrhundert zur Einrichtung von tür-
kischen Einheiten im preußischen Heer

15 Salzborn, Samuel 2000. *Grenzenlose Heimat.
Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Vertrie-
benenverbände*. Berlin: Elefanten Press.

Die türkische
Diaspora setzte
sich in
der EU für
die Rechte von
Minderheiten
ein.

führten. Assimilation war in dieser Bewegung durchaus üblich. Dieser ersten türkischen Präsenz folgten mit dem Anwerbeabkommen von 1961 die sogenannten „Gastarbeiter“. Damit wurde eine türkische Diaspora begründet. Nicht nur die zahlenmäßige Größe, sondern auch die Unklarheit des politischen Status dieses Personenkreises und der Dauer ihres Aufenthaltes führten zu einer vorübergehenden Entfremdung vom deutschen Gastgeberland. Der Nachzug von Angehörigen und die politisch-wirtschaftliche Verschlechterung der Situation im Heimatland ((Militär - Putsch in

der Türkei 1960, 1971 und 1980; Staatskrise 1991 - 1994)) sowie die wirtschaftliche Erstarkung der Diaspora führten dazu, dass diese zum politischen Sprachrohr wurde. Die türkische Diaspora setzte sich in der EU für Frauenrechte sowie die Rechte der Kurden, Zaza, Aleviten, Armenier und von sozialen Minderheiten (Homosexuelle, Trans- und Intersexuelle etc.) ein. Sie unterstützte finanziell die Angehörigen und politische Gruppen aktiv (z. B. PKK) sowie passiv durch einen ausgeprägten Reisetourismus (Schlagwort: Auto-Putt der siebziger und achtziger Jahre durch Jugoslawien) und erstarkte weiter durch einen ausgeprägten Nachzug von Familienangehörigen sowie illegale Einwanderung mit späterer Duldung.

Vergleichbare Bewegungen und Entwicklungen lassen sich für Frankreich in Hinblick auf Migranten aus den Maghreb-Staaten, die ehemaliges französisches Kolonialgebiet oder enge Handelspartner waren (Marokko, Algerien, Tunesien) aufzeigen und für Großbritannien aus dem asiatischen Commonwealth

(Indien, Pakistan). Hier spielen vor allem wirtschaftliche Gründe die Hauptursache. Fluchtbewegungen aus der Türkei hatten ihre Ursache in der Verfolgung der christlichen Armenier im Übergang zur türkischen Republik (1896 und 1915) sowie der Verfolgung nicht-islamischer oder nicht-sunnitischer Gruppen (z. B. Yeziden, Aleviten etc.) zur Zeit der Militärputsche und Krisen (1960 und 1980) und in politisch unruhigen Zeiten (z.B. 1994-1996) bei. Hierbei lassen sich nicht nur religiöse, sondern auch ethnische Gründe für die Verfolgung ausmachen. Diesen Gruppen ist allen gemeinsam, dass sie über kurz oder lang in der Diaspora politisch aktiv wurden und sich auch religiös formierten. Im Heimatland führte die Einmischung aus dem Ausland wiederum zur erhöhten Spannung mit den zurückgebliebenen Gruppen.

Offensichtlich haben spanische, italienische und griechische Gruppen in der Diaspora, die aufgrund ähnlicher Anwerbeabkommen als Gastarbeiter zuzogen, ihre Identität(en) über die Integration und Assimilation gefunden. Hierbei muss beachtet werden, dass es zu einem Miteinander der Diaspora und der Länder kam, in der sie sich etablierte. In Europa fällt auf, dass die islamisch-türkische Diaspora die größten Schwierigkeiten hat, sich positiv und bereichernd zu integrieren und zu entfalten. Immer wieder flammt die religiöse Fragestellung auf, ob denn der Islam Teil deutscher Kultur sein könne. Wie auch immer man diese Frage beantwortet, es ist damit angezeigt, dass der Islam in Deutschland über die Migration und Diaspora angekommen ist. Damit ist er missiologisch zu bewerten und ein Ansatzpunkt für den interkulturell theologischen Dialog. Die soziologisch-politische Rückwirkung der Diaspora auf die Herkunftsländer wiegt

schwer, wie die französische Beziehung zu den Maghreb-Staaten und die deutsch-türkische Beziehung zeigen.

Die europäische Situation zeigt, dass sich die Aufnahmeländer auf lange Sicht wegen oder trotz der Diasporasituationen wirtschaftlich positiv entwickelten. Die Integration in den Arbeitsmarkt war in allen Ländern überwiegend gelungen. Es ist aber auch nicht zu übersehen, dass es eine Zunahme der Gewaltkriminalität durch spezifische Diasporagruppen gibt. Vor allem die organisierte Drogen-, Beschaffungs- und Schmuggel-Kriminalität findet über die Diaspora europäische Märkte, die sie bedient. Hier ist vor allem der Drogenschmuggel aus Afghanistan über die Türkei zu nennen, an der viele auf dem Weg zum Verbraucher verdienen, aber auch die Zwangsprostitution aus östlichen Ländern, die zum Menschenhandel und *Human Trafficking* von Ost nach West führte.¹⁶

Generell verläuft die Richtung der Kriminalität, des Menschenhandels und damit auch des ertragsträchtigen Menschenschmuggels von arm nach reich. Die damit einhergehende Diasporasituation führt in die Illegalität und damit in die Kriminalisierung. Gleichzeitig gibt es immer wieder Diasporagruppen, die ihre Beziehungen und Netzwerke für diese Form der Kriminalität nutzen.

Es lässt sich also festhalten, dass die Diasporasituation sowohl positive als auch negative Folgen einerseits für das Individuum, andererseits für die Diaspora- und die Herkunftsländer hat. Besondere negative Folgen sind politische und religiöse Radikalisierungen, wirtschaftliche Verarmung, soziale ethnische Spannungen sowie die damit einhergehende Kriminalisierung („Ausländerstrafatbestände“, Gewaltkrimina-

lität). Als herausragende positive Folgen einer Diasporabildung können folgende Entwicklungen genannt werden: zunächst die langfristige wirtschaftliche Besserstellung von Individuen und Gruppen, dann aber auch die Möglichkeit einer politischen und wirtschaftlichen Einflussnahme auf die Herkunftsländer durch Einbindung der politischen und wirtschaftlichen Institutionen, Gremien und durch die Medien als Sprachrohr sowie interkulturelle Begegnungen.

4. Missiologische Überlegungen zur Diaspora

Wie können die Diaspora und die damit einhergehenden sozialen Phänomene missiologisch aufgegriffen werden? Zwei sich ergänzende missiologische Ansatzpunkte treffen zusammen. Da ist zum Einen die *Evangelisation* als christliches Mittel und Ausdruck der Kontaktaufnahme und Kommunikation mit den Mikrokulturen¹⁷, die als Diaspora wahrgenommen werden oder sich als solche empfinden (z. B. Derbe und andere Apg. 14:20-23). Zum Zweiten ist die *Diakonie* als tatkräftige und tätige Unterstützung des Nächsten zu nennen. Beides zusammen zielt auf die Überbrückung des Grabens zwischen der Diasporasituation und der Wahrnehmung als „Fremde“ (z. B. Apg. 21:7 Paulus hat Zeit mit Menschen verbracht). Natürlich kann und soll nur insoweit eingegriffen werden, als es die Gruppe bzw. ein Individuum möchte. Manche Diasporasituation wird, wie bereits erwähnt, nicht als solche wahrgenommen oder ist gewollt.

¹⁷ Mikrokultur ersetzt den diskriminierenden Begriff Subkultur, der ja eine untergeordnete Einheit suggeriert. Bei Mikrokulturen handelt es sich oft um gleichrangige Einheiten.

¹⁶ Jürgs, Michael 2014. *Sklassenmarkt Europa. Das Milliardengeschäft mit der Ware Mensch*. München: Bertelsmann.

4.1 Generelle missiologische Überlegungen

Aus den oben beschriebenen Beobachtungen ergeben sich generelle missiologische Überlegungen, die sich in folgende Punkte gliedern lassen, die nicht abschließend gemeint sind:

1. Missionarische Unternehmungen gegenüber Personen oder Gruppen in der Diaspora werden immer als *politisch* wahrgenommen. Diese politische Wahrnehmung geschieht jeweils aus unterschiedlichen Blickwinkeln: aus dem Blickwinkel der Diaspora selbst; aus dem Blickwinkel der die Diaspora umgebenden nationalen Kulturkreise; aus der Perspektive der im Herkunftsland beheimateten nationalen Kulturkreise; sowie nicht zuletzt aus der Perspektive internationaler Organisationen oder Institutionen, die sich mit einer Diaspora-Gruppe beschäftigen. Nimmt man die oben beschriebenen radikalen Gruppen als Extreme der ganzen Bandbreite, so reichen die Reaktionen von aufopfernder Selbsthingabe (Sympathisanten)

... die Öffentlichkeit suchen und die eigene Arbeit vorstellen.

bis zur gewaltbereiten Bekämpfung der Diaspora. Im Hinblick auf diese Wahrnehmung sollten missiologische Unternehmungen selbst transparent und gut organisiert werden. Da viele solcher Unternehmungen im Privaten und auf lokaler Ebene anfangen, ist es wichtig, schnell die Öffentlichkeit zu suchen und die eigene Arbeit vorzustellen. Das nimmt manchen Kritikern zumindest teilweise die Möglichkeit, falsche Schlüsse zu ziehen und polemisch zu diskreditieren (z. B. Proselytentum, Geheimdienstaktivitäten). Gegen falsche Anschuldigungen und Verleumdungen

kann man sich jedoch letztlich nicht schützen.¹⁸

2. In der Diaspora bilden Gruppen selten eine *homogene Einheit*. Vielmehr spiegeln sie die Ursprungs-Kulturen wider und setzen sich aus einem Sammelsurium von soziologischen Strömungen mit unterschiedlichen Schwerpunkten zusammen. Gemeinsame Nenner sind die Sprache, die Ableitung eines gemeinsamen Ursprungs, der sich durch Traditionen, Mythen und lokalen Zuweisungen ergibt.¹⁹ Hierdurch verortet und definiert sich eine soziale Mikrokultur selbst und wird auch von außen anhand dieser Merkmale definiert. Allerdings kann die Gruppenzuweisung von außen auch durch oberflächliche oder falsche Kenntnisse bestimmt werden. Hier wären Bezeichnungen wie die „türkischen Gastarbeiter“ oder „Türken“ zu nennen, die sowohl auf kurdische (Kurmanji-Sprecher), zazaische (Zazaki-Sprecher) und auch aramäisch-syrisch orthodoxe Menschen aus der Türkei angewandt werden. Die Begriffe „Afrikaner“ oder „Schwarze“ werden für alle dunkelhäutigen Menschen angewendet. Auch

18 Hier ist der Vorwurf der „Mission“ zu nennen, wie er gerne in der Türkei ausgespielt wird. Obwohl der türkische Begriff „mision“ säkular im Sinne von „Auftrag“ benutzt wird (z. B. die „mision“ einer Universität), hat sich eine zweite diesmal religiöse Bedeutung im Sinne der christlich-westlichen Abwerbung vom Islam entwickelt. Dies wird von sunnitisch religiösen und politischen türkischen Kreisen benutzt um antiwestliche und antichristliche Stimmung zu erzeugen (s. interner jährlicher Bericht der evangelisch-evangelikalen Christen in der Türkei).

19 Dies sind im Übrigen die Merkmale ethnischer Einheiten im Allgemeinen. Eine gemeinsame Sprache, ein gemeinsamer Ursprung (Traditionen, Mythen) und eine lokale Zuweisung, dessen was als Heimat empfunden wird.

die Umschreibung „die Ausländer“ ist sehr allgemein und dient der Abgrenzung zur eigenen nationalen Festlegung. Aus missiologischer Sicht ist die sprachlich-anthropologische Annäherung an eine Gruppe geboten. Die größte Hürde, nämlich die Sprache, ist in der Diaspora durch die Nationalsprache leichter zu überbrücken, als dies im Ursprungsland der Fall wäre, wo die dortige National- oder Verkehrssprache eine zusätzliche wichtige Bedeutung hat. Dennoch ist eine Grundkenntnis der Muttersprache ein Weg ins Zentrum der Kultur. Diese inzwischen zum Politikum erhobene Erkenntnis führt als Forderung, zumindest in Deutschland, zu intensivem Deutsch-Erlernen durch Migranten. Als anthropologische Annäherung bietet sich eine ethnographisch orientierte Untersuchung der kulturellen Unterschiede zur eigenen Kultur an. Dabei sollte mit einigen herausragenden Beobachtungen begonnen werden, um dann ins Detail zu gehen. Meist liegt der Fokus auf der Kleidung (z. B. Kopftuchdebatte), dem Umgang der Geschlechter miteinander und untereinander (Segregationsmuster) und der religiösen Struktur (z. B. Islam, Alevitentum, Sufismus, Parsismus). Die damit einhergehenden Erkenntnisse bilden kommunikative Ansatzpunkte (Evangelisation), sie weisen auf strukturelle Nöte hin, was diakonisches Handeln fordert.²⁰

3. Die *Gründe oder Ursachen* für eine Diasporasituation bringen teilweise Traumatisierungen mit sich. Diese werden verdrängt, negiert oder aber auch als Qualifikation für den Erhalt von Leistungen bewusst angeführt. Die Traumata können durch Zuwendung und Diakonie überwunden werden. Gefährlich wird es

dann, wenn mit einer überheblichen oder sich überschätzenden Haltung an dieses Problem heran gegangen wird. Wichtig ist es, auf Fachpersonal (seelsorgerlich-therapeutische oder psychologische Fachleute) zurückzugreifen und geschlechterspezifische Eigenheiten zu beachten. Ganz anders verhält es sich mit der nicht zu unterschätzenden Anzahl an Abenteurern, die aus Perspektivlosigkeit die Heimat verlassen haben. Insofern sie zugänglich sind, ist die Diakonie bei ihnen auf die Spracharbeit zur Eingliederung auf den Arbeitsmarkt begrenzt.

4.2 Einzelfallüberlegungen

4.2.1 Identität(en) - In der Diaspora

Ein Ansatzpunkt für missionarisches Handeln ist die Fragestellung der *Identität*, insbesondere weil die eigenen Festlegungen von Identitäten durch die biblische Botschaft hinterfragt werden können. Die diesbezüglichen Fragen drehen sich um die Verortung von Identität(en): Wie identifizieren sich die Migranten selbst? Welche Identität(en) werden ihnen von außerhalb gegeben? Hierbei spielt das Begegnungsfeld der ursprüngliche(n) „Heimat(en)“ sowie der neuen „Heimat“ eine wichtige Rolle. Viele Erfahrungsberichte der zweiten und dritten Generation von Migranten weisen auf dieses Spannungsfeld. Dies gilt besonders, wenn sie in einem neuen Heimat-Staat aufgewachsen und dortige Staatsbürger sind und sich auch als solche empfinden, sie aber immer noch auf ihr vermeintliches Herkunftsland, ihre Hautfarbe, ihr Kraushaar oder auf ihre Eltern angesprochen werden und so als „Fremde“ und „Ausländer“ klassifiziert werden.²¹

²⁰ Hierunter fallen neben anderem schwerpunktmäßig Sprachunterricht, Versorgung von Behinderten (Pflegehinweise, Umgangsformen), Behandlung von Drogensucht, Geschlechterfragen, Fragen zur Inzucht sowie die Aufklärung zur Verhütung und zur Abtreibung.

²¹ Boz, Tuba & Bouma, Gary 2012. Identity construction: A comparison between Turkish Muslims in Australia and Germany. *Epiphany* 5/1, 95-112. Also Online: <http://epiphany.ius.edu.ba/>

Eine nationale Identität ermöglicht es, sich im dortigen Kontext politischer und sozialer Möglichkeiten zu bewegen. Dazu gehören Bürgerrechte und -pflichten. Ihnen sind die allgemeinen Menschenrechte übergeordnet (z. B. UN Menschenrechtscharta).²² Die Bürgerrechte eines Staates sind nur in Teilen für Diasporasituationen anders gestaltet, ansonsten gelten die Strafvorschriften und der Maßregelvollzug für alle. Besondere spezifische Verpflichtungen, wie z. B. der Spracherwerb zur Teilnahme am Arbeitsmarkt oder die zeitliche und räumliche Begrenzung des Aufenthaltsrechts und weitere spezifische Rechte, wie z. B. die Dauer des Aufenthaltes zur Erlangung von Sozialleistungen, treffen nur auf Migranten und damit die Diaspora zu.²³ Die Zugehörigkeit zu

Die Identitätsfrage hat mit konkreten Grundbedürfnissen zu tun.

einer nationalen Identität stellt die Grundlage für Reisen ins Ausland und für bürokratische Aktivitäten (Wohnsitzanmeldung, Kontoeröffnung, Fahrzeugzulassung) dar.

Die Identitäts- und damit die Zugehörigkeitsfrage sind für die christliche Evangelisation eine Herausforderung. So wird aus theologischen Gründen die nationale Identität oft als unwichtig betrachtet und um eine geistliche und globale Perspektive erweitert. Die Teilhabe an der globalen-zeitlosen Kirche wird aus einer geistlichen Dimension heraus als die eigentliche postuliert. Grundsätzlich bietet diese

Idee die Möglichkeit zur Überwindung nationaler Begrenzungen im Rahmen der Weltkirche. Jedoch ist darauf hinzuweisen, dass nationale Gesichtspunkte von je her auch in der Bibel eine Rolle spielten. Sie werden als gegebene Realitäten vorausgesetzt, ja bewusst erwähnt. So ist die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk von Bedeutung wie die Apostel, Jesus Christus und die alttestamentlichen Erzväter und Propheten es in Abgrenzung zu den Philistern, Kanaanitern, Ägyptern, Assyriern, Babyloniern, Griechen und Römern beweisen. Aber auch die Zugehörigkeit zu nicht-jüdischen politisch-nationalen Größen wird aufgezeigt wie zu den Samaritern oder der Dekapolis.²⁴ Der Apostel Paulus hat sowohl von seinem Recht als jüdischer Bürger unter dem Namen Saulus Gebrauch gemacht (Apg. 9:14 i. V. m. 8:1, 3 und 9:1) als auch von seinem römischen Bürgerrecht (Apg. 22:27). Die sprachliche und kulturelle Identität eines Menschen gibt Einblick auf seine Vorstellungen von der Welt (Weltbild) sowie auf seine frühere Umwelt. Sprache spiegelt beides wider. Kennt man solche sprachlich-kognitiven und anthropologischen Zusammenhänge, dann ist es auch einfacher, sich inhaltlich dem Gegenüber zu nähern. Darum ist es wichtig, sich bewusst zu machen, dass die Identitätsfrage mit ganz konkreten Grundbedürfnissen nach Arbeit, einem

index.php/epiphany/article/download/45/46 [PDF-Datei] [Stand 2016-05-10].

22 <http://www.menschenrechtserklaerung.de> [Stand 2016-05-24].

23 So sind aufenthaltsrechtliche Verstöße nur durch Nicht-Deutsche möglich.

24 Ein wichtiges Moment in dieser Diskussion spielt die Entscheidung, welche nach dem Treffen der Ältesten und Apostel in Jerusalem getroffen wurde (Apg. 15:23-29, Gal 2:10-21). Die Spannung zwischen jüdisch-alttestamentlichen Gesetz und neutestamentlichen Glauben, sowie zwischen der jüdischen Volkszugehörigkeit und den nicht-jüdischen Völkern wird hier deutlich. „Heiden“, „Römer“, „jüdische Bürger“ und in Apg. 2:9-11 auch alle großen damals bekannten Ethnien werden im Neuen Testament erwähnt.

Ursprung (erste „Heimat“) und Teilhabe an der Zukunftsgestaltung zu tun hat.

Die Motivation der Migration beruht auf wirtschaftlichen, politischen oder persönlichen Gründen und bewirkt die Abwendung von der Heimat.²⁵ Aus diesem Grund ist es wichtig, die dortige Situation und auch die möglichen Beweggründe einer Migration zu kennen. Dazu kann man sich allgemeinerer Quellen bedienen und muss nicht unbedingt die Betroffenen fragen. Denn in den meisten Fällen streuen Fragen über die Migrationsgründe nur Misstrauen und hemmen das Verhältnis. Dies gilt im Übrigen auch für persönliche Fragen über sichtbare körperliche Behinderungen oder seelische Traumata (Krieg, Kriminalität, Unglücke). Befragen zu Letzterem ist aus humanrechtlichen Gründen auch nicht erlaubt, wird jedoch schnell strafrechtlich relevant, falls solches Wissen veröffentlicht würde oder Zwang nachweisbar wäre. Es ist hier also Vorsicht geboten. Für ethnographische Studien ist daher das Einverständnis zur Aufnahme, Niederschrift und Bearbeitung der Daten nötig. Im Falle langwieriger Forschung ist gegebenenfalls die Erlaubnis zu wiederholen.

Die „Identität“ in der Diaspora betrifft sowohl die Vergangenheit (was man war) als auch die Zukunft (was man werden will), also die erste „Heimat“ und die Zukunftsgestaltung. Ständig sind Migranten unbewusst mit diesem Dilemma konfrontiert. Durch die Kinder, politische Veränderungen in dem Aufenthaltsland und den Herkunftsländern sowie die eigenen Kompetenzen (berufliche Erfolge oder Versagen, soziale

Abhängigkeiten) besteht ständig neu die Frage, mit welcher Kultur und welchem Staatsgebilde man sich mehr identifiziert. Schon seit je her gab es wirtschaftliche wie auch politische Migrationsbewegungen, nur war aus politischen oder finanziellen Gründen in den wenigsten Fällen eine so enge Verknüpfung zum Herkunftsland wie heute möglich. Visaregelungen, günstige und umfangreiche Mobilitätsangebote (Flug, Auto, Bus, Zug) und zuletzt globale Abkommen im Bankwesen ermöglichen enge Beziehungen. Heute sind finanzielle Verknüpfungen möglich. Miethäuser, Grundbesitz und Firmen in den Herkunftsländern bilden die Regel (so meine eigene Beobachtungen unter türkischstämmigen Migranten). Diese Entwicklungen machen es noch schwerer, sich für eine Identität zu entscheiden, und sind der Grund für unterschiedliche von außen zugewiesene und selbst empfundene Identitäten zuständig. Migranten, die aus religiösen oder politischen Gründen verfolgt wurden, haben sich in langer Arbeit im Aufenthaltsland eine Zukunft geschaffen. Ab einer gewissen finanziellen Absicherung treten jedoch die Gesetze der soziokulturellen Verpflichtungen gegenüber den im Heimatland Verbliebenen in Kraft. Dies führt zu einer wirtschaftlichen Rückbindung. Bereitstellung von Wohnraum, Rückkauf von ehemaligem Besitz und damit einhergehende Präsenz im ehemaligen Heimatland führen zu neuen Spannungen und Herausforderungen.

Die hier aufgezeigten Entwicklungen deuten die tiefe Verbundenheit mit der Herkunftskultur als erste „Heimat“ an. Die missiologische Planung muss die Annäherung und diese Identitätszuweisungen „sowohl hier als auch dort“ verstehen und beachten. Menschen in der Diaspora können und wollen meist bewusst mit diesen unterschiedlichen Identitäten

... bewusst mit unterschiedlichen Identitäten leben.

25 Die hier genannte Reihenfolge folgt den beobachteten Gründen für die globale Migration, kann aber im Einzelfall für ein Land oder eine Situation durchaus anders sein. Eine letztendlich Festlegung ist nicht möglich, da die Motivationen und Gründe für Migration überlappen.

titäten leben. Sie gehen damit nicht hausieren, da es auch Spannungsfelder zur Umgebungskultur oder auch zur Herkunftskultur geben kann. Nur selten geschieht es, dass gar keine Identität als „Heimat“ kategorisiert wird, doch kann das Geflecht für Außenstehende undurchsichtig sein. Die von den Migranten selbst empfundene Identität stellt die Ausgangsbasis für die Begegnung dar, auch wenn sie überbetont und idealisiert wird. Dies kann zu befremdlichen Absonderungen führen, wie die Betonung, sich nicht durch den Umgang mit „westlichen“, fremdreligiösen Menschen „beschmutzen“ zu wollen (Purifikations-Phänomen). Trotzdem sind auch solche Einstellungen Ausgangsbasis für evangelistische und diakonische christliche Ansätze.

4.2.2 Anknüpfungspunkte an den christlichen Glaube – Diaspora und Kirche

Die genannten Grundbedürfnisse nach a) Anerkennung durch Arbeit bzw. Sozialem Engagement, b) die Rückbesinnung auf einen sprachlichen und kulturellen Rahmen als „Heimat“ und c) einer gesunden Lebens-Neugierde, um die (eigene und gesellschaftliche) Zukunft zu gestalten bilden hervorragende Ansatzpunkte, da sie in der biblischen Botschaft elementar behandelt und aus kirchlicher Perspektive kontextualisiert werden.

Verschiedene Identitäten bringen viele Lebenserfahrungen mit sich. Diese sind nicht nur positiv im Sinne einer Horizonterweiterung, sondern können auch negativen Ursprungs sein und von Gewalt und Zerstörung her rühren. Die globale Zunahme religiöser Bewegungen während des 20. Jahrhunderts rührt unter anderem von den Menschheitserfahrungen der beiden Weltkriege, dem ra-

santen Wirtschaftsaufschwung und der damit einhergehenden wirtschaftlichen Schere zwischen den Industrienationen und der Zweidrittelwelt her. Zunehmende Umweltkatastrophen, Klimaveränderungen und das expansive Bevölkerungswachstum tragen dazu bei, dass Religionen wichtige identitäts- und gesellschaftsbildende sowie –bindende Faktoren darstellen.

Wo sich Mikrokulturen abzeichnen, die sich aus sprachlichen, gesellschaftlich-kulturellen oder anderen Gründen als Ansprechpartner für christliche Bemühungen herauskristallisieren, da zeichnet sich immer auch ein Profil ab, wie sich diese zu einem christlichen Engagement stellen. Die Bandbreite geht von Ablehnung oder Gleichgültigkeit bis zur Akzeptanz und Offenheit gegenüber neuen Ideen (gesunde Neugier). Unabhängig von dieser Einstellung sind materielle Bedürfnisse wie Existenzabsicherung, Lebensversorgung und Teilhabe am öffentlichen Leben vorhanden, die befriedigt werden wollen (Anerkennung durch Arbeit / soziales Engagement). Letzteres Bedürfnis ist leider aufgrund der Biographie von Jesus Christus wie sie überliefert ist nur hintergründig für die Kirche von Belang. Die Selbstversorgung als Zimmermann bis zu seinem öffentlichen Auftreten mit ca. 30 Jahren wird nur mittelbar deutlich. Die Tatsache, dass es keine Anklagen aus dieser Zeit gibt weist darauf hin, dass die Arbeit zuverlässig gehandhabt wurde (Mk 6:3). Abzuleiten wäre die soziale Anerkennung und innere Befriedigung die Jesus von Nazareth dadurch erfuhr. Nichtsdestotrotz hat sich die Kenosis (Entäußerung) der Gottheit dadurch inkarnatorisch manifestiert, dass Jesus ein Handwerk ausübte und sich und

... auch die „erste Heimat“ der Migranten im Blick haben.

seine Nachfolger erst ab seinem öffentlichem Wirken von der Versorgung durch Jünger(innen) abhängig machte (Mk 3:20; 7:24; Lk 5:29; Speisewunder etc.).

Die Gemeinde kann durch Netzwerke und Verbindungen zu sozialen und öffentlichen Trägern (Krankenhäuser, Verwaltungen, Dienstversorger etc.) Verbindungen herstellen, die es ermöglichen auch diakonische Attribute in das Gemeindeleben aufzunehmen (Grundbedürfnis a). In der Verknüpfung von diakonischem Engagement mit gemeindebaulichen Elementen werden die Migranten nicht nur zur eigenen sozialen und finanziellen Versorgung angeregt, sondern sie erfahren auch mehr über gemeindlich-kirchliches Leben. Die Konfrontation mit christlicher Lehre, Lebensweise und gemeindlichem Leben stellt meist auch eine interreligiöse Erfahrung dar. Dies stellt eine Herausforderung für die Kirche und Gemeinde dar, da apologetische Elemente zur Reflexion der eigenen Position zwingen. In diesem Bereich ist die interkulturelle Begegnung und interkulturelle Kommunikation besonders zu beachten. Dies bedeutet auch, die „erste Heimat“ der Migranten im Blick zu haben (Grundbedürfnis b). Dortige christliche Aktivitäten (ansässige Kirchen, christliche Präsenz durch Entwicklungshilfe etc.), die gesprochenen Sprachen, die nationale und ethnische Geschichte sowie Führungspersönlichkeiten und soziale Strukturen sind von Bedeutung. Weltweit finden sich mehrheitlich Stammes- oder nach Blutslinie aufgeteilte soziale Strukturen, denen einzelne Führungseliten (Stamm oder Heroenfamilie²⁶) vorste-

hen. Diese Eliten bilden die Mediatoren zur Umgebung, sie sind Sprachrohr und Filter für gesamtgesellschaftliche Forderungen und Entwicklungen. Die europäische Tradition sogenannter Städtepartnerschaften ist ein Vorbild für Kirchen und Gemeinden sich zu vernetzen. Internationale Partnerkirchen oder Partnerschaften zu sozialen Einrichtungen wie ten den Blick und bieten ein Betätigungsfeld für Migranten, junge Leute und auch Rentner. Die eigene und gesellschaftliche Zukunft zu gestalten und dabei die gesunde menschliche Neugier zu befriedigen ist im Rahmen der Kirche durch diakonisch-politisches Engagement möglich (Grundbedürfnis c). Die lokale Vernetzung mit den verschiedensten Institutionen (Ausländerbeiräte, Inklusionseinrichtungen, Stadtteilverantwortliche) bildet das Fundament solcher Aktivitäten. Nachdem Deutschkenntnisse vorhanden sind, stehen Migranten solche Vernetzungen zur Verfügung, oder sie können sich aktiv dafür einsetzen. Diese Win-Win-Situation dient der christlichen Gemeinde und Kirche genauso wie den Akteuren.

4.2.3 Kreative Einbindung in diakonische Strukturen

Es wäre nun unverantwortlich zu sagen, dass die Diaspora ein leichtes Feld für christliches Engagement wäre. Sprachliche und kulturelle Hürden gilt es zu überwinden. Diesem Hindernis steht die

Dörfer, Sekten) führen. Die Arbeitsteilung sozialer Konstrukte ist seit alters her bekannt (z. B. Volk Israel Num 11:16-17). Insbesondere militärische, medizinische und verwaltungstechnische Einheiten sind zu erkennen (Schamanen, Priester, Ärzte, Dorfvorsteher, Kommandeure). Siehe Z. B. mit Bezug auf syrisch-türkisch-armenische Yeziden in Kreyenbroek, Ph. & Rashow, Kh. J. 2005. *God and Sheikh Adi are perfect: Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*. Wiesbaden: Harrasowitz, Einleitung. Siehe auch oben: Maisel, Sebastian 2014.

26 Sogenannte „Scheichs“, „Paschas“, „Häuptlinge“ oder „Heilige“ können durch Vererbung, aber auch durch besondere Verdienste (Kampfführung, Wundertaten, Weisheit) ihre Stellung erlangen. Ihnen stehen religiöse, politische und wirtschaftliche Helfer zur Seite, die kleinere soziale oder lokale Einheiten (Großfamilien,

eigene Erfahrung und Überlegenheit im eigenen sozio-kulturellen Kontext gegenüber. Eine Grenz-Überschreitung bietet der Gemeinde und Kirche die Möglichkeit, an Zahl und Erkenntnis zu wachsen. Wie auch immer, es bleibt abzuwägen welche Angebote der Gemeinde den Migranten dienen und welche nötig wären, um die genannten Grundbedürfnisse abzudecken. Im Hinblick auf das Bedürfnis nach Anerkennung durch Arbeit und soziales Engagement (Grundbedürfnis a) sind die Ansätze der „Transformation“ erfolgversprechend. Stadtteilarbeit und soziale Einrichtungen (z. B. Second Hand Kleiderläden, Kinderkrippen, christliche Shops / Kaffees) bieten Anlaufstellen, aber auch potentielle Arbeitsplätze. Die Vernetzung mit solchen Einrichtungen und die Hinzuziehungen öffentlicher Einrichtungen (z. B. Bundesagentur für Arbeit, Sozialamt / Amt für Integration) ist ein weiteres Standbein. Dem Grundbedürfnis, sich auf den eigenen Ursprung zurückzubeziehen (Grundbedürfnis b) kann begegnet werden, indem Informationen über die Sprache und Kultur eingeholt werden und so Anknüpfungspunkte hergestellt werden. Kontakte in die Heimat durch die Kirche oder Gemeinde wäre ein nächster Schritt. Partnerschaften mit Schulen, Führungspersönlichkeiten und –eliten können auf lange Sicht zum Austausch von Erfahrungen, Besuchskontakten und anderem führen.

Eine
Grenzüber-
schreitung
bietet die
Möglichkeit,
an Zahl und
Erkenntnis
zu wachsen.

Die Gestaltung der Zukunft ist sowohl eine geistliche als auch soziale Herausforderung für die Kirche (Grundbedürfnis c). Theologisch ist dabei die Besinnung auf eine Entrückung, bzw. baldige Erlösung der Gläubigen (1 Thess 4:17) eine kontraproduktive Eschato-

logie, der die gemeindliche Vorbereitung und Zukunftsgestaltung der Gemeinden durch die Apostel diametral entgegensteht. Die neutestamentlichen Gemeinden wurden auf lange Sicht auf die Konfrontation mit Andersdenkenden vorbereitet und es wurden die dafür nötigen Strukturen sowie theologisch-missiologischen Grundsteine gelegt. Hierzu gehören die geistliche Zurüstung (Eph 6:11-20), die Hinweise auf die zukünftigen Dinge und die Bewährung im Glauben (Offbg; Hebr 11:1-11; etc.) und zuletzt die Zusage, dass erst die Wiedererscheinung des Christus das neue Zeitalter einleitet (Apg 1:10-11). Homiletisch muss die Verkündigung und Evangelisation die gestalterische Kraft der Kirche im Blick haben. Soziale Projekte sind auf die Gestaltung der Umwelt, der gesellschaftlichen Strukturen und die Einbindung unterschiedlicher Kulturen, Minderheiten und Randgruppen aufzubauen. Dabei sind vor allem marginalisierte Gruppen, wie Menschen mit Beeinträchtigungen, Menschen unterschiedlicher Herkunft oder auch anderer sexueller Ausrichtung einzubeziehen. Es ist durchaus sinnvoll, solche Projekte außerhalb des eigenen Rahmens durchzuführen, da dies den Angesprochenen mehr Bewegungsspielraum lässt. Bauliche Hindernisse sollten allerdings kein Hindernis zur Beteiligung darstellen, wie dies oft für Menschen mit Mobilitätseinschränkung der Fall ist. Migranten mit solchen Einschränkungen hätten bei solchen Hindernissen eine doppelte Hürde zu bewältigen.

Zusammenfassung

In diesem Artikel wurden die Ursachen und Auswirkungen von Migration im Hinblick auf die Diaspora beleuchtet. Diaspora als komplexe soziale Erscheinung, ist nach *freiwilliger* und *zwangs-*

läufiger wie auch *zeitlich* einzugrenzender Migration zu unterscheiden. Dabei lassen sich äußere Zuweisungen wie auch innere Empfindungen über Diasporasituationen nicht gegeneinander ausspielen. Wo und wie sich ein Migrant oder eine Gruppe definiert, bleibt zuletzt den Akteuren selbst überlassen. Dennoch sind typische Kennzeichen, Wahrnehmungen, Herausforderungen und Vorzüge erkennbar, die man nutzen kann, um eine Diaspora von außen einschätzen zu können. Diese Studie bezieht sich somit auf Migranten in der Diaspora. Für den missiologischen Ertrag konnte die Perspektive auf drei Grundbedürfnisse verengt werden: a) das Bedürfnis nach Anerkennung durch Arbeit bzw. soziales Engagement, b) das Bedürfnis, sich auf einen sprachlichen und kulturellen Rahmen als „Heimat“ zu besinnen, und c) das Bedürfnis, einer gesunden Lebens-Neugierde nachzukommen, um die (eigene und gesellschaftliche) Zukunft zu gestalten. Im Hinblick auf die Frage nach der „Identität“ bzw. den „Identitäten“, die

Wie sich eine Gruppe definiert, bleibt zuletzt den Akteuren selbst überlassen.

durch eine Diasporasituation generiert werden, wurden die Herausforderungen, aber auch die Erfahrungszugewinne für Kirchen und Gemeinden beleuchtet. Kreative Ansätze zur diakonischen Einbindung von Menschen, die in einer Diasporasituation leben, helfen, diesen Identitäten gerecht zu werden, gleichzeitig aber auch die Bedürfnisse anzugehen. Die Stadtteilarbeit und enge Vernetzung mit lokalen Organisation und Institutionen ist hilfreich um Beschäftigungs- und Engagementoptionen zu eröffnen (Bedürfnis a). Diese diakonische Linie wird durch die persönliche Zuwendung im Hinblick auf die „erste Heimat“, Sprache und Kultur unterstützt. Dabei spielen Kontakte zu den sozialen Führungseliten dort eine Rolle (Bedürfnis b.). Die Zukunftsplanung wird durch die Einbindung in die gemeindliche Struktur und die verknüpften Gremien ermöglicht. Selbstständige Aufgaben für die Menschen aus der Diaspora bilden den Höhepunkt christlicher Aktion. Die Sprache und Kultur der „neuen Heimat“ ist immer als Fundament für jegliches Miteinander zu verstehen.

12. Forum Bibelübersetzung – Fachtagung, 26.-27. Mai 2016, Fjellhaug Hochschule Oslo

200-jähriges Jubiläum der Norwegischen Bibelgesellschaft

Seit 1816 ist die Norwegische Bibelgesellschaft für die norwegischen Bibelübersetzungen tätig. Anlässlich ihres 200-jährigen Jubiläums wurde das „Forum Bibelübersetzung – Fachtagung“ dieses Jahr gemeinsam mit der Norwegischen Bibelgesellschaft in Oslo an der Fjellhaug Hochschule veranstaltet.

Das Forum Bibelübersetzung versammelt Experten aus der Missiologie, Theologie, Anthropologie, Linguistik sowie den Übersetzungs-, Kommunikations- und Sozialwissenschaften und ist eine Kooperation der Deutschen Bibelgesellschaft (Dr. Rösler; Dr. Jahr), des Forum Wiedenest (Prof. Dr. Stenschke) und Wycliff Deutschland (Dr. Werner). Seit diesem Jahr ist die Norwegische Bibelgesellschaft (Prof. Johnstad) hinzugekommen. Die organisatorische Leitung obliegt Dr. Eberhard Werner.

Dieses Jahr nahmen ca. 30 Personen am Forum teil. Der Fokus lag auf der theologischen Arbeit der norwegischen Kollegen rund um die Bibelübersetzung. An die Grußadressen von der Schwedischen Bibelgesellschaft, dem Forum Wiedenest und Wycliff Deutschland schlossen sich verschiedene Fachvorträge an. Prof. Johnstad (Hochschule Bergen) sprach über Exklusion und Vergleiche als bibelübersetzungstechnische Probleme. Prof. Dr. Stenschke gab Ein- und Ausblicke hinsichtlich des Übersetzens und Publizierens der Bibel im 21. Jahrhundert. Dr. Eidsvåg sprach über den Gebrauch von *kyrios* in der Septuaginta-Sammlung. Dr. Hans-Olav Mørk führte in die Diskussion um *rebekah* und die Septuaginta-Version von Jes. 7:14 ein (Jungfrau vs. junge Frau). Zwei Workshops bildeten das Abendprogramm. Dr. Andvik (Universität Bergen) sprach zu den Dimensionen von „meaning“ (Bedeutung) in der Bibelübersetzung. Dr. Werner (Wycliff Deutschland) diskutierte Theorien und Modelle der Bibelübersetzung. Nach einer Andacht am Freitagmorgen (Dr. Sverre Bøe, Fjellhaug) führte Dr. Mikael Winnige in die Übersetzung wichtiger Begriffe wie „Geist“, „Glaube“ und „die letzten Tage“ ein. Mathias Nell (M.Th.cand) referierte über den militärischen Sprachgebrauch im Neuen Testament (insbesondere die Metapher „weil wir nun im Geist leben, lasst uns in den Kampf ziehen“) als spezielle Herausforderung in der Bibelübersetzung. Den Abschluss bildete das Referat des Gräzisten Jan Songstad (Universitätskolleg Bergen) über die Übersetzung eines biblischen Textes als selbstwirkendes verbales Werk. Es ist geplant einen Jubiläumsband zur Tagung zu veröffentlichen.

Die nächste Fachtagung 13. Forum Bibelübersetzung findet von Dienstag, 09. Mai bis Mittwoch, 10. Mai 2017 in Burbach-Holzhausen bei Wycliff Deutschland im Center Karimu statt.

Eberhard Werner (eberhard_werner@sil.org)

Rezensionen

Helmuth Egelkraut, *Die Liebenzeller Mission und der Nationalsozialismus: Eine Studie zu ausgewählten Bereichen, Personen und Positionen – Mit einer Stellungnahme des Komitees der Liebenzeller Mission. Reihe: Interkulturalität & Religion / Intercultural & Religious Studies. Liebenzeller Impulse zu Mission, Kultur und Religion, Bd. 3. Berlin: LIT Verlag, 2015. 532 Seiten. 39,90 Euro*

Der Autor ist ehemaliger Missionar der Liebenzeller Mission (LM), *Distinguished Professor Emeritus of Biblical Theology and Missions* (Columbia International University/ USA) und Dozent der AWM Korntal. Das Buch entstand aus dem Anliegen der LM, die eigene Werksgegeschichte während des NS-Regimes aufzuarbeiten und die Forschungsergebnisse der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Ein Geleitwort des LM-Direktors, Egelkrauts Vorwort und sein erstes Kapitel legen zunächst die Hintergründe und Ziele der Studie dar, ebenso die Quellenlage, den Forschungsstand und die daraus resultierende Arbeitsmethodik.

In Kapitel 2 wird die damalige Werkszeitschrift *Chinas Millionen* ausgewertet, die einerseits als Brücke zwischen Missionsleitung und den Gemeinden, andererseits als offizielles Medium der LM im In- und Ausland fungierte. Teilweise lässt sich darin der sozialpolitische Wandel in Deutschland ablesen, zugleich nennt Egelkraut Hintergrundinformationen und Protokollauszüge, die das Ringen um die Ausrichtung der Zeitschrift bis zu ihrer erzwungenen Einstellung 1941 verdeutlichen. Danach wird in Kapitel 3 das Verhältnis deutscher Missionare in China zur NSDAP nachgezeichnet. Anhand einer Literaturschau und eines Briefwechsels leitender Mitarbeiter weist Egelkraut nach, dass der Arm des Nationalsozialismus bis

nach China reichte und einige Missionare auch Parteimitglieder waren. In Kapitel 4 wird der Werdegang der Liebenzeller Schwesternschaft untersucht, d.h. ihre Entstehung und vielfältige Arbeit im Pflege- und Gemeinschaftsdienst, ihre Eingliederung in die Diakoniegemeinschaft und ihre Dienstverpflichtung während der Kriegsjahre.

Die Kapitel 5–9 beschäftigen sich mit fünf Schlüsselpersonen der LM, u.a. mit dem Werksgründer Pfarrer Heinrich Coerper und seinem Nachfolger Pfarrer Ernst Buddeberg. Deutlich wird, dass bei den meisten leitenden Mitarbeitern eine patriotisch-deutschnationale und anti-judaistische Einstellung verbreitet war. Viele ließen sich von der Person Hitlers und dessen „Erfolgen“ täuschen, obwohl sie der NSDAP und den sogenannten Deutschen Christen teils kritisch gegenüberstanden.

Danach beleuchtet Egelkraut in Kapitel 10 die Wiedereröffnung der LM nach dem Krieg, die Wiederaufnahme der internationalen Kontakte und den Umgang mit der Vergangenheit im Rahmen des Deutschen Evangelischen Missionstages. Bis auf wenige Ausnahmen taten sich die Verantwortlichen mit einem konkreten Schuldeingeständnis schwer; man tendierte zu allgemein gehaltenen Erklärungen oder tabuisierte das Thema. Schließlich wertet Egelkraut in Kapitel 11 die Leistung bzw. Bedeutung Coerpers und Buddebergs aus, bevor er ein umfangreiches Schlussfazit zieht. Während Kapitel 12 eine offizielle Stellungnahme der LM enthält, bietet Kapitel 13 als Anhang vielsagende Tagebuchauszüge damaliger LM-Mitarbeiter. Ein Verzeichnis der verwendeten Literatur und digitalen Quellen, der Grafiken, Tabellen und Archive rundet das Buch ab. Trotz der Komplexität des Themas und der Quellenlage legt der Autor eine Studie vor, die umfassend

informiert, gut lesbar ist und nachdenklich stimmt. Die Auswertung des gesammelten Archivmaterials gleicht einer Detektivarbeit, seine Auswahl und Anordnung erscheint trotz Mehrfachnennungen stets nachvollziehbar. Zudem nutzt Egelkraut ausführlich Sekundärliteratur aus diversen Fachgebieten, um die Quellen entsprechend einordnen zu können (insgesamt sind rund 1200 Fußnoten angeführt). Somit entsteht ein umfassendes Bild der Liebenzeller Werksgeschichte, wobei der Autor ernüchternde Fakten benennt und gleichzeitig Ambiguitäten stehen lässt, wo eine letzte Beurteilung nicht möglich ist.

Bei den digitalen Quellen wird mancher Leser den häufigen Gebrauch von Wikipedia-Artikeln als negativ empfinden. Ist die theologische Auswertung eine Stärke des Titels, so ist die dezidierte, theologische Einordnung von Strömungen und Personen teilweise knapp gehalten, d.h. Vorkenntnisse zu den unterschiedlichen Strömungen universitärer Theologie, zum Pietismus, zur Bekennenden Kirche und den Deutschen Christen sind mitunter vorausgesetzt.

Insgesamt ist das Buch für jeden relevant, der mit Blick auf die Zukunft aus der Vergangenheit lernen möchte, wie Egelkraut selbst betont: „Daher gilt es, hellwach zu sein, wo Glaube, Theologie, Kirche oder Mission bei politischen und ideologischen Heilslehren Anleihen aufnehmen oder sich ihnen anschließen oder gleichschalten oder vorgeben, auf diese Weise Heil und Wohl der Welt herbeizuführen (...).“ (S. 482)

Letztlich bietet der Titel nicht nur eine lesenswerte und umsichtige Untersuchung der damaligen Geschehnisse, sondern auch einen maßgeblichen Forschungsbeitrag zur neueren deutschen Missionsgeschichte, der zu Recht mit

dem George W. Peters-Preis 2016 ausgezeichnet wurde.

Daniel Vullriede, M.A., Missionar in Italien (Forum Wiedenest e.V.)

David W. Shenk, Christen begegnen Muslimen. Wege zu echter Freundschaft, Schwarzenfeld: Neufeld-Verlag, 3. Auflage, 2016. 217 Seiten. 14, 90 Euro

In seinem 2014 in den USA und 2015 (1. Auflage) im deutschen Neufeld-Verlag erschienenen Buch „Christen begegnen Muslimen. Wege zur echten Freundschaft“ konzentriert sich der mennonitische Theologe David W. Shenk auf die Frage, wie Freundschaften zwischen Christen und Muslimen gelingen können. Auch wenn der Titel und das Titelbild zunächst erwarten lassen, dass das Buch ausschließlich Freundschaften auf persönlicher Ebene behandelt, wird schnell deutlich, dass Shenk auch die korporative Ebene im Blick hat, sei es auf institutioneller oder nationaler Ebene. Wie der englische Originaltitel (*Christian. Muslim. Friend - Twelve Paths to Real Relationship*) deutlich macht, zeigt Shenk zwölf Wege oder Prinzipien auf, die aus seiner Sicht eine entscheidende Rolle dabei spielen, dass christlich-muslimische Freundschaften gelingen können. In einem kurzen Vorwort (9-11) stellt Shenk die oben skizzierte Zielvorgabe des Buches vor, benennt „westliche Christen“ als die Adressaten und ordnet das vorliegende Buch in seine bisherigen Veröffentlichungen in der amerikanischen Buchreihe „Christen begegnen Muslimen“ (mennomedia.org) ein, darunter das auch im deutschsprachigen Raum bekannte Buch „Woran ich glaube. Ein Muslim und ein Christ im Gespräch“ (Neufeld-Verlag). In den drei bisher erschienenen Büchern waren die Schwerpunkte „Dialog“, „Zeugnis“ und „Friedenstiften“. In dem vorliegenden Buch

liegt der Fokus auf dem Thema „Freundschaft“. An das Vorwort schließt sich eine ausführlichere Einführung (13-28) an, die vor allem narrativ-autobiographisch die Relevanz der Thematik aufzeigt. Als einen roten Faden des Buches benennt Shenk hier das Aufsuchen von „Menschen des Friedens“ innerhalb der abrahamitischen Religionen, die zum Wohl unserer pluralistischen Welt beitragen können (16). Ein bemerkenswerter Aspekt der Einführung ist die Beschreibung vom „Schmerz des Dialogs“ (20), welcher durch zwei Kreise veranschaulicht wird, die sich zwar überlappen, deren Zentren aber unterschiedlich sind: Der Koran bei den Muslimen und Christus bei den Christen.

Anschließend widmet sich Shenk auf den Seiten 29-208 in je einem Kapitel einem der zwölf Wege (integer leben, sich seiner Identität bewusst sein, Respekt erweisen, Vertrauen aufbauen, Gespräche über die verschiedenen Glaubensgrundlagen, Gastfreundschaft leben, Fragen beantworten, Zerrbilder korrigieren, Die Wahl bedenken: Die Hidschra. Das Kreuz, Frieden suchen und leben, mit Menschen des Friedens zusammenarbeiten, Christus empfehlen). Die ersten vier Wege können grob unter die Kategorie „respektvolles Verhalten“ gefasst werden und beschreiben ein erstes freundschaftliches Annähern, die folgenden vier unter die Kategorie „inhaltliche Auseinandersetzung“ und beschreiben eine tiefere Auseinandersetzung (wobei das Kapitel über Gastfreundschaft nicht inhaltlicher Art ist, aber für den tieferen Austausch unumgänglich) und schließlich behandeln die letzten vier Kapitel Themen der Kategorie „Frieden stiften im Sinne Jesu“.

Die ersten „vier Wege“ behandeln vor allem ethische Fragen und betonen dabei Achtung, authentisches Leben und Gesten, die Vertrauen aufbauen. Shenk berichtet von Erlebnissen mit Behörden während seines Aufenthalts in Somalia

oder von Diskussionen mit einem philippinischen Sultan. Unter anderem geht er in diesen Kapiteln auf eine gängige Praxis in der Mission aus, wo das „Zeltmachersein“ zu einer nicht integren Form von Versteckspiel wird (40f; 47ff). Er ist der Meinung, dass dies oft in Konflikt mit der christlichen Identität steht.

In den nächsten „vier Wegen“ geht Shenk näher auf den Dialog zwischen Muslimen und Christen ein, insbesondere auf dessen Inhalt. Hilfreich ist hier Shenks Einschätzung, dass sich auf beiden Seiten *Zerrbilder* gebildet haben, welche Schritt für Schritt durch respektvolle Begegnungen korrigiert werden sollten. Gerade in diesen vier Kapiteln packt Shenk einige heiße Eisen des christlich-muslimischen Dialogs an (Autorität der Bibel, Gottessohnschaft Jesu, Dreieinigkeit, Kreuzestod). Das Prinzip eines *zeugnishaften Dialogs*, welches er bereits in dem erwähnten Buch „Woran ich glaube“ anschaulich dargestellt hat, kommt hier zum Tragen: Man sucht im Dialog unbedingt danach, einander zu verstehen, steht aber trotzdem zeugnishaft zur eigenen Position.

Besonders in den letzten vier Kapiteln (aber auch vorher), tritt Shenks menonitische Perspektive zu Tage, betont er doch sehr die Thematik des Friedens. Deutlich formuliert er den christlichen Weg des Kreuzes als einen Unterschied zur muslimischen Hidschra. Dennoch verweist er auf die Chance, „Menschen des Friedens“ unter Muslimen zu begegnen und erstaunt dabei den Leser durch Berichte wie etwa über einen indonesischen Hisbollah-Fürsten. Das *Friedenstiften* ist für Shenk ein Herzensanliegen. Wahrer Frieden lässt sich laut Shenk jedoch nur durch den Friedensfürst Jesus finden und in dessen Nachfolge verwirklichen.

Ein kurzer Anhang rundet das Buch ab mit einer beispielhaften ethischen Ver-

pflichtung für den christlich-muslimischen Dialog und Listen mit Koranstellen, die im Bezug zu Jesus und der Bibel stehen. Das Buch stellt vor allem ein hilfreiches und (aufgrund der zahlreichen Geschichten über gelungene Konflikttransformationen) ermutigendes Buch für Laien dar, die sich mit der Thematik einführend, aber kompetent und ausgewogen befassen möchten. Die leicht verständliche Sprache sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass zuvor eine tiefgehende Reflexion stattgefunden hat, die sich aus jahrzehntelanger Erfahrung in Theorie und Praxis speist. Ein weiterer Pluspunkt des Buches ist die auffallend wertschätzende Haltung gegenüber Muslimen. Shenks Lehrbegabung spiegelt sich in seinem Buch dadurch wider, dass auch komplizierte oder kontroverse missiologische Themen (wie das M1-M6-Spektrum, der Sohn-Gottes-Begriff im Islam und die Autorität des Korans) elementarisiert und durch einschlägige Erlebnisberichte veranschaulicht werden. Diese *didaktische Stärke* des Buches wird zudem durch Fragen am Ende jedes Kapitels vervollständigt. Dadurch eignet sich das Buch auch als Gruppenkurs, zum Beispiel um Gemeinden auf einen gelingenden Kontakt mit geflüchteten Menschen sinnvoll vorzubereiten.

Timo Doetsch, M.A., Dresden

Jürgen Schuster, Volker Gäckle (Hg), *Das Evangelium und die Religionen. Religionskundliche Fragen – religions-theologische Folgerungen. Reihe: Interkulturalität & Religion. Liebenzeller Impulse zu Mission, Kultur und Religion, Bd. 2. Berlin: LIT-Verlag, 2015. 151 Seiten. 19,90 Euro*

Die vorliegende Aufsatzsammlung bietet den Ertrag eines Symposiums der Internationalen Hochschule Liebenzell im Juni 2014.

Die Aufsätze stellen „die Reflexion des Evangeliums hinein [...] in den Kontext religionskundlicher Wahrnehmungen“ – als Ansatz „religionstheologischer Überlegungen“, so Herausgeber Jürgen Schuster (S. 7). Der 150-seitige Band enthält acht Aufsätze: die ersten drei beschreiben eher *grundlegende* Perspektiven, während die folgenden fünf sich mit *konkreten* religiösen Phänomenen auseinandersetzen.

Der eröffnende religionstheologische Aufsatz von Ulrich *Heckel* („Biblische Perspektiven für den interreligiösen Dialog“) ist zunächst eher enttäuschend. Er unterscheidet zwar mit Recht theologische und religionswissenschaftliche Zugänge, die wiederholte Charakterisierung des religionswissenschaftlichen Zugangs als „Perspektive eines Marsmännchens“ (S. 13, 14, 21 und 25) ist allerdings wenig hilfreich. Auch die Darstellung und (sicherlich notwendige) Kritik der bekannten religionstheologischen Kategorien des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus (S. 14–15) ist argumentativ unklar: Wieso die Kategorien eine „Vermischung von Religionswissenschaft und Theologie“ darstellen und *deswegen* abzulehnen sind, so Heckels These, bleibt undeutlich. Ihr Ertrag als religionstheologische Wahrnehmungsschule kommt nicht in den Blick. Weiterführender sind Heckels biblische Interpretationen. Anhand der „Ich-bin-Worte“ Jesu im Johannesevangelium zeigt Heckel den „unerhörten Exklusivitätsanspruch“ des christlichen Glaubens auf, den er mit „All-Formulierungen“ bei Paulus verbindet, in denen „auch andere Religionen ihren Platz haben“ (S. 20). Dass damit eine Variante des anfangs abgelehnten „Inklusivismus“ (S. 15) vertreten wird, bleibt unerwähnt. Mit Recht beschreibt Heckel den biblischen Wahrheits- und

Exklusivitätsanspruch als christozentrische *Glaubensgewissheit*, die auch fremde Exklusivitätsansprüche aushält und eine respektvolle und tolerante Begegnung mit Gläubigen anderer Religionen ermöglicht.

In einem religionspsychologisch orientierten Beitrag („Dialog benötigt Unterscheidung: wie der Pluralismus die religiöse Identität stärken kann“) arbeitet Michael *Utsch* zwei Hauptlinien heraus: Einerseits wendet er sich gegen ein vorwiegend negatives Verständnis von Synkretismus und zeigt, dass „aus religionspsychologischer Sicht immer ... eine Religionsmischung statt[findet]“ (S. 30) und der eigene Glaube sich „im Dialog“ vertieft (S. 32). Andererseits betont er in theologischer Perspektive, dass „der christliche Glaube ... klare Konturen besitze“ und nicht mit den Gottesvorstellungen anderer Religionen verschmolzen werden könne. Multiple religiöse Zugehörigkeiten seien problematisch, denn auch die postmoderne Identität benötige „ein Mindestmaß an einheitlicher Sinnorientierung ... um nicht in inneren Widersprüchen zu versinken“. Religiöse Identität benötige „die Hingabe an ein bestimmtes Symbolsystem“ (S. 34–35). Die nachdenkenswerten Überlegungen zeigen mit Recht, dass gesellschaftliche Pluralität und kohärente religiöse Identitäten nicht im Widerspruch zueinander stehen, sondern sich gegenseitig fördern; diskussionsbedürftig erscheint die Zuordnung theologischer und psychologischer Kriterien in der Beurteilung konkreter Biographien wie Panikkar oder Enomiya-Lassalle, die Utsch als Beispiele für „Entwürfe multipler religiöser Identität“ dem „mühsamen Prozess der Selbstwerdung“ gegenüberstellt (S. 33–34).

In „Biblische[n] Randbemerkungen zum Umgang mit dem Begriff ‚Religion‘“ sucht Jürgen *Schuster* nach einem neuen religionstheologischen und missiologischen Zugang im Sinne einer Über-

windung der (auch im evangelikalen Bereich gerne benutzen – siehe auch den Titel des Buchs selbst!) undifferenzierten Diastase von Evangelium (= Heil) und Religion (= Unglaube). Anhand von Jesus' Gleichnis vom Zöllner und Sünder (Lk 18), Gottes positiver Bewertung des Gottesdienstes der Heiden (Mal 1) sowie der Abrahamsgeschichte (Gen 12ff) folgert er, dass die Heilsfrage nicht einfach über die Religionszugehörigkeit beantwortet werden könne: „So wenig jemand am Heil Anteil hat, weil er zur ‚richtigen‘ Religionsgemeinschaft gehört, so wenig wird jemand von Gott verworfen, weil er zur ‚falschen‘ Religionsgemeinschaft gehört.“ (S. 53). Stattdessen komme es auf „die Herzenshaltung eines Menschen“ an, die nur Gott kenne. Ausgehend von der schrittweisen Offenbarung des Gottesnamens von Abraham (*El*) bis Josua (*Jahwe*) plädiert Schuster überzeugend für eine dynamische, auch die Schöpfungstheologie ernst nehmende Missiologie, die auf Christus als Ziel des Glaubens ausgerichtet ist (Hieberts *centered set*), „bei aller eschatologischen Dringlichkeit“ gelassen bleibt und ernst nimmt, „wo und wie Menschen den einen Gott in ihrem spezifischen Umfeld bereits heute erleben“ (S. 57).

Es folgen Studien zu konkreten religiösen Phänomenen und Kontexten. Volker *Gäckle* widmet sich der antiken römischen Religiosität und Lothar *Käser* beschreibt das Verständnis des „Höchsten Wesens“ in animistischen Religions- und Stammeskulturen. Dann folgen drei Beiträge zu aktuellen (inter-) religiösen Themen. Wilfried *Sturm* vergleicht islamische, hinduistische und buddhistische Bewertungen des Tsunami von 2004 im Horizont der Theodizeefrage der Christlichen Theologie. Sturm argumentiert, dass die Theodizeefrage sich vor allem anhand des jüdisch-christlichen Gottesbildes stelle und in der christlichen Theologie im Kreuz Christi ihren tiefsten Reflexionsort finde, während andere reli-

giöse Traditionen Leiderfahrungen durch andere Zuordnungen von Gott, Mensch und Welt lösen.

Auf der Basis von Interviews mit syrischen Frauen (vor Ausbruch des Krieges) entfaltet Elisabeth Bürgener („The Call to Islam as ‚good news‘. Insights into the Islamic Movement among Syrian Muslim Women“) die These, dass nicht politische oder soziale Motive die islamistische Bewegung unter Frauen in Syrien steuern, sondern das religiöse Streben, Gott zu gefallen, vor allem durch striktes Einhalten geschlechtsbezogener Lebensordnungen und durch Gebete. Die Erfahrung des Versagens und die Furcht vor dem göttlichen Gericht resultieren in einer Spannung, in der die Liebe zu Mohammed und die Beschäftigung mit seinem Vorbild als motivierende Kraft erlebt werden. Der so erfahrene „relative success in the endeavour of righteousness“ (S. 105) führe zu einer optimistischen Erwartung im Blick auf Gottes Gericht und könne aus Sicht der Muslime als „good news“ interpretiert werden. Bürgener kritisiert eine pauschale Beurteilung muslimischer Frömmigkeit als „cold-hearted legalism“ und plädiert für ein sensibleres christliches Zeugnis unter überzeugten Muslimen. Unterbetont bleibt eine kritische Perspektive auf die repressiven und problematischen Aspekte dieser zum Teil angst-basierten Frömmigkeit (z.B. „God will start the fire [of hell] with the little ones“, S. 100).

Abgeschlossen wird der Band durch einen Aufsatz von Detlef Hiller, der die Ergebnisse seiner Dissertation zur wachsenden Charismatisierung traditioneller christlicher Kirchen in Pakistan (mit 3 bis 6 Millionen eine wichtige Minderheit in Pakistan) zusammenfasst. Als wesentliches Kennzeichen der charismati-

sierenden Entwicklung, die *alle* Kirchen in Pakistan erfasse, sei die Betonung von spiritueller Heilung und Exorzismen. Dies greife die Bedürfnisse der Menschen auf und mache die Kirchen kulturell und religiös (auch für Muslime) anschlussfähiger als die bisherige, eher westlich geprägte kirchliche Tradition. Allerdings wird auch auf problematische Aspekte der Entwicklung, z.B. im Blick auf Exorzismen, hingewiesen.

Insgesamt bietet der Band eine interessante und lesenswerte Mischung grundlegender und konkreter Perspektiven zu aktuellen Fragen christlicher Religionsbegegnung.

Prof. Dr. Friedemann Walldorf,
FTH Gießen

Eingesandte Bücher und Buchhinweise (Rezension vorbehalten)

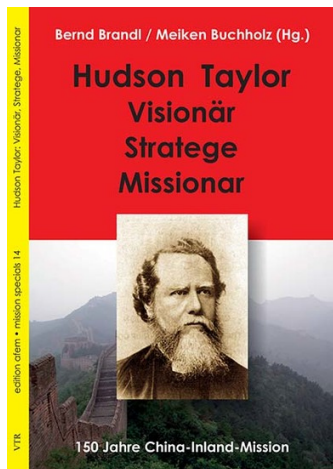
Heinrich Bammann, *Geisterscheinungen und magische Inszenierungen aus phänomenologischen Fallstudien im Kontext des südafrikanischen Weltbildes*, Hermannsburg: Ludwig Harms Haus, 2014. 326 Seiten. 28,93 Euro

Thorsten Prill, *Contemporary Issues in Mission: What Christians Need to Know*, München: GRIN Verlag (open publishing), 2015. 87 Seiten. 14,99 Euro

Elmar Spohn, *Zwischen Anpassung, Affinität und Resistenz. Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Nationalsozialismus*. Reihe: Beiträge zur Missionswissenschaft / Interkulturellen Theologie, Bd. 34. Berlin: LIT-Verlag, 2016. 496 Seiten. 54,90 Euro

Friedemann Walldorf, *Migration und interreligiöses Zeugnis in Deutschland. Die missionarische Begegnung zwischen Christen und Muslimen in den 1950er bis 1970er Jahren als transkultureller Prozess*. Reihe: Missionsgeschichtliches Archiv, Bd. 24. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016. 532 Seiten. 77 Euro.

Neuerscheinungen in der edition afem



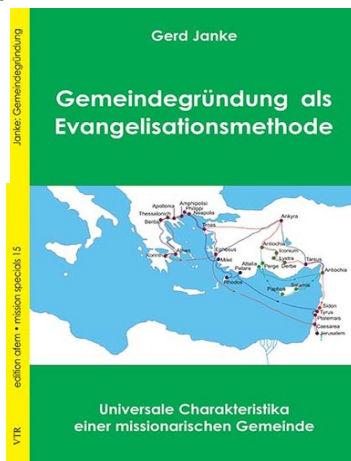
Bernd Brandl / Meiken Buchholz (Hg.), Hudson Taylor. Visionär, Strategie, Missionar. Nürnberg: VTR, 2015. 138 Seiten, 15 Euro.

Anlässlich des 150. Gründungsjubiläums der China Inland Mission (heute OMF International) beschreibt dieser Aufsatzband das Vermächtnis Taylors für heute. In historischen Darstellungen und Vergleichen mit Weiterentwicklungen in der Gegenwart geht es um Kernanliegen Taylors: Die Charakteristika der „Glaubensmission“; die Internationalisierung der Mission; Charakterbildung; Mission in der Kraft des „ausgetauschten Lebens“ und die Gestalt einer inkulturierten chinesischen Kirche.

**Zu bestellen
direkt beim
Verlag:
info@vtr-
online.com.**

Gerd Janke, Gemeindegründung als Evangelisationsmethode. Universale Charakteristika einer missionarischen Gemeinde. Nürnberg: VTR, 2016. 99 Seiten, 12 Euro.

In diesem Buch aus der Feder eines Gemeindegründers, der selbst zur oberen Leitungsebene der Jesus Freaks Deutschland gehört, werden biblische Prinzipien neu bedacht und inspirierend für heute fruchtbar gemacht: Gemeinde-Neugründungen sind nicht nur eine Folge von Evangelisation, sondern sie sind eine wirksame Evangelisationsmethode.



Verlag: Evangelischer Arbeitskreis für Mission, Kultur und Religion e.V. (AfeM), www.missiology.org, **Geschäftsstelle**, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Fax 0228-9650389, Email: info@missiology.org. **Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung:** Dr. Meiken Buchholz, buchholz@missiology.org oder über die Geschäftsstelle; Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen. **Rezensionen:** Prof. Dr. Friedemann Walldorf, Walldorf@fthgiessen.de, Bücher zur Rezension an: Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen. **Weitere Redaktionsmitglieder:** Prof. Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, D-75328 Schömbgen, BuD. Brandl@t-online.de (Redaktionsleitung edition afem), Dr. Hanna-Maria Schmalenbach, Vöchtingstr. 4, 72076 Tübingen (Lektorat). **Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, vtr@compuserve.com. Redaktionsschluss: 6 Wochen vor Beginn des Erscheinungsquartals. Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert. **Bestellungen und Korrespondenz** betr. Versand und Abonnements bitte an die Geschäftsstelle richten. **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,- (Studenten die Hälfte). Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag inkl. Luftpost enthalten. **Konten für em-Abonnenten:** Konto des AfeM bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. In der Schweiz: Konto CH81 0023 5235 5789 1940M bei der UBS (Postkonto-Nr. 80-2-2). Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.