

Christian Ströbele · Mohammad Gharaibeh ·
Anja Middelbeck-Varwick · Amir Dziri (Hg.)

Theologisches Forum Christentum – Islam



Migration, Flucht, Vertreibung

Orte islamischer und
christlicher Theologie

Verlag Friedrich Pustet

Theologisches Forum Christentum – Islam

Christian Ströbele · Mohammad Gharaibeh ·
Anja Middelbeck-Varwick · Amir Dziri (Hg.)

Migration, Flucht, Vertreibung

Orte islamischer und
christlicher Theologie

Verlag Friedrich Pustet · Regensburg

Gefördert durch:



Bundesministerium
des Innern

aufgrund eines Beschlusses
des Deutschen Bundestages

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

www.verlag-pustet.de

eISBN 978-3-7917-7186-1 (pdf)

© 2017 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Satz und Layout: Corinna Schneider, Heidelberg
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich
ISBN 978-3-7917-2414-0

Weitere Publikationen aus unserem Verlag finden Sie auf
www.verlag-pustet.de

Inhalt

Vorwort	9
<i>Klaus Hock/Muna Tatari</i>	
Migration, Flucht und Vertreibung – Einführung.....	11
I. Wahrnehmungen und Begriffe des Fremden	
<i>Bernhard Waldenfels</i>	
Orte und Wege des Fremden	
Phänomenologische Perspektiven	23
<i>Martin Baumann</i>	
Zivilgesellschaftliche Akteure für Integration?	
Zur Rolle von Religion und religiösen Gemeinschaften bei Flucht, Zuwanderung und gesellschaftlicher Integration.....	39
II. Migration und Flucht in religiösen Traditionen	
<i>Jürgen Ebach</i>	
Biblische Perspektiven auf Fremde, Flüchtlinge und Migrationen.....	59
<i>Armina Omerika</i>	
Migration und Flucht als existenzielle Erfahrungen im Kontext des Islams	77

III. Wie verändert Migration die Gesellschaft?

Andreas Fisch

Wie verändert Migration die Gesellschaft? Über die angemessenen Orte von Gelassenheit und Entschiedenheit im gesellschaftlichen Dialog	97
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Samy Charchira

Wie verändert Migration unsere Gesellschaft? Lebenswirklichkeiten in der Migrationsgesellschaft Deutschland.....	110
Beobachterinnenbericht (<i>Mira Sievers</i>)	118

IV. Wie verändert Migration Religionsgemeinschaften?

Werner Kahl

Wie verändert Migration Religionsgemeinschaften? Das Beispiel afrikanischer Christengemeinden	125
--------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Raida Chbib

Die Entwicklung des islamischen Religionsfeldes in Deutschland im Spannungsfeld muslimischer Neuwanderung und fortgeschrittener Einbürgerung	140
Beobachterinnenbericht (<i>Brigitte M. Prosch</i>)	164

V. Praktische Perspektiven auf Migration und Flüchtlingsarbeit

Kay Kraack

Migration als Irritation und Ressource Momentaufnahmen aus Hamburg-St. Georg	173
---------------------------------------------------------------------------------------	-----

Klaus Barwig

Kirche auf der Seite der Migranten – zwischen Anspruch und Wirklichkeit Beobachtungen aus der Praxis einer Akademie.....	184
Beobachterbericht (<i>Thomas Würtz</i>).....	213

VI. Flüchtlinge aufnehmen – Impulse der christlichen und islamischen Ethik

Elisabeth Zissler

Nächstenliebe, Gerechtigkeit und Vulnerabilität Ausgangspunkte eines christlichen Migrationsethos in Auseinandersetzung mit rechtskonservativen Positionen	219
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Amina Saleh

Muslimisches Engagement in der Geflüchtetenhilfe in Deutschland Ein Blick in die ehrenamtliche Praxis	230
Beobachterbericht (<i>Ertuğrul Şahin</i>)	241

VII. Migration als Transformationsprozess und Aufgabe für christliche und islamische Theologie

Mona Siddiqui

Vom Politischen zum Theologischen

Zu den transformierenden Auswirkungen der Migration..... 249

Katharina Karl

Gemeinsam und getrennt – Wege des Unterwegsseins

Replik auf Mona Siddiqui..... 270

Regina Polak

Migration als Ort der Theologie – eine katholische Perspektive 276

Abdullah Takım

Auf dem Wege zu Gott ...

Der Mensch im Islam als Fremdling und Reisender in dieser vergänglichen Welt – Eine Erwiderung auf Regina Polak..... 288

Amir Dziri/Anja Middelbeck-Varwick

Flucht, Migration, Vertreibung – Herausforderungen für die christliche und islamische Theologie?..... 299

Mohammad Gharaibeh/Christian Ströbele

Christliche und islamische Perspektiven auf Flucht und Migration – Restümee 311

Autorinnen und Autoren 318

Vorwort

Die hier dokumentierte 13. Tagung des Theologischen Forums Christentum – Islam fand zum Thema »Migration, Flucht, Vertreibung – Orte islamischer und christlicher Theologie« im März 2017 statt. Hierzu diskutierten mehr als 120 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus acht verschiedenen Ländern, davon mehr als ein Drittel Musliminnen und Muslime.

Migration, Flucht und Vertreibung als existenzielle menschliche Erfahrungen, die seit jeher zur Geschichte gehören, betrafen immer schon auch die Religionsgemeinschaften und wurden von ihnen theologisch gedeutet. Im globalen »Zeitalter der Migration« sehen sich Christen und Muslime gegenwärtig hierbei vor spezifischen Fragen und gesellschaftlichen Aufgaben: Mit Blick auf die Situation in Deutschland und Europa steht derzeit die erzwungene Migration aufgrund von Armut, Krieg, Gewalt und Not im Vordergrund. Sie setzt Veränderungsprozesse innerhalb der Gesellschaft und innerhalb der muslimischen und christlichen Communities in Gang. Muslimische und christliche Gläubige sind zum Handeln herausgefordert; dies gilt es ethisch und theologisch zu reflektieren. Dabei zeigt sich Migration als dringender Lern- und Erkenntnisort der christlichen und islamischen Theologie.

Für die Themenstellung erwies es sich als hilfreich, dass das Ankommen zahlreicher geflüchteter Menschen in Deutschland vor allem im Jahr 2015 zum Zeitpunkt der Tagung bereits mit etwas zeitlichem Abstand einzuschätzen war. Zugleich wirkte die massive Thematisierung der »Flüchtlingsfrage« im anlaufenden Bundestagswahlkampf als innenpolitischer Kontext auf die Konferenz zurück: Die aktuelle Relevanz der Frage sowie ihre Brisanz angesichts von zunehmenden islamfeindlichen Äußerungen und rassistischen Auswüchsen rechtspopulistischer Gruppen stand außer Frage. Durch die religions- und disziplinenübergreifende Teilnehmerschaft der Tagung konnten das Spektrum muslimischer und christlicher Perspektiven auf dieses politische Setting und auch divergie-

rende Erfahrungshintergründe produktiv in die Diskussionen Eingang finden.

Neben den Herausgebern und Herausgeberinnen dieses Bandes gehörten zur christlich-muslimischen Steuerungsgruppe, die die Tagung des Theologischen Forums 2017 verantwortet hat, Dr. Hakkı Arslan (Universität Osnabrück), Prof. Dr. Klaus Hock (Universität Rostock), JProf. Dr. Tobias Specker SJ (Hochschule St. Georgen/Frankfurt), Dr. theol. habil. Jutta Sperber (Universität Rostock) und JProf. Dr. Muna Tatari (Universität Paderborn).

Wir danken allen, die zum Gelingen der Tagung beigetragen haben, allen voran den Autorinnen und Autoren des vorliegenden Bandes. Herzlich gedankt sei auch der Tagungsassistenz durch Catrin Dihm und Nadine Rupnow, unserer bewährten Lektorin Corinna Schneider, stud. theol. Andreas Thiele, der als Praktikant an der Akademie die Redaktionsarbeiten unterstützt hat, sowie Dr. Rudolf Zwank vom Verlag Friedrich Pustet. Die Tagung und die Publikation wird dankenswerterweise ermöglicht durch die Förderung durch das Bundesministerium des Innern (BMI). Das BMI stützt damit die Qualität und Kontinuität des wissenschaftlichen Austauschs im Feld der christlich-muslimischen Beziehungen in Deutschland seit Jahren in beachtlichem Maße.

Fribourg/Bonn/Flensburg/Stuttgart, im März 2018

Amir Dziri, Mohammad Gharaibeh,
Anja Middelbeck-Varwick, Christian Ströbele

Migration, Flucht und Vertreibung – Einführung

Klaus Hock/Muna Tatari

1. Migration, Flucht und Vertreibung als theologische Herausforderung

Das Thema Migration, Flucht und Vertreibung hat mit der Ankunft so vieler geflüchteter Menschen in den Jahren 2015/16 nach Deutschland neue bzw. erneute Dringlichkeit erhalten und die Gesellschaft vor ungewohnte Herausforderungen gestellt. In diesem Zusammenhang ist es zu ebenso aufgeregten wie kontroversen Reaktionen in Politik und Öffentlichkeit gekommen, die nur bedingt hilfreich sind, wenn Aktualitätsdruck und emotional aufgeladene Debatten bisweilen den nüchternen Blick auf komplexe Phänomene und die theologische Reflexion erschweren.

Das Thema »Migration, Flucht und Vertreibung« ist allerdings nicht bloß von tagespolitischer Aktualität, sondern von grundsätzlicher und menscheitsgeschichtlich durchgängiger sowie bleibender Relevanz. Daher darf die Beschäftigung damit auch nicht aus Respekt vor der Komplexität des Gegenstandes und der Fülle der dazu aus unterschiedlichsten Disziplinen vorliegenden Forschungen verweigert werden.

Zum anderen ist die Thematik trotz ihrer für die Betroffenen existenziellen und für die gesamte Menschheit fundamentalen Bedeutung noch nicht ausreichend theologisch ausgeleuchtet und reflektiert. Dabei soll es nicht darum gehen, lediglich theologische eingefärbte Replikationen gegenwärtiger Migrationsforschung zu generieren, sondern Phänomene von Migration, Flucht und Vertreibung in einen weiteren Zusammenhang zu stellen und explizit theologisch in den Blick zu nehmen, das heißt: als ureigenes Thema der Theologie zu verhandeln.

Das damit anvisierte Vorhaben mag gewaltig erscheinen – doch es lässt sich durchaus auch in ganz elementaren Schritten angehen. Von grundlegender und bleibender Relevanz ist in diesem Zusammenhang die Frage danach, wie theologisch Altbewährtes unter Einbeziehung der durch die Migrationsforschung gemachten Einsichten auf aktuelle Ereig-

nisse angewendet werden kann, um daraus neue Perspektiven zu gewinnen. Dabei erweist sich als besonders instruktiv, die im religiösen Gedächtnis von muslimischen und christlichen Gläubigen angelegte – und bisweilen verdrängte – Erinnerung an Erfahrungen von Migration, Flucht und Vertreibung zu aktivieren und einer erneuten theologischen Reflexion zu unterziehen.

Die Referenz auf Jakob/Ya‘qūb in der Tora gewinnt aus dieser Perspektive neue Relevanz. Dass er als »umherirrender Aramäer« bezeichnet wird (Dtn 26,5–10, hier V. 5), referiert nicht nur darauf, dass der Verband, dem er zugehört, sich aus Migranten und Flüchtlingen – und damit zugleich aus sozial Deklassierten und kulturell Entrechteten – rekrutiert. Die entsprechenden Verse fordern vielmehr von der bunt zusammengewürfelten Gemeinschaft, die aus diesem Verband erwächst, eingedenk ihrer Erfahrungen als Fremde und Marginalisierte nun ihrerseits Solidarität gegenüber allen zu üben, denen Ähnliches widerfahren ist und widerfährt. Aus koranischer Sicht wiederum ist diesbezüglich hervorzuheben, dass Ya‘qūb/Jakob als wichtiges Bindeglied die Gemeinschaft der Prophetenreihe von Ibrāhīm/Abraham bis ‘Īsā/Jesus bezeugt und damit die Verbundenheit der abrahamitischen Religionstraditionen unterstreicht (u. a. Sure 2,132 und insbesondere V. 136: »Sagt: Wir glauben an Allah und an das, was zu uns (als Offenbarung) herabgesandt worden ist, und an das, was zu Ibrāhīm, Ismā‘īl, Ishāq, Ya‘qūb und den Stämmen herabgesandt wurde, und (an das,) was Mūsā und ‘Īsā gegeben wurde, und (an das,) was den Propheten von ihrem Herrn gegeben wurde. Wir machen keinen Unterschied bei jemandem von ihnen, und wir sind Ihm ergeben«).

Der Bezug auf Jakob/Ya‘qūb als einen der Ahnherrn der jüdischen, christlichen und muslimischen Gläubigen kann als ein fundamentales »Ur-datum« verstanden werden, das eine gemeinsame theologische Reflexionsgrundlage bildet – auch wenn die drei monotheistischen Schicksals- und Erinnerungsgemeinschaften verschiedene Wege gegangen sein mögen und dieses Ur-Datum entsprechend in unterschiedlichen Erfahrungen seine Resonanz gefunden hat: im Jahrhunderte andauernden »Zerstreut-Werden« des jüdischen Volkes, der sprichwörtlichen »Diaspora« par excellence; in den Christenverfolgungen oder den Flucht- und Migrationsbewegungen konfessionell dissidenter Kirchen und Gemeinschaften; in den zwei »kleinen« Hidschras nach Äthiopien und der »großen« nach Medina.

Es gibt also durchaus starke Traditionsbestände der Erfahrung von Migration, Flucht und Vertreibung, die von Beginn an mit theologischen

Reflexionen verknüpft waren, und es gibt andererseits traditionelle Bestände theologischer Topoi, Narrationen, Bekenntnisse, Lehrmeinungen etc., die sich auf diese Erfahrungen beziehen und anwenden lassen, so etwa grundlegend repräsentiert im Gedanken der Verantwortung des Menschen, die aus seiner Position der Gotteskindschaft im Christentum oder der »Stellvertreterschaft« bzw. »Nachfolge« (ḥilāfa) Gottes im Islam resultiert – um auf besonders fundamentale Denkmodelle zu verweisen – sowie auf die von Gott zugesicherte, aber nicht immer wahrgenommene bzw. wahrnehmbare Präsenz Gottes.

Die Traditionsbestände der Erfahrung von Migration, Flucht und Vertreibung als auch die der darauf zu beziehenden theologischen Begründungszusammenhänge scheinen allerdings im Laufe der Geschichte vor allem für den europäischen Kontext verloren gegangen oder doch zumindest in den Hintergrund gerückt zu sein. Die Gründe hierfür sind vielschichtig. Weniger die Ursachenforschung hierfür, als vielmehr die Korrektur dieses Mangels ist anzumahnen: Wie können Migration, Flucht und Vertreibung – wieder – zu einem bevorzugten und vordringlichen Thema der Theologie, der Theologien werden?

2. Migration, Flucht und Vertreibung: kulturwissenschaftliche Perspektivierung, sozialwissenschaftliche Konkretisierung, philosophische Fundierung

Die Forderung, Migration, Flucht und Vertreibung zum Schwerpunkt theologischer Arbeit zu machen, entbindet jedoch nicht davon, sich mit den vielfältigen »nicht-theologischen« Faktoren und Dimensionen der Thematik zu befassen. Benötigt wird also kulturwissenschaftliche und insbesondere sozialwissenschaftliche Expertise, um die komplexen Phänomene, wie sie zu Tage treten, zu entschlüsseln und zu analysieren, um hieraus erste, wenn auch oft nur vorläufige Antworten auf die damit verbundenen Fragen zu erhalten. Es bedarf allerdings nicht nur empirischer quantitativer und qualitativer Zugänge, sondern auch ganz grundlegender, diesen vorausgehender Reflexionen und Überlegungen. Insbesondere philosophisch-phänomenologische Annäherungen an die soziale Wirklichkeit mit ihren Herausforderungen und Chancen können hier fruchtbare Anstöße für Deutungen von Migration und Flucht geben.

Neben kultur- und sozialwissenschaftlichen Zugängen zur Thematik, die die Brisanz der Herausforderung eindrücklich zu analysieren vermö-

gen, ist für den theologischen Zusammenhang eine dezidiert theologische Zuspitzung unumgänglich, um noch grundsätzlicher und radikaler nach einer möglichen oder gar notwendigen Repositionierung christlicher und islamischer Theologie(n) zu fragen. Dies wird möglich, wenn in der Relationierung von Migration, Flucht, Vertreibung einerseits und Theologie andererseits eine Blickumkehr und eine neue Verhältnisbestimmung vorgenommen wird in dem Sinne, dass Migration, Flucht, und Vertreibung selbst zu Orten islamischer und christlicher Theologie werden. Es geht dabei letztlich auch darum, Migration, Flucht, und Vertreibung als »generative« Themen für Theologie(n) neu zu entdecken. Damit ist ein großer Bogen gespannt:

- von grundsätzlichen philosophischen Perspektiven auf Orte und Wege des Fremden (»I. Wahrnehmung und Begriffe des Fremden«)
- über die Erkundung theologischer Ressourcen angesichts der (nicht nur: gegenwärtigen) Herausforderungen (»II. Migration und Flucht in religiösen Traditionen«)
- bis hin zur Frage, inwieweit in der Auseinandersetzung mit Migration, Flucht und Vertreibung Theologie(n) neu – bzw. von neuem – zu konfigurieren sind, sich neu – bzw. von neuem – »erfinden« müssen oder gar neu entstehen können (»VII. Migration als Transformationsprozess und Aufgabe für christliche und islamische Theologie«).

Innerhalb dieses Spannungsbogens lassen sich einige ausgewählte Dimensionen sozial-, kultur- und religionswissenschaftlicher sowie theologischer Analysen des äußerst komplexen Feldes exemplarisch ansprechen.

- Unter weiterer Perspektive: Fragen der Veränderung der Aufnahmegesellschaft samt ihres säkular verfassten Rahmens, aber auch ihrer vielfältigen Religionskulturen durch Migration (»III. Wie verändert Migration die Gesellschaft?«);
- unter spezifischerer Perspektive: Fragen der Veränderung der jeweiligen Religionsgemeinschaften durch je neu Hinzugekommene (»IV. Wie verändert Migration Religionsgemeinschaften?«);
- aus elementarerer Praxiserfahrung erwachsende Fragen: nach individuellen wie kollektiven, strukturellen wie existenziellen Möglichkeiten und Grenzen gemeinsamen Engagements (»V. Praktische Perspektiven auf Migration und Flüchtlingsarbeit«);

- und Fragen nach Impulsen aus – und Impulsen für – theologisch reflektierte christliche und islamische Ethik (»VI. Flüchtlinge aufnehmen – Impulse der christlichen und islamischen Ethik«).

3. Fragen und Erkundungen

In einer grundsätzlichen philosophisch-hermeneutischen Perspektivierung thematisiert *Bernhard Waldenfels* Wahrnehmungen und Begriffe des Fremden, die als »Orte und Wege des Fremden« in den Blick kommen. »Fremdheit« kann dabei als grundlegendes Phänomen menschlicher Erfahrung verstanden werden, ist jedoch zu differenzieren nach radikaler und relativer Fremdheit, nach unterschiedlichen Formen (Entzug, Abwesenheit und Ferne) und entsprechend seiner Konstitution als Kontrastphänomen zum Eigenen. Besondere Bedeutung kommt der Verflechtung von Fremdem und Eigenem zu, die eine »Osmose zwischen intra- und interkultureller Fremdheit« erzeugt und dabei Reibungsenergien freisetzt, die sich beispielsweise in diversen Gestalten nationalistischer Ressentiments Bahn brechen können. Im Kontext der Globalisierung nehmen die Ambivalenzen zu und die Chance der »planetarischen Nachbarschaft« geht mit der Gefahr der »Verflüchtigung des Hier« einher. Dieser Gefahr kann begegnet werden, indem jenseits der Abwehr des Fremden und des Klammerns ans Eigene der Blick auf die Option eines »gleichzeitigen Hier und Anderswo« eröffnet wird – und damit ein »Raum für kulturelle Hybride«, der ansichtig macht, dass das Fremde schon immer im Eigenen gegeben ist.

Martin Baumann nimmt die Frage nach der Rolle von Religion angesichts von Flucht, Zuwanderung und gesellschaftlicher Integration in sozial- und religionswissenschaftlicher Perspektive in den Blick. Wie er feststellt, haben die in vielen westeuropäischen Ländern zu beobachtenden massiven Säkularisierungs- und Individualisierungsprozesse zu einem umfassenden »religiösen Analphabetismus« geführt – mit der doppelt problematischen Folge einer völligen Ignoranz gegenüber allem, was mit Religion zu tun hat, wie auch einer völligen Überschätzung der Bedeutung von Religion im Kontext von Migration und Integration. So fließt nach einer vorübergehenden Schwerpunktsetzung auf die gesamtgesellschaftliche Integration die finanzielle Unterstützung religiöser Migrantengemeinschaften jüngst wieder vornehmlich in die Binnenintegration von Geflüchteten, und das dann zumeist auf Kosten der gesamtgesellschaftlichen Integrationsförderung durch Weiterbildungspro-

gramme u. ä. Maßnahmen. Das Potenzial von Migrationsgemeinschaften als zivilgesellschaftlichen Akteuren wird in diesem Zusammenhang immer noch viel zu wenig wahrgenommen.

Die sich daran anschließenden Texte zu religiösen Perspektiven aus Christentum und Islam fokussieren sowohl auf den biblischen Textbestand als auch auf die in heiligen Schriften und darüber hinaus vermittelten existenziellen Erfahrungen. *Jürgen Ebach* mahnt an, auch hinsichtlich der Migrationsthematik die Notwendigkeit grundlegend hermeneutischer Lektüreperspektiven nicht zu vernachlässigen: *Wie* lesen wir biblische Zeugnisse zu Flucht und Migration, die in einem völlig anderen Kontext beheimatet sind? Kennzeichnend ist für entsprechende Texte der hebräischen Bibel jedenfalls, dass sie von Migrationserfahrungen sowie deren Deutungen durchzogen sind und entsprechend erinnerte Geschichte zum Ausdruck bringen, die so zum »identity marker« wird. Diesbezüglich werden auch die Ambivalenzen von »Identität« erkennbar: Absonderung vs. Öffnung, starke vs. schwache Identität, »schon immer« im Land vs. »hinzugekommen« sein, Solidarität mit vs. Ab- und Ausgrenzung von Fremden. Dass die Bibel selbst Grenz- und Migrationsdokument ist, rückt vor diesem Hintergrund nochmals weiterführende Aspekte in den Fokus: Grenzüberschreitung und Migration als Bereicherung.

Die grundlegende Bedeutung hermeneutischer Zugänge unterstreicht auch *Armina Omerika*. Nicht die Frage, was Koran oder Sunna zu Migration und Flucht sagen, sondern die Erfahrung von Flucht und Migration selbst sind von prägender, geradezu existenzieller Bedeutung für muslimische Geflüchtete und Migrant(inn)en und bestimmen ihre Sicht auf die religiösen Quellen. Die entsprechenden Texte thematisieren dabei weniger die Migration »der Anderen« als die eigene Migration. Auf dieser Grundlage hat das Thema der Auswanderung – der *Hidschra*, namentlich der von Mekka nach Medina im Jahr 622 christlicher Zeitrechnung – zentrale Bedeutung erlangt, wobei die in diesem Zusammenhang vorgenommenen sozialen Kategorisierungen für die Identitätspositionierung der frühen muslimischen Gemeinschaft konstitutiv wurde. Spätere Ausarbeitungen der »Hidschra-Doktrin« schwankten zwischen Forderungen nach kollektiver Verpflichtung und solchen nach individueller »Verinnerlichung« im Sinne einer spirituellen »Hidschra des Herzens«. Im Rechtsdiskurs wiederum wurde häufig ein Bezug zu Territorialität und Mehrheits- bzw. Minderheitskonstellationen hergestellt. Die traditionellen Rechtsdebatten haben jedoch keine Antworten auf die Fragen präfiguriert, die sich angesichts der momentanen Fluchtbewegungen ergeben – eine Herausforderung, der sich die islamische Theologie zu stellen hat.

Die Veränderungen der Aufnahmegesellschaft durch Migration und die sich daraus ergebenden Folgen thematisiert *Andreas Fisch* mit Blick auf den gesellschaftlichen Dialog. Im Vergleich von drei grundlegenden Konzeptionen – »Gesetzestreue« (*Ernst-Wolfgang Böckenförde*), »Verfassungspatriotismus« (*Jürgen Habermas*) und »Leitkultur« (*Norbert Lammert*) – fragt er danach, worauf BürgerInnen wie Zuwanderer verpflichtet werden können, wie Zustimmung zum Grundgesetz entwickelt werden kann und wie eine gemeinsame Identität als Gesellschaft entwickelt werden kann. Aus der vergleichenden Untersuchung lassen sich für den gesellschaftlichen Diskurs drei hilfreiche Folgerungen (und Forderungen) ableiten: Es bedarf der politischen Auseinandersetzung, die als »Normalfall« zu betrachten ist; diese muss in Fairness, zwangsfrei und im gegenseitigen Respekt geführt werden; und es braucht mehr Gelassenheit insbesondere bei der Gewährung gesellschaftlicher Freiheitswerte und -rechte, auch und gerade um deren Anerkennung willen. Dafür sind nicht Ansprüche zielführend, die sich aus einer bestimmten Vergangenheitsorientierung legitimieren, sondern gemeinsame, auf die gemeinsame Zukunft ausgerichtete Aushandlungsprozesse.

Auch *Samy Charchira* geht es in seinem Diskussionsbeitrag um die Veränderungen von Lebenswirklichkeiten einer Gesellschaft durch Migration. Obwohl Deutschland historisch auf eine lange Erfahrungsgeschichte von Migrationsbewegungen ins Land hinein und aus dem Land heraus zurückblicken kann, fehlt an vielen Orten, so seine Diagnose, die entsprechende Expertise und auch Gelassenheit, die damit verbundenen Herausforderungen anzugehen. Ausgehend von der Tatsache, dass Deutschland aufgrund des demographischen Wandels auf Einwanderung angewiesen ist, wäre es seiner Einschätzung nach dringend geboten, Deutschland sowohl diesbezüglich attraktiver zu gestalten als auch die dann folgenden integrationsbezogenen gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse politisch konstruktiv in Richtung gleichberechtigter Teilhabe zu gestalten. Die Konfessionalisierung der derzeitigen Integrationsdebatten schätzt er daher insofern problematisch ein, als die Vielschichtigkeit der Problematik da, wo sie auftritt, allzu oft eindimensional auf Religion reduziert wird. Charchira sieht dabei vor allem die mediale Berichterstattung in der Verantwortung und betrachtet den Dialog als wichtiges Format, der Komplexität von Migrationsherausforderungen und der Suche nach Lösungsansätzen zu begegnen.

Auch die Religionsgemeinschaften verändern sich durch Migration: *Werner Kahl* führt am Beispiel afrikanischer christlicher Gemeinschaften aus, wie im Zusammentreffen von »numinos-kommunalistischem Religi-

onsempfinden« und »säkular-individualistischem Weltwissen« zunächst wechselseitige Irritationen und Missverständnisse entstanden sind. Zugleich haben aber auch Lernprozesse eingesetzt, sodass die evangelischen Landeskirchen nach und nach damit begonnen haben, den Weg der interkulturellen Öffnung zu beschreiten. *Raida Chbib* identifiziert eine Reihe von Entwicklungstendenzen, die sich aus dem Wechselverhältnis von Migration und muslimischen Vergemeinschaftungsformen ergeben und postuliert angesichts der konstatierten grundlegenden Transformationsprozesse die Notwendigkeit der theologischen Auseinandersetzung mit den daraus erwachsenden Implikationen.

Migration und Flüchtlingsarbeit stellen aber primär Herausforderungen auf ganz praktischer Ebene dar: *Kay Kraack* beschreibt am Beispiel des Hamburger Stadtteils St. Georg die Ambivalenz von Migration als Irritation und Ressource – als Ressource auch für den innovativen Ansatz einer »stadtteilorientierten ökumenischen Gemeindeerneuerung«, die zudem eine Erweiterung des Verständnisses von Ökumene impliziert. *Klaus Barwig* wiederum thematisiert am Beispiel der praktischen Akademiearbeit die Widersprüche – oder zumindest Ambivalenzen – zwischen diakonisch-karitativem Handeln und kirchlicher Anwaltschaft und annonciert als Desiderat die Einrichtung muslimischer Wohlfahrtsverbände als gleichberechtigtes Pendant zu den christlichen Organisationen.

Migration hat als Praxisfeld nicht selten Auswirkungen auf die theologischen Überzeugungen der Akteure, wie der Beitrag von *Elisabeth Zissler* für die katholische Theologie zeigt. Ein christliches Migrationsethos erhält vor allem dann seine besondere Prägung, wenn es in einem innerkonfessionellen Spannungsfeld (Rechtfertigungen versus Ablehnung) nach seinen Konturen sucht. In der Relektüre ausgewählter lehramtlicher Schlüsseltexte entfaltet Zissler einen Ansatz christlichen Migrationsethos, der die Konzepte Nächstenliebe, Gerechtigkeit und Vulnerabilität sowie Pluralität und Differenz neu erschließt.

Ein empirischer Blick auf die Praxis muslimischer GeflüchtetenhelferInnen im Beitrag von *Amina Saleh* veranschaulicht, dass nicht nur religiöse Überzeugungen das ehrenamtliche Engagement motivieren. Wichtig ist auch eine gemeinsame Sprache Erfahrungen wie der Verlust von Heimat und anfängliche Fremdheitsgefühle und Ängste – die geteilt werden von vielen bereits in Deutschland lebenden Muslimen. Als selbst in Deutschland Angekommene können sie besonders gut auf die Bedürfnisse der Neuangekommen reagieren, so das Fazit von Saleh.

Unvermeidlich ist in diesem komplexen Prozess, dass sich Theologien ändern und neu differenziert darstellen. Dabei ist zu beobachten,

dass politische Implikationen von Flucht, Vertreibung und Migration in ganz besonderer Weise Theologien formen, oder genauer: transformieren, zumal wenn im Kontext beschleunigter Globalisierung herkömmliche Vergemeinschaftungs-, Gesellschafts- und Identitätsformationen verschoben oder in Frage gestellt werden (*Mona Siddiqui*). Nicht mehr Theologien oder Frömmigkeitsformen, sondern der Gast, die Migrant(inn)en, die Praxis stehen an erster Stelle (*Katharina Karl*). Insofern können die vielschichtigen und komplexen mit Flucht, Migration und Vertreibung verknüpften Phänomene als Orte von Theologie verstanden werden: Migration als »Zeichen der Zeit« war bereits ein biblischer *locus theologicus* und wirkt damals wie heute als theologiegenerativer Ort (*Regina Polak*). Migration kann also nicht nur Theologie neu konturieren, sondern birgt in ihren unterschiedlichen Ausprägungen und Erfahrungsräumen als besonderer Ort der Begegnung von Mensch und Gott Modelle für die Menschheit (*Abdullah Takim*).

Welche theologischen Herausforderungen sich daraus in systematischer Perspektive ergeben, entfalten *Anja Middelbeck-Varwick* und *Amir Dziri* in einem der beiden abschließenden Beiträge, während *Mohammad Gharaibeh* und *Christian Ströbele* mit Blick auf die in diesem Band dokumentierten Diskussionen über christliche und islamische Perspektiven auf Flucht, Migration und Vertreibung ein erstes Resümee ziehen.

I.

Wahrnehmungen und Begriffe des Fremden

Orte und Wege des Fremden

Phänomenologische Perspektiven

Bernhard Waldenfels

Mit der Frage nach dem Fremden eröffnet sich ein immenses Feld, das in der Phänomenologie schon seit langem bearbeitet wird. Die gesuchte Fremdheit stellt kein Spezialproblem dar, sondern das Fremde ist ein durchgängiges Phänomen, das sich in allen Winkeln der Erfahrung einnistet. Die deutsche Sprache bietet eine besonders reiche Auswahl an Fremdheitsvarianten von Fremderfahrung, Fremdwort und Fremdsprache über das Fremdich, den Fremdleib und den Fremdkörper bis hin zur Fremde, zum Fremdeln, zum Befremden und zur Entfremdung. Doch es gibt drei Kernaspekte, die man auf besondere Weise zu beachten hat, wenn das Fremde nicht seinen Stachel verlieren und sich verwässern soll.

1. Wir müssen unterscheiden zwischen einer relativen und einer *radikalen Fremdheit*. Relativ fremd ist all das, was wir noch nicht kennen oder können, was sich aber bei hinreichender Bemühung aneignen lässt. Dies entspricht einem Zustand relativer Verfügbarkeit. Das radikal Fremde reicht dagegen, wie es das Wort besagt, an die Wurzeln der Dinge, es gehört zur »Sache selbst«. Es erweist sich als irreduzibel, sofern es weder aus dem Eigenen hergeleitet noch in ein gemeinsames Ganzes integriert werden kann. Das Fremde begegnet uns in der Erfahrung *als Fremdes*, noch bevor es theoretischen Bestimmungen oder praktischen Regelungen unterworfen wird.
2. Das Fremde bedeutet kein Defizit, das wir durch Lernanstrengung oder durch Akte des guten Willens beheben können. Jede Form der Aneignung und der Anerkennung käme zu spät. Das Fremde zeigt sich in wechselnden Formen des *Entzugs*, der *Abwesenheit*, der *Ferne*. Fremdes ist da, indem es nicht da ist, indem es sich unserem Zugriff entzieht, so schon der fremde Blick, dem wir ausgesetzt sind. Fremdes macht sich bemerkbar in Affekten des Erstaunens und Er-

schreckens oder in einer Unruhe, die uns aus dem Schlummer der Gewohnheit reißt.

3. Fremdes beginnt *im Eigenen*, es ist ein Kontrastphänomen wie das Dunkle gegenüber dem Hellen. Es begegnet uns am eigenen Leib, in der eigenen Sprache, im eigenen Hause, im eigenen Land und der eigenen Kultur. Als Unheimliches nistet es im Heimischen, im Eigenen und Vertrauten. Das Fremde ist etwas Uraltes, das mit der neuerlichen Pluralisierung der Vernunft und der Dezentrierung des Subjekts eine besondere Zuspitzung erfährt.¹

1. Kronzeugen des Fremden

Um uns auf das Motiv des Fremden einzustimmen, beziehe ich mich einleitend auf einige bekannte Figuren, die das Fremde auf je besondere Weise bezeugen. Dass sie alle aus der Region Mitteleuropas stammen, die sich zur Zeit des österreichischen Kaiserreichs durch ein geradezu labyrinthisches Gewirr von Grenzen auszeichnete, ist kein Zufall.

An erster Stelle nenne ich *Edmund Husserl*, den Begründer der neueren Phänomenologie, dessen Geburtshaus im einstigen Mähren, einem Teil des heutigen Tschechiens steht. Dieser Philosoph räumt der Fremderfahrung einen besonderen Kredit ein. Er kleidet sie in die paradoxe Form einer »Zugänglichkeit des original Unzugänglichen«², das heißt einer Ferne, die nicht bloß vorläufig ist, sondern zur Sache selbst gehört wie ihr eigener Schatten. Die originäre Fremderfahrung bringt es mit sich, dass unsere Lebenswelt sich von Anfang an in »Heimwelt« und »Fremdwelt« zerteilt. Heimischwerden und Fremdwerden sind wie die zwei Seiten einer Medaille.

Als nächster sei *Emmanuel Levinas* genannt, dieser jüdisch-französische Philosoph, der von Litauen aus frühzeitig nach Frankreich emigrierte und der später im Schatten des Holocaust, dem die meisten seiner Angehörigen zum Opfer fielen, eine Ethik des Anderen entwickel-

1 Zum grundlegenden Ansatz einer Phänomenologie des Fremden vgl. *Bernhard Waldenfels*, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M. 1990; *ders.*, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1997; *ders.*, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M. 2006 und *ders.*, *The Question of the Other*, Hongkong/New York 2007.

2 *Edmund Husserl*, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana I), Den Haag 1950, 144.

te. Diese Ethik ist gezeichnet von einem unerbittlichen Anspruch, der aus dem menschlichen Antlitz spricht, und von einer Gastlichkeit, die den Anderen im eigenen Hause empfängt.³

Sodann möchte ich *Sigmund Freud* ins Feld führen, auch er aus Mähren gebürtig. Im Unbewussten entdeckt er eine besondere Form der Fremdheit. Das Fremde beginnt »im eigenen Haus«, als »inneres Ausland«, als das Unheimliche unserer eigenen Geschichte, als »jene Art des Schreckhaften, welche auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht«.⁴

Schließlich sei *Joseph Roth* erwähnt, der mit seinem *Radetzky* einen Abgesang auf die Vielvölkerfremdheit der habsburgischen Monarchie verfasste und den es vom fernen Galizien über Wien in ein nicht minder fernes Emigrantenasyl in der Pariser Rue de Tournon verschlug.

Nicht umsonst entstammen alle Genannten der jüdischen Welt, deren Angehörige jahrhundertlang in eine innere Fremde verbannt blieben und immer wieder in die äußere Fremde vertrieben wurden. Wer an den Rand der Gesellschaft gedrängt wird, entwickelt nahezu zwangsläufig einen geschärften Sinn für das Fremde. Die genannten Beispiele, die durch Namen wie *Georg Simmel*, *Martin Buber*, *Franz Rosenzweig*, *Alfred Schütz* sowie durch *Walter Benjamin* und die Mitglieder der älteren Frankfurter Schule zu ergänzen wären, zeugen von einer Bereitschaft zur Selbstbefragung und Selbstverfremdung, wie sie zum guten Erbeil Europas gehört. Doch sie dürfte sich auf je besondere Weise in jeder Kultur finden, die sich auf sich selbst besinnt, ohne sich auf ihren Lorbeeren auszuruhen.

Die folgenden Überlegungen werden sich nach den vier Stichwörtern ›Zwischen‹, ›Verflechtung‹, ›Migration‹ und ›Globalisierung‹ ausrichten, und dies mit einem besonderen Akzent auf den Wanderungen des Fremden, das seinen Ort jeweils hier und anderswo hat und das sich immerzu auf der Schwelle von innen und außen bewegt. Mit seinen spezifischen Orten und Wegen entpuppt sich das Fremde als Kernmotiv jener vielfältigen Migration, die uns unter alltäglichen, historischen, geographischen und institutionellen Vorzeichen und jüngst mit besonderer Dringlichkeit begegnet.⁵

3 *Emmanuel Levinas*, Totalität und Unendlichkeit, übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg i. Br./München 1987 (frz. 1961).

4 *Sigmund Freud*, Das Unheimliche, in: Gesammelte Werke, Bd. XII, Frankfurt a. M. 1966, 231.

5 Der vorliegende Text geht auf eine Dresdener Tagung vom Januar 2013 zurück. Er erschien in erster Fassung in dem Band *Joachim Klose/Walter*

2. Zwischensphäre

In der Interkulturalität erschließt sich das Fremde in der besonderen Weise eines kollektiven Fremden. Wer Interkulturalität sagt, bezieht sich auf eine Zwischensphäre. Das Zwischen, das hier auftaucht, widersetzt sich einem *Monokulturalismus*, das heißt der Annahme einer einzigen Kultur, die alle anderen Kulturen umfasst oder sie an den Rand des Bedeutungslosen drängt. Eine solche Kultur liefe auf eine Zentrierung hinaus. Doch wer steht im Zentrum? Wir, das eigene Ethnos, die eigene Nation. So schreibt Herder, obwohl er bemüht ist, die Bildung der Völker in eine Bildung der Menschheit zu überführen: »[...] jede Nation hat ihren *Mittelpunkt* der Glückseligkeit *in sich* wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!«⁶ Bleibt es beim eigenen Wir, so wie es sich traditional herausgebildet hat, so sprechen wir von einem *Ethnozentrismus*. Das Fremde rückt an die Peripherie.

Eine besonders raffinierte Variante bildet der *Eurozentrismus*. In dieser Gestalt rückt Europa in die Mitte, aber nicht als rassisches Gebilde, wie eine biologistische Ideologie es postuliert, und auch nicht als ein Kulturbereich unter anderen, der einer kollektiven Selbstliebe und Selbsterhaltung freien Lauf lässt, vielmehr rückt es in die Mitte als ein Hort der Vernunft, der wahren Religion, der moralischen Gesittung, der Weltrevolution oder des Welthandels. »Sie sagen Gott und meinen Kattun«, so spottete einst *Fontane*. Daher rührt die schwarze Spur, die Europas Geschichte hinterlassen hat mit der Abwehr von Barbaren, Heiden, Hunnen, Türken und Zigeunern und mit der Versklavung ganzer Völkerschaften. Wenn die zentristische Anmaßung auch anderswo und in anderem Gewand, etwa als Japanozentrismus oder als Panturkismus auftritt, so macht dies die Sache nicht besser.

Das Zwischen widersetzt sich umgekehrt auch einem simplen *Multikulturalismus*. Ich verstehe darunter nicht den Sinn für die Vielfalt der

Schmitz in Verbindung mit *Kristina Koryba* (Hg.), *Wer ist Deutschland? Demographische Krise und Migration in Politik, Gesellschaft und Kultur*, Dresden 2017 und zuvor in einer ausführlicheren Fassung unter dem Titel: *Fremderfahrung, Fremdbilder, Fremddorte. Phänomenologische Perspektiven der Interkulturalität*, in: *Alfred Hirsch/Ronald Kurt* (Hg.), *Interkultur – Jugendkultur*, Wiesbaden 2010, 21–35 bzw. auf Englisch in: *Michael Handelsman/Olaf Berwald* (Hg.), *La Globalización y sus espejismos/Globalization and its Apparitions*, Quito 2009, 181–200.

6 *Johann Gottfried Herder*, *Auch eine Philosophie zur Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a. M. 1967, 44 f.

Kulturen, sondern eine nivellierende Sichtweise, die dazu führt, dass die eigene Kultur als eine beliebige Kultur unter anderen Kulturen dasteht. Diese Sichtweise ist nicht rundweg falsch, aber sie liefert nur die halbe Wahrheit. Ähnlich wie die Muttersprache für jeden eine Ursprache bedeutet, so bedeutet das Heimatland eine Urregion. Dies besagt keineswegs, dass Muttersprache und Heimat im Zentrum oder auf einem einsamen Gipfel stünden, es besagt vielmehr, dass es sich um eine *Initialsprache* und einen *Initialort* handelt, die als unumgängliche Ausgangspunkte so wenig zur Wahl stehen wie das eigene Gesicht und der eigene Leib. Dies schließt nicht aus, dass sich die Muttersprache nur im Kontrast mit anderen Sprachen als Eigensprache entpuppt. Eigen- und Fremdsprache gehen wie Eigen- und Fremdkultur aus einer Urscheidung hervor, die sich sowohl dem Primat des Eigenen wie dem des Fremden widersetzt. Die Präferenz, die im Zuge des *Sichunterscheidens* vom Anderen das Eigene als den Ort der Differenzierung hervortreten lässt, geht der Differenz nicht voraus; was ihr vorausgeht, ist eine hintergründige Indifferenz.⁷

Das Zwischen, das sich weder auf Einheit noch auf Vielheit reduzieren lässt, versteht sich nicht als Zwischenraum, als gäbe es *etwas* dazwischen, das in seiner Neutralität weder der einen noch der anderen Seite zuzurechnen ist. Vielmehr bedeutet es eine Zwischensphäre, aus der Einzelnes und Einzelne in ihrer Singularität auftauchen. Erläutern lässt sich dies anhand eines sowohl interkulturellen wie interdisziplinären Exempels. Der japanische Psychiater *Bin Kimura*⁸ bringt die Idee des Zwischen, die er bei *Martin Buber* auf das interpersonale Verhältnis von Ich und Du beschränkt sieht, mit dem fernöstlichen Motiv des *ki* in Verbindung. Dieses Wort, das dem chinesischen *chi* entspricht, bedeutet vielerlei: Luft, Wind, Atem, Geist, Stimmung und so auch eine soziale Atmosphäre, innerhalb derer das jeweilige Selbst eine eigene Gestalt gewinnt, aber auch pathologische Züge annimmt. Zu beachten ist hierbei die Kontextsensibilität der japanischen Sprache, die je nach Situation, Rang oder Geschlecht des Gesprächspartners verschiedene Ichformen vorsieht. Denkbar wäre ein interkultureller Dialog folgender Art.

Descartes: »Cogito ergo sum.« Darauf ein Japaner oder eine Japanerin: »Welches Ich denkt, und wo denkt es?« Man könnte die Gesprächslage weiter komplizieren, indem man Descartes vom Lateinischen zum

7 Vgl. *Bernhard Waldenfels*, Antwortregister, Frankfurt a. M. 1994, 202–210.

8 *Bin Kimura*, Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität, hg. und übers. von Elmar Weinmayr, Darmstadt 1995, 119 ff.

Französischen überwechseln lässt und auf diese Weise Raum schafft für innereuropäische Idiolekte, die eine intrakulturelle Vielsprachigkeit bilden. In jedem Fall kommt es zu einem Erfahrungsaustausch. Ein solcher Wortwechsel lässt sich mit Blicken vergleichen, die sich kreuzen, ohne in einem einheitlichen Blickpunkt zu konvergieren. Was zwischen Einzelpersonen geschieht, geschieht – entsprechend abgewandelt – auch zwischen den Vertretern verschiedener Kulturen und Religionen, wie wir es nicht erst aus *Lessings Nathan der Weise* kennen, sondern schon aus *Abaelards* interreligiösen Gesprächsversuchen.⁹

Unser erstes Fazit lautet also: Zwischen uns kommt etwas zustande, das keiner von uns allein zustande brächte und dessen Entstehung durch keinen Dritten gesteuert wird.

3. Verflechtung von Eigenem und Fremdem

Fragen wir, wie Eigenes mit Fremdem zusammenhängt, so bietet sich die Figur der *Verflechtung* an. In seiner Schrift *Die Gesellschaft der Individuen*¹⁰, in der er dem neuzeitlichen Cartesianismus zu Leibe rückt, beschreibt der Soziologe *Norbert Elias* die soziale Vernetzung wie folgt:

»Es gibt in einem solchen Geflecht viele einzelne Fäden, die miteinander verbunden sind. Dennoch ist weder das Ganze dieses Geflechts noch die Gestalt, die der einzelne Faden darin erhält, von einem Faden allein oder auch von allen Fäden für sich zu verstehen, sondern ausschließlich von ihrer Verbindung her, von ihrer Beziehung zueinander.«

Auf ähnliche Art verwendet der Phänomenologe *Maurice Merleau-Ponty* in seinem späten Werk *Das Sichtbare und das Unsichtbare*¹¹ den Ausdruck *entrelacs*, der jene sich überkreuzenden und ineinander verschlungenen Bänder bezeichnet, wie wir sie von romanischen Kapitellen oder aus keltischen Buchmalereien kennen. Husserl spricht in ähnlichen Zusammenhängen schlicht von einem *Ineinander* eigener und fremder In-

9 Vgl. *Abaelard*, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen, lateinisch und deutsch, hg. und übers. von Hans-Wolfgang Krautz, Frankfurt a. M./Leipzig 1995.

10 *Norbert Elias*, Die Gesellschaft der Individuen, hg. von Michael Schröter, Frankfurt a. M. 1987, 54.

11 *Maurice Merleau-Ponty*, Das Sichtbare und das Unsichtbare, übers. von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München 1986, 182 (frz. 1964).

tionen. Wer solche Verflechtungen entwirren wollte, würde mit dem Ineinander auch das zerstören, was nur ineinander Bestand hat.

Die Übergangsfigur der Verflechtung schließt wiederum zwei Extreme aus. Ein soziales Geflecht bedeutet keine völlige *Kongruenz* von Eigenem und Fremdem. Organizistische Sozialtheorien, die von dem unteilbaren Ganzen einer Volksgemeinschaft ausgehen, werden damit ebenso hinfällig wie fundamentalistische Versuche, alle Differenzen auf ein einheitliches, zumeist religiöses Fundament zurückzuführen. Das Ideal einer reinen Religion, einer reinen Kultur oder einer reinen Rasse, denen nichts Fremdes beigemischt wäre, entstammt einem Reinheitswahn. Ausgeschlossen ist aber auch eine völlige *Disparatheit* von Eigenem und Fremdem. Das radikal Fremde ist nicht mit einem absolut Fremden zu verwechseln. Eine total fremde Sprache wäre überhaupt keine Sprache mehr; sie gliche einem Vogelgezwitscher oder gar bloßen Geräuschen. Die Verflechtung, die wir im Auge haben, ist nicht einförmig. Sie erreicht einen wechselnden Grad an Nähe und Ferne, an Verwandtschaft und Fremdheit. So steht das Holländische dem Deutschen näher als das Französische, und dessen Ferne ist wiederum nicht zu vergleichen mit der Ferne des Arabischen oder mit der äußersten Ferne einer noch unentzifferten Maya-Sprache. Fremdheit als unteilbare Ferne und Abwesenheit bedeutet also nicht, dass alles Fremde gleichermaßen unzugänglich ist. Zur interkulturellen Erfahrung gehören nicht nur Wahlverwandtschaften, sondern auch Wahlfremdheiten. Verschmelzungsfiguren wie die der Deutschitaliener aus der Goethezeit sind ebenso wie die heiklen Nachbarschaftsbeziehungen zwischen Deutschen und Polen oder die langwierigen Spannungen zwischen Österreichern und Osmanen auf ihren spezifischen Charakter hin zu befragen. Es war ein langer Weg von den Türken *vor* Wien zu den Türken *in* Wien, und es steht zu hoffen, dass die Frontbildung nicht auf andere Weise wiederkehrt.

Unser zweites Fazit lautet: Wir begegnen Fremdem nicht erst draußen, sondern schon drinnen, im eigenen Hause, im eigenen Lande und in der eigenen Kultur, und dies mit wechselnden Graden der Fremdheit.

Für einen buntgefleckten Völkerstaat wie das alte Österreich oder für genuine Einwanderungsländer wie die USA mag dies eine Selbstverständlichkeit sein, und ähnlich steht es mit europäischen Grenzländern wie dem östlichen Galizien oder dem westlichen Elsass. Doch recht gesehen gilt es insgesamt für das, was wir europäische Kultur nennen. Was wäre sie ohne den Anteil der Juden, die nie ganz in Europa heimisch wurden? Was wäre sie ohne den Einstrom arabischer Medizin, arabischer Architektur, arabischer Mystik und des arabischen Aristotelismus im

Mittelalter? Was wäre sie ohne die Rückwirkungen, die von der Entdeckung und Eroberung des nord- und südamerikanischen Kontinentes ausgingen, und ohne die wechselnde Attraktion fernöstlicher Kulturen? Ein Modell für interkulturelle Überschneidungen und Kreuzungen liefert abermals die Sprache. Der russische Literaturtheoretiker *Michail M. Bachtin* sieht in der Sprache eine innere Vielstimmigkeit am Werk, derzufolge eigene und fremde Stimmen sich bis zur Ununterscheidbarkeit durchdringen.¹² Unsere Sprache steckt voll von impliziten Zitaten, so wenn etwa in der modernen Ökonomie und Ökologie der *Oikos* als das griechische Hauswesen, in der Politik die griechische *Polis* oder in unseren Schaubühnen das griechische *Theater* anklingt. Aus solchen Überlagerungen entstehen fruchtbare Mischgebilde, verbunden mit einer latenten Mehrsprachigkeit, deren Potenzial jedem puristischen Eigensinn überlegen ist. Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen. In der ersten Kindheit begegnet uns selbst die Muttersprache als Fremdsprache, nämlich als Sprache der Anderen, die wir vom Hörensagen kennen und die uns allmählich vertraut wird, ähnlich wie wir uns in neue Musik einhören. Das *infans* beginnt als *ens audiens*.

Die Verflechtung von Eigenem und Fremdem führt also zu einer Osmose zwischen intra- und interkultureller Fremdheit. Dies schließt eine Menge von Friktionen ein. Fremdes erweist sich als umso faszinierender und gefährlicher, je mehr es an Eigenes rührt. Seine Wirkung steigert sich, wenn es an etwas rührt, das verkannt, vergessen, verdrängt wurde und sich in Symptomen äußert, zum Beispiel als hysterischer oder ressentimentgeladener Nationalismus, gegen den bis heute keine Nation gefeit ist.

4. Migration als Ausreise, Auswanderung und Ausweisung

Das Zwischenfeld der Interkulturalität gerät in Bewegung, wenn Einzelne oder ganze Gruppen ihre Heimat gegen die Fremde vertauschen. Die Migration als das Wandern von einem Land in das andere bedeutet mehr als einen bloßen Ortswechsel, als würde etwas unverändert von einem

12 Vgl. *Michail M. Bachtin*, Das Wort im Roman (russisch um 1935), in: *Rainer Grübel* (Hg.), Die Ästhetik des Wortes, übers. von dems. und Sabine Reese, Frankfurt a. M. 1979, dazu *Bernhard Waldenfels*, Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1999, Kap. 7: Hybride Formen der Rede.