

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Dehn, Ulrich  
Title: "Fremdwahrnehmung und Migration aus Sicht der interkulturellen Theologie und der Religionswissenschaft"  
Published in: Berliner theologische Zeitschrift (BThZ).  
Leipzig: Evang. Verl.-Anst.  
Volume: 33 (2)  
Year: 2016  
Pages: 264 – 283  
ISSN: 0724-6137

---

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Fremdwahrnehmung und Migration aus Sicht der interkulturellen Theologie und der Religionswissenschaft

Fremdwahrnehmung ist ein wichtiger, wenn nicht konstitutiver Bestandteil der Selbstkonstitution und Identität des erkennenden Subjekts, so die fast durchgängige Ansicht der Erkenntnisphilosophie und Kulturanthropologie. Die Konstruktion von Fremdheit und Fremdheitswahrnehmung ist darüber hinaus ein wichtiges Forschungsfeld der Literaturwissenschaft.<sup>1</sup> Dabei ist für die Fragestellung dieses Aufsatzes eher wichtig, welche Rolle die Fremdwahrnehmung für die Eigenwahrnehmung spielt, und erst in zweiter Linie, ob letztere für erstere geradezu Ursprungscharakter haben könnte. Wie kann schließlich Fremd(en)wahrnehmung zur Xenophobie werden? Gibt es eine Veranlagung des Menschen, von ihm Ähnlichem umgeben sein zu wollen? Oder sucht er eher nach dem Anderen, dem Unterschiedlichen? Ein Ausgangspunkt (wenn auch nicht Gegenstand) meiner Überlegungen ist naheliegender Weise die tagespolitische Lage: Was lässt die Fremdwahrnehmung (gegenüber Flüchtlingen) zum Bedrohungspotenzial für das Eigene werden, was führt auf der Basis einer konstruierten monströsen Fremdwahrnehmung zu einer kontrastiven konstruierten Eigenwahrnehmung bis hin zu aggressiver Interaktion um einer vermeintlichen Verteidigung der konstruierten Identität willen?

Ich werde im Folgenden einen Weg von Überlegungen zur Selbstkonstitution des erkennenden Subjektes über Konzepte der Begegnung als Grundlage der Ich-Bildung aus der Beziehung bis hin zu regelrechten Alteritätskonzepten und Konstruktionen des „Fremden“ einschließlich einiger literarischer Beispiele zum Thema von Migration in Religionsgemeinschaften und einer Hermeneutik des Fremden gehen, um daraus zu eigenen abschließenden Überlegungen über ein Konzept der Fremdwahrnehmung zu gelangen.

---

1 Vgl. T. Jentsch, *Da/zwischen. Eine Typologie radikaler Fremdheit*, Heidelberg 2006.

## 1 Klassische Konzepte der Selbstkonstitution und der Ich-Du-Beziehung

Einer der ersten Entwürfe zur dialektischen Selbstkonstitution des Subjekts durch Alterität stammt von Georg Wilhelm Friedrich Hegel mit seinem klassischen Text „Herrschaft und Knechtschaft“, in welchem er zunächst die Dialektik des Selbstbewusstseins aus den Elementen der Heraussetzung ins Gegenüber als dem anderen Moment des Selbstbewusstseins und der Rückkehr zum Einen beschreibt. Das Selbstbewusstsein ist insofern schon immer interaktiv und intersubjektiv: „Diese Bewegung des Selbstbewußtseins in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtsein ist aber auf diese Weise vorgestellt worden als das Tun des Einen; aber dieses Tun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl sein Tun als das Tun des Anderen zu sein“.<sup>2</sup> Dieser Prozess zweier Komponenten, die an sich und für sich existieren, ist als ein Einspielen der Extreme auf die Mitte vorgestellt: „Die Mitte ist das Selbstbewußtsein, welches sich in die Extreme zersetzt“.<sup>3</sup> Außerdem ist damit der Gedanke der gegenseitigen Anerkennung verbunden: „Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend“.<sup>4</sup> Dieser dialektischen Bewegung legt Hegel das Verhältnis Herr–Knecht zugrunde, das sowohl als Metapher für den Erkenntnisprozess des Selbstbewusstseins als auch als fundamentale Sozialkritik gelesen werden kann, die die sozialkritische Philosophie von Karl Marx und seinen geistigen Nachfahren vorbereitete. Bereits bei Hegel ist somit die Konstitution des Selbstbewusstseins als ein Prozess der Interaktion vorgestellt, auch wenn hier nicht an eine Hermeneutik des Fremden im Sinne eines alteritären externen Erkenntnisgegenstandes gedacht ist. Der Gedanke einer Konstitution des Ich aus der Begegnung mit dem Anderen taucht mit kleinem zeitlichem Abstand bei Martin Buber und Dietrich Bonhoeffer auf, allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit ohne direkte Abhängigkeit voneinander, sondern der Tatsache geschuldet, dass das Thema in den 1920er Jahren Bestandteil öffentlicher Diskussionen war. Bubers Hauptwerk „Ich und Du“, erschienen 1923, geht davon aus, dass die Identität des Ich sich überwiegend in der Begegnung mit dem es Umgebenden, mit menschlichem Gegenüber und mit Gott ausbildet. Selbstkonstitution und Abgrenzung finden auf diese Weise statt. „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte,

2 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M. 1973, 146 (Abschnitt B.IV.A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft).

3 Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (s. Anm. 2), 147.

4 Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (s. Anm. 2), 147. Vgl. die Verwendung dieses Gedankens in der Sozialphilosophie von Axel Honneth (u. a. *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M. 1992).

die er sprechen kann. Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare. Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du. Das andre Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es“.<sup>5</sup> Die identitäts- und grenzstiftende Relationalität ist jedoch auf das menschliche bzw. göttliche Gegenüber angewiesen, d.h. auf eine gesprächs- und beziehungsfähige Beziehung, insofern als auch das Göttliche, das „ewige Du“, als sprachfähig zu betrachten und jeweils hinter jedem „geinzelteten Du“ zu vermuten ist.<sup>6</sup> Grundsätzlich gilt für Buber, dass Leben nur in Beziehung möglich ist und Beziehung die Wirklichkeit konstituiert. In seiner Dissertation „Sanctorum Communio“ (1927) verwendet Dietrich Bonhoeffer diesen Gedanken der Konstitution des Ich durch das Du in der Weise, dass er ausgehend vom *communio*-Gedanken nach einer sozialphilosophischen Untermauerung desselben sucht. Seine Grundfrage ist, wie das Ich, das Du, Sozialität und Gott miteinander ins Verhältnis zu setzen sind. Die christliche Person sei Person durch den Anderen, durch das Du, der Mensch als Individuum ein soziales Wesen. Während das Ich-Du-Verhältnis für Bonhoeffer die soziale Grundkategorie darstellt, ist das Du des anderen Menschen ihm wie das göttliche Du. Gott bleibt nicht in diesem Gegenüber, sondern geht in das Ich ein zur Konstitution der christlichen Person.<sup>7</sup> So ist Bonhoeffers Ich-Du-Gedanke den Formulierungen nach in einigen Aspekten dicht an Bubers Grundkonstruktion, in seiner Abzweckung jedoch auf die Konstitution des von Gott durchdrungenen Ich und die darauf aufbauende *Communio* ausgerichtet. Daraus mag sich auch erklären, dass Bonhoeffer den Ich-Du-Beziehungsgedanken (als eine Beziehungskonstruktion ohne Gefälle) in seiner kurzen Skizze zu einer „Kirche für andere“ (August 1944)<sup>8</sup> nicht aufgenommen hat.

Eine Hermeneutik des Anderen ist noch nicht notwendigerweise auf das Fremdartige bezogen bzw. konstruiert das Andere nicht unbedingt als das Fremde. In den bisher erwähnten Konzepten ging es um die Selbstkonstitution oder damit verbunden die Beziehungsherstellung zu dem außer mir Seienden, ohne dass dies mit Fremdheit/Unterschiedlichkeit verbunden wäre. Den Aspekt der Alterität betont der französische Philosoph Emmanuel Lévinas umso radikaler, allerdings auch nicht im Sinne einer mutmaßlichen kulturellen Fremdheit und Unterschiedenheit, sondern im Sinne der Alterität zum begegnenden Subjekt, die nicht einfach ein Alter Ego ist, sondern wirklich exterior, anders „in einer Andersheit, die

5 M. Buber, *Ich und Du*, Stuttgart 2008, 3.

6 Buber, *Ich und Du* (s. Anm. 5), 71.

7 Vgl. D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, München 41969, 32f.

8 Vgl. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1970, 415f.

den eigentlichen Inhalt des Anderen ausmacht. Anders in einer Andersheit, die das Selbe nicht begrenzt; denn in der Begrenzung des Selben wäre das Andere nicht streng anders: Im Inneren des Systems wäre es dank der Gemeinsamkeit der Grenze noch das Selbe“.<sup>9</sup> Unter Bezugnahme auf Descartes macht Lévinas Gebrauch von der Idee der Unendlichkeit, die als Dimension im Denkkakt aufscheint: das Ich, das denkt, unterhält eine Beziehung zum Unendlichen.<sup>10</sup> Die Unendlichkeit des Anderen, die aus seinem Antlitz spricht, lässt das Ich, das Subjekt, dem Anderen, dem Göttlichen, begegnen, ein Gedanke, der auch schon bei Buber auftauchte. Diese Begegnung mit dem absolut Anderen ist zugleich Voraussetzung für Subjektivität und für die Übernahme von Verantwortung. Allerdings blendet Lévinas im Unterschied zu Buber die außermenschliche Kreatur aus der Begegnungsfähigkeit aus. Im Anderen begegnet dem erkennenden Ich die Spur des ganz Anderen, die Spur Gottes, nicht jedoch ist hier an eine (möglicherweise verstehende) Begegnung mit dem wirklich Fremden, sondern an die umfassende Selbstkonstitution in realer Begegnung mit dem anderen Menschen gedacht.<sup>11</sup>

## 2 Alterität, Hybridität, Konstruktion des Anderen/Fremden

Alterität/Fremdheit/das Andere sind durchgehend auch beliebte Motive in der Literatur gewesen und haben damit der theoretischen Bearbeitung zugearbeitet oder sie unter bestimmten Aspekten vorgenommen. Die Alterität – ein 1977 von dem Literaturwissenschaftler Hans Robert Jauß geprägter Ausdruck<sup>12</sup> –, die in den

9 E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i.Br. 1987, 44; auch zitiert in: A. Wilden, *Die Konstruktion von Fremdheit. Eine interaktionistisch-konstruktivistische Perspektive*, Münster 2013, 69.

10 Vgl. E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i.Br. 1983, 196.

11 Vgl. Wilden, *Konstruktion von Fremdheit* (s. Anm. 9), 62–81; vgl. auch *Darstellung und Kritik von Lévinas bei Th. Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996, 62–70. Kategorisch ausgeschlossen werden kann nicht, dass im Begriff des „absolut Anderen“ gerade auch die nicht vereinnahmende Begegnung mit dem kulturell Anderen zu denken wäre, die allerdings von Lévinas nicht thematisiert wird, vgl. u.a. M. May, „Der Krieg wird nicht mehr erklärt, sondern fortgesetzt“. *Fremdheit, Migration und Gewalt in Terézia Moras Alle Tage* (2004), in: S. Broders u.a. (Hg.), *Phänomene der Fremdheit – Fremdheit als Phänomen*, Würzburg 2012, 51–68: 62f.; S. Waldow, *Die Einverleibung des Fremden. Christoph Peters Mitsukos Restaurant* (2009), ebd., 137–152.

12 Vgl. H.R. Jauß, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1966–1976*, München 1977.

Konzepten eine Rolle spielt, kann gefüllt werden mit den Themen der kulturellen Andersartigkeit, der Hybridität<sup>13</sup> und der Unterschiedlichkeit, die nicht vereinbart werden darf. Nichtsdestoweniger sind Theorieansätze sinnvoll, die das Element der Transkulturalität bereits als wesentlichen Bestandteil berücksichtigen und zugleich in Betracht ziehen, dass Fremdheit/Alterität im Gefolge des *cultural turn* als Konstruktion und Zuschreibungsvorgang verstanden werden kann. Auch wenn transkulturelle Alterität traditionell mit dem Phänomen und den Themen von Migration verbunden wird, kann sie auch als Querschnittsthema unserer Lebenswelten aufscheinen. Zum „Anderen“ bedarf es des wahrnehmenden, die Identität und Abgrenzung vornehmenden Subjekts, das den hegemonialen Diskurs über das Selbst und das Andere eröffnet und das letztere damit allererst konstituiert. Das/der Fremde taucht auf, erscheint, wandert, so wird es zumeist in der Literatur inszeniert und im realen Leben erfahren. Schon Georg Simmel bezeichnet in seinem „Exkurs über den Fremden“ das Wandern als repräsentatives Muster von Fremdheit, zu der aber auch gehört, dass der Fremde kommt und bleibt.<sup>14</sup> Klassische Inszenierungen von Fremdheit finden sich bei Franz Kafka, sehr offensichtlich in seiner Erzählung „Die Verwandlung“ (1912), aber auch im Roman „Das Schloß“ (1922), dessen erste Zeilen bereits, so Tobias Jentsch, Fremdheit konstruieren:

Es war spätabends, als K. ankam. Das Dorf lag in tiefem Schnee. Vom Schloßberg war nichts zu sehen, Nebel und Finsternis umgaben ihn, auch nicht der schwächste Lichtschein deutete das große Schloß an. Lange stand K. auf der Holzbrücke, die von der Landstraße zum Dorf führte, und blickte in die scheinbare Leere empor. Dann ging er, ein Nachtlager suchen; im Wirtshaus war man noch wach, der Wirt hatte zwar kein Zimmer zu vermieten, aber er wollte, von dem späten Gast äußerst überrascht und verwirrt, K. in der Wirtsstube auf einem Strohsack schlafen lassen. K. war damit einverstanden.<sup>15</sup>

Beginnend mit dem – für den Fremden typischen – Erscheinen/Ankommen von K. finden sich hier „metaphorische Umschreibungen einer radikalen Fremdheit,

13 Hybridität, ursprünglich aus dem Bereich der Landwirtschaft und Biologie stammend, ist seit ca. den 1990er Jahren eine Terminologie für Mischformen z.B. in sprachlicher und kultureller Hinsicht, die sich aus den zahlreichen Einflüssen ergeben, die aus Transnationalisierung und Migration in der Pluralisierung und Heterogenisierung der Gesellschaften resultieren.

14 Vgl. G. Simmel, Exkurs über den Fremden (1908), in: Gesamtausgabe, Bd. 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, hg. von O. Rammstedt, Frankfurt a.M. 1992, 764–771.

15 F. Kafka, Das Schloß, Frankfurt a.M. 1974, 7.

von der die Figur K. geprägt ist“. Von welchem K. und seiner Ankunft wird hier erzählt? Warum verharrt er lange auf der Brücke? Was ist eine „scheinbare Leere“? Warum ist ein Wirt verwirrt über einen Gast?<sup>16</sup> Es ist zum einen die Figur K., deren Fremdheit die wichtigste Exposition des Romans ausmacht, zum anderen die allgemeine Fremdheitsaura des Weltverhältnisses, die sich in der Nicht-Beziehung K.–Dorf–Schloss niederschlägt. In der Erzählung „Die Verwandlung“ wird der umgekehrte Weg gegangen: Vielfältige Entfremdungen, die sich im Laufe der Erzählung in einem gegenseitigen Prozess zwischen Gregor Samsa und dem Rest der Familie erschließen und eskalieren, werden von vornherein mit der Verwandlung des Protagonisten in ein „ungeheures Ungeziefer“ als Parabel signifiziert. Die Fremdheit/Entfremdung endet wie auch im Roman „Der Prozess“ im Desaster/Tod. Die Inszenierung des Fremden ist ein durchlaufendes Motiv der Literatur und das Werk Kafkas nur eines der prominenten Beispiele. In der Kritik häufig mit Kafkas „Das Schloß“ verglichen worden ist der Roman „L'Enquête“ (2010)<sup>17</sup> von Philippe Claudel, der ebenfalls eine mit einem Auftrag versehene Hauptfigur, in diesem Falle völlig namenlos und nur mit dem Funktionstitel *l'enquêteur* versehen, in eine Ortschaft gelangen lässt, in der ihm seine Aufgabe, die Aufklärung einer rätselhaften Selbstmordserie unter den Angestellten einer großen Firma, durch die durchgängig verfremdenden Konstellationen – ein ausschließlich verfremdetes Verhältnis zur Firma und zur gesamten ihn umgebenden Welt der Menschen, Häuser, Maschinen – unmöglich gemacht wird.

Schon im Titel erkennbar wird das Thema der Fremdheit im Roman „L'Etranger“ (1942)<sup>18</sup> von Albert Camus aufgegriffen. Die Hauptfigur Meursault, ein Franzose, der in Algier lebt und arbeitet, demonstriert, so die Interpretation von Jean-Paul Sartre, verschiedene Aspekte der „fundamentalen Absurdität“. <sup>19</sup> Sartre stellt den Roman in einen Zusammenhang mit Camus' „Le Mythe de Sisyphe“, welcher eine Idee des Absurden vermitteln will, während „L'Etranger“ den Leser „in das Gefühl und in das Klima des Absurden eintauchen lassen will“. <sup>20</sup> Fremdheit ist das Gefühl, das der Protagonist Meursault im Leser entstehen lässt. Die Konstruktion von Verfremdung/Fremdheit/Absurdität, in diesem Falle im Gewand von Gefühlskälte, beginnt, wie schon bei Kafkas „Das Schloß“, mit den ersten Zeilen des

16 Vgl. Jentsch, Da/zwischen (s. Anm. 1), 12.

17 Ph. Claudel, *L'Enquête*, Paris 2010 (dt.: Die Untersuchung, Reinbek bei Hamburg 2013).

18 A. Camus, *L'Etranger*, Stuttgart 2003.

19 Vgl. J.-P. Sartre, *Situations*, Bd. 1, hg. von A. Elkälim-Sartre, Paris 2010, 135.

20 Vgl. Sartre, *Situations* (s. Anm. 19), 136, zitiert bei Wilden, Konstruktion von Fremdheit (s. Anm. 9), 149f.

Buchs: „Heute ist Mutter gestorben. Oder vielleicht gestern, ich weiß es nicht.“<sup>21</sup> Ein weiteres Beispiel für das Klima von Fremdheit und Absurdität ist ein Gespräch mit Marie, mit der Meursault nach der Beerdigung seiner Mutter ein Verhältnis begonnen hat. In diesem Gespräch trägt Marie ihm die Heirat an, er reagiert darauf mit einer Mischung aus Arroganz und Nonchalance. Es sei ihm egal und natürlich könnten sie heiraten und auf die Frage, ob er sie liebe, reagiert er mit dem Hinweis, dass er schon einmal gesagt habe, dass das zweifellos nicht der Fall sei, aber dass dies keinerlei Bedeutung habe und dass sie es sei, die gefragt habe, und er kein Problem damit habe, sie zu heiraten.<sup>22</sup>

Fremdheit drückt sich hier nicht in einer (konstruierten) kulturellen Kluft aus, sondern in einer, mit Sartre gesprochen, Absurdität der dreifachen Beziehung von Mensch und Welt: Mensch gegenüber der Welt, Mensch unter Menschen und das Selbst im Vergleich zu sich selbst.<sup>23</sup> Der Roman „L'Etranger“ expliziert dies in Gestalt von Tabubrüchen und Gefühlskälte der Hauptfigur Meursault: Verzicht auf das Öffnen des Sarges seiner Mutter, um sie zum letzten Mal zu sehen, Rauchen am Sarg, Abreise direkt nach der Beerdigung, bei der er keine Gefühlsregung gezeigt hatte, einen Tag später Beginn einer Affäre mit Marie und Besuch einer Komödie im Kino, die Tötung des Arabers am Strand, auf dessen Leiche er noch vier weitere Schüsse abfeuert. Auf dem Hintergrund völliger Gefühlskälte und fehlender Reue wird Meursault zum Tode durch die Guillotine verurteilt und auch der letzte Satz des Romans macht noch einmal das durchlaufende Motiv des Todes und der Sinnlosigkeit des Daseins unter dem Aspekt der absurden Verfremdung und Beziehungslosigkeit sichtbar. Im Blick auf Tat und Ort seiner Hinrichtung wünscht er sich möglichst viele Gäste und Beobachter, um sich nicht so einsam zu fühlen, und sie mögen ihn mit Hassschreien empfangen.<sup>24</sup> Die Wahrnehmung des Fremden ist nicht nur in der Literatur ein Phänomen von Konstruktion, aber

21 Camus, *L'Etranger* (s. Anm. 18), 3: „Aujourd'hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas“.

22 Camus, *L'Etranger* (s. Anm. 18), 51: „Le soir, Marie est venue me chercher et m'a demandé si je voulais me marier avec elle. J'ai dit que cela m'était égal et que nous pourrions le faire si elle le voulait. Elle a voulu savoir alors si je l'aimais. J'ai répondu comme je l'avais déjà fait une fois, que cela ne signifiait rien mais que sans doute je ne l'aimais pas. 'Pourquoi m'épouser alors?' a-t-elle dit. Je lui ai expliqué que cela n'avait aucune importance et que si elle le désirait, nous pouvions nous marier. D'ailleurs, c'était elle qui le demandait et moi je me contentais de dire oui.“

23 Vgl. Sartre, *Situations* (s. Anm. 19), referiert bei Wilden, *Konstruktion von Fremdheit* (s. Anm. 9), 149–152.

24 Camus, *L'Etranger* (s. Anm. 18), 142: „Pour que tout soit consommé, pour que je me sente moins seul, il me restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine.“

literarische Beispiele offenbaren als herausragende Orte des Konstruierens die Mechanismen und die erkenntnisleitenden Motive, die das Andere oder Fremde auf den Plan bringen. Denn das Andere, sofern es auch das Fremde sein soll, bedarf des Aktes der Zuschreibung, der Konstruktion, wenn der Gedanke der Andersheit nicht, wie etwa bei Lévinas, nur die formale Dimension des Erkenntnis- und Interaktionsgegenübers beinhalten soll, ohne dass damit eine (vermeintliche) qualitative Fremdheit einherginge.

### 3 „Othering“ oder die Anerkennung des Anderen/Fremden

Der Vorgang der Zuschreibung von Fremdheit/Anderssein, in der Diskussion auch als *Othering* bezeichnet, findet sich inhaltlich und terminologisch verstärkt seit der Postkolonialismusdebatte und wurde insbesondere durch Edward Said mit seinem Buch „*Orientalism*“ (1978)<sup>25</sup> angestoßen und von Gayatri Chakravorty Spivak 1985 weitergeführt. In dieser Diskussion verschränken sich zwei Ebenen: zum einen die Ebene einer Andersheit, die – wenn auch mit Ermessensspielraum – an objektivierbaren Kriterien erhebbare wäre, wie etwa ethnische Zugehörigkeit, Anderssprachlichkeit, Generationenunterschied, Religionszugehörigkeit oder Ähnliches, zum anderen die Dimension einer gefühlten und erlebten Andersheit, die nicht unbedingt mit der ersten Ebene übereinstimmen muss, sondern Bereiche des emotionalen und atmosphärischen Erkenntnis- und Urteilsvermögens betrifft und berührt, ohne dass es „harte“ Kriterien des Unterschiedlichseins gäbe. Auch Klaus Lösch warnt vor einer Essentialisierung von Fremdheit: „Fremdheit ist eben nicht als objektive Eigenschaft zu verstehen, sondern als ein Beziehungsmodus und dieser ist alles andere als gegeben und zeitlich stabil.“<sup>26</sup> Inklusions- und Exklusionsvorgänge von Minderheiten jeglicher Art zeigen deutlich, dass Andere zu „Fremden“ gemacht werden oder umgekehrt Fremdheit ignoriert wird: es finden Zuschreibungen und Alterierungsdiskurse statt, die zur Identitätsbildung bzw. -stärkung der Zuschreibenden dienen. Das Eigene, so Lösch im Anschluss an Bernhard Waldenfels,<sup>27</sup> existiert genauso wenig ontologisch wie das Fremde und es ist ihm auch nicht vorgängig, sondern das Eigene konstituiert sich erst mit dem Fremden. Andererseits will Waldenfels der Vereinnahmung, Bagatellisierung und damit Vernichtungsbestrebungen des Fremden wehren, indem er das „radikal

25 E. Said, *Orientalismus*, Frankfurt a.M. 42014.

26 K. Lösch, *Das Fremde und seine Beschreibung*, in: Broders u.a., *Phänomene der Fremdheit* (s. Anm. 11), 25–49: 31.

27 Vgl. B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M. 2006.

Fremde“ beschreibt als „eine Fremdheit, die weder auf Eigenes zurückgeführt, noch einem Ganzen eingeordnet werden kann, die also in diesem Sinne irreduzibel ist [...]. Fremdheit in ihrer radikalen Form besagt, daß das Selbst auf gewisse Weise außer sich selbst ist und daß jede Ordnung von Schatten des Außer-ordentlichen umgeben ist. Solange man sich dieser Einsicht verschließt, bleibt man einer relativen Fremdheit verhaftet, einer bloßen Fremdheit für uns, die einen vorläufigen Stand der Aneignung entspricht“. <sup>28</sup> Die Radikalität des Fremden drückt sich darin aus, dass sie die Eigenmächtigkeit des Selbst und seine Möglichkeiten in Frage stellt und einen Widerstand bietet, der für das Subjekt verstörend ist und seine Positionalität herausfordert. Zugleich provoziert das Fremde Abwehr, die sich in gewisser Weise gegen das Eigene/das Selbst richtet insofern, als Eigenes und Fremdes miteinander verschränkt sind, so Waldenfels.<sup>29</sup>

Die kulturelle Produktion kennt auch die Alterität in Gestalt des Monsters. Dabei muss das Monströse nicht in jedem Falle böse sein, auch monströse Gutmütigkeit, Tollpatschigkeit, Alterität im Sinne völlig anderer Größenordnungen (King Kong, Godzilla [mit Entwicklung vom Zerstörer zum Freund], Gamera) kann gemeint sein. Es geht um das Fremdartige, das bisherige hermeneutische Kategorien und Ordnungen sprengt. Monster sind „hybride Wesen, die durch ihr Verhalten Grenzziehungen durchbrechen und auf die Schwierigkeiten hinweisen, zwischen Innen und Außen, Kultur und Unkultur, realer und mythischer Welt, Bewusstsein und Unbewusstem zu trennen“. <sup>30</sup> Das Monster „zeigt an, was in der Eigenwelt unerwünscht, verboten, tabuisiert ist; gleichzeitig lenkt es das Augenmerk auf andere Möglichkeiten des Verhaltens. Es warnt vor der Grenzüberschreitung, verlockt aber auch dazu und erzeugt so im Leser oder Zuschauer Angstlust [...]. Das Monster kann im Hinblick auf die Eigenwelt einerseits konservativ-bewahrende Reaktionen provozieren, andererseits subversiv wirken und zum Zeichen des Widerstands oder der Emanzipation werden.“ <sup>31</sup> Die in der Fiktion, im Film, im Roman konstruierte Alterität in „normaler“ oder monströser Gestalt begegnet meist nicht als in freier Kommunikation zwischen Subjekt und seinem Gegenüber, sondern als in einem Machtgefälle befindlich: ethisch minderwertig, tollpatschig, politisch auf der falschen Seite, hinterhältig. Oft werden die quantitativen Verhältnisse umgedreht: in Südafrika bis zu Beginn der 1990er Jahre die weiße „Normalität“ gegen-

28 Waldenfels, Grundmotive (s. Anm 27), 116f.

29 Vgl. Lösch, Das Fremde (s. Anm. 26), 34.

30 P. Goetsch, Der Andere als Monster, in: W. Eßbach (Hg.), *Wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, Würzburg 2000, 279–295: 287.

31 Goetsch, *Der Andere* (s. Anm. 30), 291. Vgl. auch U. Dehn, *Religionen in Ostasien und christliche Begegnungen*, Frankfurt a.M. 2006, 209–224.

über der schwarzen „Alterität“, im Irak unter der Herrschaft der Baath-Partei die sunnitische Minderheit als „Normalität“, die die schiitische Mehrheit als „Alterität“ unterdrückte, umgekehrt wird in Indien die große Minderheit der Dalits („Kastenlosen“, „Unberührbaren“) von den mehrheitlichen „Kastenhindus“ zur Alterität gemacht.<sup>32</sup>

Im Alteritätsdiskurs geht es oft nicht ausschließlich um kognitive Aspekte, sondern auch um eine ethische Dimension. Auf der Basis des Hinweises, dass der Fremde das Subjekt herausfordert und verstört und gewohnte Wahrnehmungen durchkreuzt, entwickelt Waldenfels den Gedanken der Responsivität, die als Antwortlichkeit der Verantwortung für unser Tun und Sprechen vorausgeht. Mit dem (Ver-)Antwortungsbegriff ist Waldenfels dem Denken von Lévinas nahe, der dies ebenfalls, jedoch mit dem Postulat der Passivität im Umgang mit dem Anderen und unter Verzicht auf ein verstehen-wollendes Erkenntnisinteresse, vorschlägt.

Said hat mit seiner bahnbrechenden Studie zum Orientalismus in erstmaliger Schärfe auf das Konstruiertsein von Unterschiedlichkeit auch im Wissenschaftsdiskurs hingewiesen. Er zeigte, fußend auf der Diskursanalyse von Michel Foucault, wie in der Literatur der Orientalistik bzw. Islamwissenschaft des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ein hegemonialer und „Abendland“ und „Orient“ kontrastierender Diskurs geführt wurde, den er jenseits der kognitiven Aspekte unter anderem auf Machtinteressen zurückführte. Dieses Othering, das den „Orient“ als rückständig, unaufgeklärt und mysteriös gegenüber dem aufgeklärten und fortschrittlichen „Westen“ charakterisierte, beruhe auf uralter und tiefsitzender Feindseligkeit gegenüber dem Islam. Diese Sicht des Orients entspreche den kolonialistischen kulturellen und politischen Machtverhältnissen. Obwohl Suids Buch aufgrund von historischen, geographischen und zeitlichen Ungenauigkeiten auch sehr kritisch rezipiert wurde,<sup>33</sup> gab es wichtige Anstöße für den späteren Verlauf der Postkolonialismusdebatte und eine allgemeine kritische Reflexion auf die Diskursstrukturen sowohl hegemonial-abfälliger als auch positiv-exotisierender Art über die von Said bezeichneten Debattenfelder.

Unter Beachtung der genannten Problemanzeigen und unter möglicher Vermeidung von Othering-Syndromen werden im Bereich der Hermeneutik interkultureller Begegnung mit internationaler Konstellation gerne vorhandene Modelle rezipiert, aber auch notwendige kritische Korrekturen vorgenommen. Kurt Rött-

32 Vgl. Dehn, Religionen in Ostasien (s. Anm. 31), 214.

33 Vgl. I. Warraq, *Defending the West. A Critique of Edward Said's „Orientalism“*, Amherst, N.Y. 2007; D.M. Varisco, *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*, Seattle 2007.

gers hat vier Modelle des Umgangs mit dem Fremden/Anderen unterschieden, die er metaphorisch benennt und erläutert: (1) das Xenophagentum, wörtlich „Ver-speisen des Fremden“, das restlose Aneignen und Einverleiben, Vereinnahmen des Fremden und damit faktisch die Auflösung der Fremdheit; (2) den Exodus, die umgekehrte Bewegung im Sinne einer völligen Auslieferung an das Fremde; (3) die Odyssee als die Bereitschaft, das Fremde herumirrend zu erfahren, jedoch nicht im Sinne eines um ernsthaftes Verstehen bemühten Sich-Aussetzens, sondern orientiert „an Bedürfnissen der Gewinnung von Sicherheiten für die eigene Wegbahnung in die Fremde“ und in der Zuversicht, das Fremde zu überwältigen und selber „heimzukehren“. (4) Der Nomadismus schließlich flexibilisiert den Umgang mit dem Fremden, nimmt „die Grenze mit auf die Wanderung“ und nimmt im Sinne der wandernden Grenzen Unterschiedliches als fremd wahr. Röttgers hält das xenophagische und das odysseeische Modell, d.h. diejenigen Modelle, die auf unterschiedliche Weise die Rückbindung an die Bedürfnisse des eigenen Bewusstseins in den Vordergrund stellen, für dem „modernen Bewusstsein“ am ehesten entsprechend.<sup>34</sup> Auch Theo Sundermeier entwickelt in seiner Xenologie drei Verstehensmodelle. (1) Das Gleichheitsmodell negiert Fremdheit und sieht in erster Linie nicht ein Verstehens-, sondern ein Verständigungsproblem. Das Gegenüber wird (günstigenfalls) als Mensch betrachtet, dies allerdings nicht unter kolonialen Bedingungen, und muss evtl. mit Bedingungen des Menschseins ausgestattet werden, wie Bartolomé de Las Casas es forderte.<sup>35</sup> (2) Das Alteritätsmodell erkennt in seinen verschiedenen Varianten das Fremde als Fremdes an, jedoch zeitigt es mehrere Wege des Umgangs mit dem Anderen: Tremendum – Der Fremde als Feind, der vernichtet werden muss, der einen „Kampf auf Leben und Tod“ auslöst. Das Modell lebt vom Gegensatz, der zugleich identitätsverstärkend ist. Fascinosum – Das Fremde ist faszinierend und veranlasst den „Verstehenden“ zur völligen Hingabe an die andere Kultur und zum Brückenabbau zu seiner bisherigen Identität (dem Exodus-Modell von Röttgers nahe). Der dritte Aspekt des Alteritätsmodells betrachtet das Fremde als hilfsbedürftig. Es geht nicht um ernsthafte Verstehensbemühungen, sondern um Herablassung, um diakonische Maßnahmen, um Unterwerfung.<sup>36</sup> Das Komplementaritätsmodell liegt den meisten derzeit diskutierten xenologisch-hermeneutischen Konzepten zugrunde, hat aber seinerseits wiederum mehrere Aspekte: (1) „Der Fremde ergänzt mich“: Defizite meiner selbst

34 Vgl. K. Röttgers, Fremdheit, in: A. Wildfeuer u.a. (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Freiburg i.Br. 2011, 818–832, zitiert nach: Lösch, Das Fremde (s. Anm. 26), 28.

35 Vgl. Th. Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996, 73.

36 Vgl. Sundermeier, Den Fremden verstehen (s. Anm. 35), 74.

werden erkannt, „Aneignung“ des Fremden findet statt. Er bereichert mich und eröffnet den Blick auf das Ganze. (2) Die Begegnung mit dem Fremden dient mir nur als Weg zu mir selber, als Spiegel der eigenen Identitätsfindung/-stärkung. Dem Verstehen des Fremden steht die eigene Egozentrik im Weg, jedoch verändert die Fremderfahrung den Menschen. (3) „Permanenz im Verhalten gegenüber dem Fremden“ wäre ein Potenzial der Konzepte von Buber und Lévinas, wenn sie sowohl das wirklich Fremde am Fremden anerkennen, ihn nicht nur als das mich ergänzende Du verstehen und auch jede Asymmetrie vermeiden, d.h. weder Instrumentalisierung noch Vereinnahmung noch Enteignung stattfinden.<sup>37</sup> Sundermeier entwickelt ein Modell, das weniger bestimmte hermeneutische Vorgaben macht als vielmehr Horizonte einer Lebens- und Kommunikationsgemeinschaft aufzeigt. Unter dem Begriff einer „theologischen Ethik im Verstehensprozeß“ fasst er seine Überlegungen zusammen mit den Schritten (1) *Wahrnehmung in Distanz*, unter Benutzung des Paradoxons „Hinsehen und sich kein Bildnis machen“,<sup>38</sup> (2) *teilnehmende Beobachtung*, die er als wechselseitiges Geschehen betrachtet und sich unter Zuhilfenahme eines „Fremdenführers“, eines „Go-Between“ vorstellt, (3) *(Teil-)Identifikation*: die Schönheit der anderen Kultur wahrnehmen, ohne die eigene Identität aufzugeben.<sup>39</sup> Als Ort des Ziels eines solchen hermeneutischen Prozesses und der Umsetzung beschreibt Sundermeier die *Konvivenz*, die „die Differenzen zur Voraussetzung [habe] und die bleibenden Unterschiede [respektiere].“ Konvivenz wird in einer dreifachen Entfaltung gelebt: gegenseitiges Helfen, wechselseitiges Lernen, gemeinsames Feiern, und sie zielt auf *Gegenseitigkeit*: „niemand ist einseitig Objekt der Begegnung, niemand einseitig Subjekt des Handelns und Engagements“.<sup>40</sup> Diese Überlegungen stehen im Duktus der Kritik Sundermeiers an Konzepten, die nach seiner Interpretation zur Instrumentalisierung der Wahrnehmung des Fremden für die Konstituierung des Eigenen/Selbst/Ich tendieren (Lévinas, Buber) und den Fremden nicht als solchen respektieren.

#### 4 Fremdheit, Migration und Diaspora

Neben den erkenntnistheoretischen sind soziologische und ethnologische Aspekte wichtig, die zugleich zur Thematik von Transkulturalität und allgemein kultureller Identität beitragen können. Constantin von Barloewen hat 1993 die zum

37 Vgl. Sundermeier, *Den Fremden verstehen* (s. Anm. 35), 75f.

38 Sundermeier, *Den Fremden verstehen* (s. Anm. 35), 223.

39 Vgl. Sundermeier, *Den Fremden verstehen* (s. Anm. 35), 224f.

40 Sundermeier, *Den Fremden verstehen* (s. Anm. 35), 226.

damaligen Zeitpunkt identifizierbare Fremdheitsthematik zusammengefasst und in gewissem Sinne auch auf ihre Trivialität hingewiesen, denn „ohne Fremde und ohne Fremdes [sei] keine Kultur möglich“,<sup>41</sup> was schließen lässt, dass auch der Gedanke der Hybridität trivial wird, wenn jede kulturelle Gestaltung aus dem transkulturellen Zusammenfluss lebt. Seit jeher ist Migration ein kulturgenerierender Faktor gewesen, der allerdings in vielen Fällen in seinem Vollzug skeptisch gesehen oder gar abgelehnt, in seinen kulturellen Resultaten jedoch begrüßt wurde. Kulturelle Prägungen entwickeln osmotische Tendenzen, die nur durch aktive Gegensteuerung wie Ghettoisierung von Migranten oder sprach- bzw. allgemein kultursteuernde Regulierungen unterbunden werden können. „Zwischen 1800 und 1914 wurde die Emigration von Europa nach Amerika auf 50 Millionen Menschen geschätzt, allein im Jahr 1984 kamen mehr als eine halbe Million legale Immigranten in die USA, die Mehrzahl von ihnen aus Mexiko, den Philippinen und Vietnam. Aber auch die kurdische Vertreibung nach dem Golfkrieg von 1991 im Nahen Osten, die Tamilenfrage in Sri Lanka, die Menschenwanderungen in Afghanistan, der erwartete Exodus aus Osteuropa und der Sowjetunion, für den die Flucht der Albaner nach Italien nur ein kleines Vorspiel war, sind eindeutige Beispiele.“<sup>42</sup> Die Beobachtung von Barloewens könnte durch Ergänzungen der derzeitigen Fluchtgebiete Syrien, Afghanistan, Irak, Nordafrika etc. ergänzt werden, von der Sache her jedoch hat sie ihre Aktualität nicht verloren.

Das Thema der Fremdheitswahrnehmung ergibt sich aus der Migration, aus der Kontextverschiebung von Menschen und den sich daraus ergebenden kulturellen Kontrasten. Diese Kontraste sind temporär und dem osmotischen Prozess unterworfen, der sie aufweichen und die fluide Kultur aus einem multikulturellen in einen cross- oder transkulturellen Zustand übergehen lässt. Daraus entstehen mindestens zwei Perspektiven, die der (ursprünglichen) „Mehrheitskultur“ mit ihrer Aufsicht auf die immigrierte Kultur der Migranten und die Sicht der Migranten auf die sie umgebende Mehrheitskultur in ihrer Diasporasituation. Darauf, dass Migration als eine Form der „grenzüberschreitenden Vergesellschaftung“ (Ludger Pries<sup>43</sup>) kein langfristiger Faktor der Schaffung von kultureller Bipolarität ist, sondern vielmehr einen Aspekt des Impulses in kulturelle Netzwerke hinein darstellt, wird seit langem in der Literatur hingewiesen, am prominentesten

---

41 C. von Barloewen, Fremdheit und interkulturelle Identität. Überlegungen aus der Sicht der vergleichenden Kulturforschung, in: A. Wierlacher (Hg.), Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung, München 1993, 297–318: 299.

42 Von Barloewen, Fremdheit (s. Anm. 41), 301.

43 Vgl. L. Pries, Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung, Wiesbaden 2010.

durch Wolfgang Welsch mit seinen Arbeiten zur Transkulturalität, in denen er seit 1990 entwickelte, dass Kulturen nicht monolithische „Kugeln“, sondern Netzwerke darstellen und zu Konstitutionen der Individuen führen, die durch kulturelle Verflechtungen und Beeinflussungen geprägt sind, was nicht nur auf Migranten, sondern auf alle Teilhaber einer Gesellschaft zutrifft.<sup>44</sup> Er grenzt sich damit gegen die geläufigeren Begriffe der Multi- oder Interkulturalität ab, die ein mosaikartiges Nebeneinander von essentialisierten Kulturblöcken suggerieren können, und betont ein hybrides Kulturkonzept, das von einer internen Differenziertheit und externen Austauschprozessen sowie Überlagerungen kultureller Netzwerke ausgeht.<sup>45</sup> In Anlehnung an das Stichwort Diskursfeld<sup>46</sup> können Kulturen auch als Interaktions- und Kommunikationsfelder bezeichnet werden, die sich aufgrund neuer Impulse und Anreicherungen immer wieder neu gestalten. Dies bedeutet umso mehr, dass die Ansicht kultureller Überfremdung einer „einheimischen“ Kultur durch Migrantenkulturen Ausdruck einer interessengeleiteten Wahrnehmung ist. Insofern als Migration ein wichtiger Hintergrund von Fremdwahrnehmung ist, werde ich im Folgenden auf einige Aspekte der Motivgeschichte eingehen.<sup>47</sup>

Migration stellt (fast) den Normalfall der Menschheitsgeschichte dar. „Über mehrere Generationen an einem Ort sesshaft zu sein, markiert dagegen nur eine kurze Episode. Eine noch jüngere Erfindung der Menschen ist es, in politisch definierten und mittels eines ‚Monopols legitimer Gewaltsamkeit‘ (Max Weber) nach innen und außen verteidigten Territorien als geographisch-räumlich verbundenen Einheiten zu leben [...]. Die Durchsetzung der Idee von Nationalstaat und Nationalgesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert war in gewisser Hinsicht der Kulminationspunkt dieser Entwicklung (Brubaker 1994<sup>[48]</sup>). Vor diesem Hintergrund ist

---

44 Vgl. W. Welsch, Was ist eigentlich Transkulturalität? In: L. Darowska/C. Machold (Hg.), Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zu Kultur, Bildung und Differenz, Bielefeld 2010.

45 Vgl. K. Sinner, Transkulturalität versus Multi- und Interkulturalität, Stadtkultur Magazin (Hamburg) 16 (2011), <http://www.stadtkulturmagazin.de/2011/03/transkulturalitat-versus-multi-und-interkulturalitat/> (Abruf März 2016).

46 Vgl. R. Ullrich, Diskursfelder. Eine Analyse der Handlungs- und Spannungsfelder ethnologischer Tätigkeit, dargestellt am Beispiel der strukturalen Analyse von Claude Lévi-Strauss, Göttingen 1992. Das Konzept des Diskursfeldes wurde an vielen Stellen rezipiert, u.a. in der Religionswissenschaft von H.G. Kippenberg/K. von Stuckrad, Einführung in die Religionswissenschaft, München 2003; K. von Stuckrad, Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens, München 2004.

47 Dabei mache ich Gebrauch von einigen Überlegungen in meinem Aufsatz: Migration im Kontext. Motivgeschichtliche und diasporalthoretische Perspektiven, Interkulturelle Theologie 37,2-3 (2011), 146-156.

verständlich, dass Migration in der Moderne nicht mehr als eine relativ dauerhafte Lebensform betrachtet wurde, sondern als der zu einem bestimmten Zeitpunkt und exzeptionell erfolgende Übergang von einem ‚Wohnort‘ zu einem anderen.“ Es fand überwiegend Land-Stadt-Migration statt: „Städte als große Menschenansammlungen wurden zum Inbegriff von Zivilisation und Fortschritt“.49

Neben der real existierenden und historisch und religionssoziologisch nachvollziehbaren Migration gibt es auch die mythische Erinnerungskultur an migratorische Ursprungsgeschichten, die sich entweder in der Gründungsgeschichte von Religionsgemeinschaften finden oder gar ihre gesamte Geschichte prägen. Die jüdisch-christliche Ursprungsgeschichte beginnt mit der Wanderung Abrahams/Abrahams von Haran an einen Ort, den Gott ihm zeigen würde. Sie enthält weiterhin aus Anlass der Josephsgeschichte die Migration nach Ägypten bis hin zur Rückkehr, dem „Exodus“ zurück in das „gelobte Land“. Es folgt schließlich die kriegs- und eroberungsbedingte unfreiwillige Migration in das babylonische Exil und Jahrzehnte später eine partielle Rückkehr nach Jerusalem. Auch die Geschichte Jesu war durch unausgesetzte Wanderung geprägt, die sich in der Missionstätigkeit der Jünger/Apostel fortsetzte.

Die Biographie des Buddha im 5./4. Jahrhundert v. Chr. ist durch eine weitreichende Migration geprägt. Der Ort seiner Kindheit und Jugend bis zum gereiften Erwachsenenalter in Kapilavattu (heute auf nepalesischem Gebiet) und der Ort seiner Erleuchtungsmeditation in Uruvela südlich des Ganges sind ungefähr 150 km voneinander entfernt. Eine ähnliche Entfernung war zurückzulegen, um anschließend die neu erlangte Einsicht im Park von Sarnath in der Nähe von Benares/Varanasi zu verkünden. Auch im späteren Leben des Buddha und seiner Anhänger fanden stetige Wanderungen durch Nordindien statt.<sup>50</sup>

Das Leben Muhammads und seiner Anhängerschaft zu Beginn des 7. Jahrhunderts war durch Migrationen geprägt, die sich zumeist aus der Minderheits- und Unterdrückungssituation der Gruppe um Muhammad erklärten. Zunächst war dies um 615 n. Chr. die Auswanderung eines Teils seiner Anhänger nach Abessinien und 622 n. Chr. die Übersiedlung der in Mekka verbliebenen Gruppe um Muhammad nach Yathrib, das spätere Medina.<sup>51</sup>

48 R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass. <sup>2</sup>1994.

49 L. Pries, *Internationale Migration*, Bielefeld <sup>3</sup>2010, 5.

50 Vgl. zum Buddha und zur frühen Geschichte des Buddhismus H.W. Schumann, *Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama*, München 1982; ders., *Auf den Spuren des Buddha Gotama. Eine Pilgerfahrt zu den historischen Stätten*, Olten 1992; M. Hutter, *Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus*, Graz 2001, 18–32; A. Michaels, *Buddha*, München 2011.

51 M. Ibn Ishaq, *Das Leben des Propheten. As-Sira An-Nabawiya*, übersetzt von G. Rotter, Katern

Neben vielen weiteren Migrationsnarrativen kann die Geschichte der Mormonen, der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage“, genannt werden, die von ihrer Gründung 1830 bis zu ihrer Ankunft 1947 am Salt Lake im späteren Bundesstaat Utah einen Weg über Fayette (New York), Harmony, Kirtland, Independence, Far West und Nauvoo bis hin nach Deseret Territory (in ähnlichen Grenzen das spätere Utah) in den Rocky Mountains zurücklegten.<sup>52</sup> Auch der Beginn des Buchs Mormon schildert eine Migration in die und in der Wildnis und eine Schiffsreise in das gelobte Land.<sup>53</sup> So findet sich hier das Nebeneinander einer Migration, die historisch nachweisbaren Charakter hat, und einer *invented tradition*<sup>54</sup> im Buch Mormon.

## 5 Zur Diaspora-Debatte als Bestandteil des Migrations- und Fremdheitsdiskurses

Fremdheitswahrnehmung aus Sicht der „Fremden“, d.h. Diasporabewusstsein, ist in der Forschung mit einer Reihe von Theorien und Kategorien belegt worden. Ein klassischer Diasporabegriff findet sich bei William Safran, der 1991 folgende Beschreibung vorgeschlagen hat: diasporische Gruppen seien Gemeinschaften von *expatriates*, „(1) die sich von einem ursprünglichen Zentrum an mindestens zwei periphere Orte verstreut haben; (2) die eine Erinnerung, Vision oder einen Mythos des ursprünglichen Heimatlandes aufrechterhalten; (3) die glauben, dass sie in ihrem Gastland nicht voll akzeptiert sind; (4) die die Heimat ihrer Ahnen als Ort einer letztlichen Rückkehr, wenn die Zeit dafür gekommen ist, sehen; (5) die sich der Aufrechterhaltung und Wiederherstellung dieser Heimat widmen; und (6) deren Gruppenbewusstsein und -solidarität zentral über die anhaltende Beziehung mit dem Heimatland geprägt ist“.<sup>55</sup> So klassisch diese Definition ist, so konservativ ist sie auch und bildet sich nur sehr partiell in den Milieus ab, die Safran als diasporisch charakterisieren würde. Im Zuge des *cultural turn* und bei seinem Versuch, essentialisierende Definitionen als Zuschreibungen zu ver-

---

1999; H. Bobzin, Mohammed, München 2000; Z. Konrpa, Muhammad el-Emin, Köln (DITIB) o.J.; H.A. Schmiede, Das Leben des Propheten, Köln (DITIB) o.J.

52 Vgl. H. Obst, Apostel und Propheten der Neuzeit, Göttingen 2000, 266–315.

53 Vgl. bes. Das Erste Buch Nephi im Buch Mormon.

54 Vgl. zu diesem Begriff E. Hobsbawm, Introduction, in: E. Hobsbawm/T. Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, 1–14.

55 W. Safran, *Diasporas in Modern Societies. Myths of Homeland and Return*, *Diaspora* 1,1 (1991), 83–89; 83f. Dt. Text bei R. Mayer, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005, 9f.

stehen, hat zum Beispiel Paul Gilroy mit seiner Theorie des „Black Atlantic“ die Orientierung auf ein „Herkunftsland“ aufgebrochen und vielmehr Diaspora als Gegenkultur und Gegengeschichte konzipiert anstelle einer sternförmigen Orientierung auf das „Herkunftsland Afrika“. Die Betroffenen werden nicht mehr mit feststehenden Identitäten konstruiert, sondern als Konglomerat von identitätsbeeinflussenden Aspekten notiert, für die sich eine diasporische Identifikation außerhalb der politischen Codes und Staatsbürgerschaft vollziehe.<sup>56</sup> Diese Linie wird von der niederländischen Anthropologin Gerrie ter Haar bestätigt, die das Konstatieren einer Rückbindung afrikanischer Christen an ihre afrikanische Heimat als Zuschreibung westlicher Diasporaforschung betrachtet. Die sentimentale Bindung an das Heimatland sei einer pragmatischen Beziehung gewichen.<sup>57</sup> Benjamin Simon möchte (im Unterschied zu ter Haar) am Diasporabegriff festhalten und meint aufgrund seiner Untersuchungen in afrikanischen Migrantengemeinden in Deutschland auch Rückbindungswünsche an die jeweiligen Heimatländer und -kirchen attestieren zu können.<sup>58</sup>

Die Schwierigkeit des Aushandlungsprozesses von diasporischen Identitäten unter den Bedingungen komplexer Biographien und Lebenswelten wird von Roger Bromley anhand des australischen Films „Floating Life“ (1996) von Clara Law veranschaulicht (wobei der von ihm benutzte Diasporabegriff in seinem Zusammenhang nur noch wenig Sinn hat). In diesem Film geht es um die mehrfachen Migrationen der chinesisch-stämmigen Familie Chan, deren Stationen Hongkong, Australien und für eine der Töchter schließlich Deutschland waren.

Ich weiß nicht, wo meine Heimat ist. Ich weiß nicht, ob ich mich selbst als Chinesin sehen soll. Ich bin in Hongkong geboren, ich spreche kein Mandarin. Und bald wird Hongkong nicht mehr Hongkong sein. Die Farbe meiner Haut ist gelb, nicht weiß. Ich spreche Deutsch mit Akzent, ich lebe in Deutschland, aber ich bin nicht wirklich deutsch. Ich weiß nur, dass meine Wurzeln bei meinen Eltern sind. Vor zehn Jahren habe ich mein Studium abgeschlossen und bin hierhergekommen [1984]. Sie haben mich nie um etwas gebeten. Jetzt sind sie alt. Je glücklicher ich in Deutschland bin, desto mehr tut es weh.<sup>59</sup>

56 Vgl. P. Gilroy, *Diaspora*, Paragraph 17,1 (1994), 207–212.

57 Vgl. G. ter Haar, *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Cardiff 1998.

58 Vgl. B. Simon, *Afrikanische Kirchen in Deutschland*, Frankfurt a.M. 2003, 55–67.

59 Aus: „Floating Life“, zitiert nach R. Bromley, *Das Aushandeln von diasporischen Identitäten*, in: A. Hepp/M. Löffelholz (Hg.), *Grundlagentexte zur transkulturellen Kommunikation*, Konstanz 2002, 765–818: 807f.

In Anbetracht der zahlreichen unterschiedlichen persönlichen Verarbeitungen migratorischer Existenz, der Unterschiede der Erfahrungswelten und der „dezentralen, informellen, flüchtigen Strukturen“ ist es, so Ruth Mayer, extrem schwierig, ein bestimmtes „diasporisches Bewusstsein“ auf Seiten der Migranten zu identifizieren.<sup>60</sup> Diese Schwierigkeit lässt sich entsprechend auf die anderen Perspektiven übertragen: auf die Art und Weise, wie Migrant\*innen ihre Umgebung wahrnehmen, und darauf, wie Mitglieder der „Mehrheitsbevölkerung“ das Fremde, Andere sehen.

## 6 Versuch eines Fazits

Bei einer Berücksichtigung des Zuschreibungsfaktors und der unterschiedlichen Lebenssituationen und je persönlichen Wahrnehmungs- und Verarbeitungsmechanismen lässt sich ein sinnvoller Gedanke über die Begegnung mit dem Fremden nur in einer Balance zwischen der Einsicht in den Charakter von zuschreibenden Konstruktionen einerseits und dem Zulassen des Fremden und Anderen als real und existierend formulieren, letzteres gemeinsam mit Sartre: „Man begegnet dem Anderen, man konstituiert ihn nicht“.<sup>61</sup> Fremdwahrnehmung muss sich an folgenden Koordinatoren abarbeiten: Weder das/der Andere bzw. Fremde noch das wahrnehmende Ich/Subjekt können essentialisiert werden, da sie sich überhaupt erst in und aus der Begegnung konstituieren (Waldenfels). Gleichzeitig ist aber die Wahrnehmung ernst zu nehmen und die Fremdheit des Fremden zu respektieren. Im weiten Feld der Fremdheitsbegegnung und -wahrnehmung ist zu beachten, dass die Kulturen der Begegnungspartner keine substanzhaften Größen, sondern, wie ich es oben genannt habe, Interaktions- und Kommunikationsfelder sind, die unter vielfältigen Beeinflussungen immer wieder neu ausgehandelt werden (Welsch u.a.) und insofern in einer fluiden Konstitution von Trans- oder Crosskulturalität zu denken sind. Auf den Wahrnehmungsprozess wirken Interessen- und Machtfaktoren sowie sozialisatorische Aspekte ein. Hinzu kommt aus psychoanalytischer Sicht die Dimension der Projektion des Unbewussten, dessen, was das Ich „bei sich selbst nicht zu erkennen wagt und verleugnet und verdrängt“, als „Er-

---

60 Mayer, *Diaspora* (s. Anm. 55), 157.

61 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg 1994, 452.

kennen“ am Fremden und als zusätzlicher Verschärfungsfaktor der Ambivalenz in der Beziehung von Eigenem und Fremden.<sup>62</sup>

Der biblische Ertrag: Während in der hebräischen Bibel in den Vätergeschichten eine eindeutige ethnische Orientierung vorherrscht – Jakob wird ausdrücklich von Isaak dazu aufgefordert, keine Kanaaniterin zur Frau zu nehmen, sondern für die Brautsuche stattdessen zu Verwandten in die Heimat zurückzugehen (Gen 28,1f.) –, haben wir in der griechischen Bibel die Begegnung Jesu mit der Syrophönikerin (Mk 7; Mt 15), seine zuwendende Erwähnung der Samariter in Lk 10 und sein Gespräch mit der samaritanischen Frau am Brunnen in Joh 4. Eine schöpfungstheologische Argumentation kann den Blick auf das und den/die Fremde/n weiten und eine hermeneutische Öffnung ermöglichen. Diese ist unter (1) ethischen und (2) erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten zu formulieren: (1) im Vordergrund stehen der unbedingte Respekt und die Anerkennung des Anderen und Fremden als solcher ohne bewusste Vereinnahmung und Instrumentalisierung für einen Selbst-Erkennnisprozess; (2) diese Anerkennung des Fremden erfolgt jedoch unter der erkenntnistheoretischen Einsicht und Vorgabe, dass das Selbst sich erst aus der Begegnung konstituiert und zugleich im Erkenntnisprozess immer die Verschränkung zweier Koordinaten berücksichtigen muss: zum einen die noetische Anerkennung des realen Anderen als Anderer und Fremder, der als solcher nicht von mir konstituiert wird, sondern existiert; zum anderen der Zuschreibungs- und re- und dekonstruktive Charakter meiner Erkenntnis: ein Fremder ist nie *per se* fremd, sondern ist dies aus der Perspektive der Wahrnehmenden und ggf. nur vorübergehend. Er ist es (auch) aufgrund meiner konstruierenden Vorprägungen sozialisatorischer, soziokultureller und interessegeleiteter Art und aufgrund von Machtgefügen. Das Eigene und das Fremde sind gemeinsam Teil und Teilnehmer eines Wahrnehmungs-, Interaktions- und Kommunikationsfeldes und bestimmen dieses Feld jederzeit mit ihren Aushandlungen und Interaktionen neu. Insofern kann das Ziel nicht eine „richtige Wahrnehmung“ sein, sondern, in diesem Felde gedeihlich miteinander zu existieren.

## Zusammenfassung

Der Aufsatz lotet den Gang der Diskussion zur Selbstkonstitution, zur Wahrnehmungsbeziehung Ich–Du und zur Fremdwahrnehmung aus und setzt diese in

---

62 Wilden, Konstruktion von Fremdheit (s. Anm. 9), 256, unter Aufnahme von J. Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt a.M. 1990.

Beziehung zur Thematik von Migration und Diaspora. Ein Blick in die Literatur zu Migration und Internationalismus sowie in die Religionsgeschichte zeigt, dass Migration und Diaspora durchgehende Motive sind. Fremdwahrnehmung wird konzipiert als ein ethischer und erkenntnistheoretischer Prozess unter den Aspekten des Respektes und der Re- und Dekonstruktion.

The paper gives an insight into the discussion of how the Self is constituted by encountering the Other and into the debate of perception of the Other as strange, discussing this in relation with the issues of migration and diaspora. A view of the discussion on migration and internationalism and of the history of religions shows that migration and diaspora are ever present issues and phenomena. Perception of the Other/Strange is to be conceptualised under the aspects of ethics (respect) and a theory of cognition (re- and deconstruction).