

# 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 / Hock, Klaus  
Title: «Mein Vater war ein heimatloser Aramäer»:  
religionswissenschaftliche und theologische Anmerkungen zum  
Thema Migration“  
  
Published in: Zeitschrift für Mission / Deutsche Gesellschaft für  
Missionswissenschaft.  
Basel: Basileia-Verl. ; Frankfurt, M.: Lembeck ; Korntal: Evang.  
Missionsverl.  
  
Volume: 31 (1/2)  
Year: 2005  
Pages: 99 – 114  
ISSN: 0342-9423

---

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# »Mein Vater war ein heimatloser Aramäer«

## Religionswissenschaftliche und theologische Anmerkungen zum Thema Migration

*Ulrich Dehn / Klaus Hock*

### Wanderschaft, Vertreibung, Aussendung

Historisch betrachtet hat Migration zu allen Zeiten stattgefunden. Dieser recht banalen Feststellung, die nichtsdestoweniger immer wieder in Erinnerung gerufen zu werden verdient, sei gleich eine weitere vermeintliche »Binsenweisheit« zur Seite gestellt: Migration geschieht aus den unterschiedlichsten Motiven, in unterschiedlichsten Formen und Ausmaßen, und zieht auch unterschiedlichste Folgen nach sich.

Bereits die prähistorische Zeit stellt sich als eine Geschichte der Migration dar: Nach allem, was wir wissen, zogen unsere Urahnen in mehreren Auswanderungswellen aus der in Afrika vermuteten »Wiege der Menschheit« und verteilten sich nach und nach über den gesamten Globus. Wanderbewegungen ähnlichen Ausmaßes finden wir auch später immer wieder – wie etwa die Einwanderung sog. »arischer« oder indoeuropäischer Gruppen in den südasiatischen Raum oder die der Vorfahren der späteren Indianer nach Nord- und Südamerika. In manchen Regionen der Welt ist Migration zu einem der prägendsten Faktoren geworden. So gilt etwa Afrika als »Kontinent, der sich ständig auf der Wanderschaft befindet.«<sup>1</sup>

Zu den vielfältigen Ursachen der Migration gehören politische Unterdrückung, durch ökologische Krisen (Desertifikation, Naturkatastrophen, usw.) oder Kriege zerstörte Lebensräume, ethnische, religiöse oder geschlechtsspezifische Verfol-

<sup>1</sup> Aderanti Adepoju, »Migration in Africa. Overview«, in: Jonathan Baker und Tade Akin Aina (Hg.), *The Migration Experience in Africa*, Stockholm 1995, 87-108, hier: 87.

gung, die Hoffnung auf wirtschaftliche Prosperität, etc. In seiner Allgemeinheit kann Migration dabei mehr oder weniger »freiwillige« wie auch erzwungene Migration bezeichnen: Von der »Wanderschaft« als Aufbruch in eine neue, Heil versprechende Zukunft bis hin zur gewaltsamen Deportation, von der Missionsreise eines Paulus bis hin zum transatlantischen Sklavenhandel. Seit dem späten 17. Jh., dann aber insbesondere im 19. und 20. Jh. nimmt die Migration, zumal in ihrer interkontinentalen Dimension, bislang unbekannte Ausmaße an: Zu Millionen bewegen sich in einem vergleichsweise kurzem Zeitraum Menschen aus Europa nach »Übersee« (vornehmlich Nordamerika), aus Asien nach Afrika, in den Pazifik und in die Karibik, und aus Afrika nach Amerika – wobei die letztgenannte »Wanderbewegung« in Gestalt des transatlantischen Sklavenhandels ein einzigartiges Phänomen darstellt, das nicht einfach mit anderen Migrationsbewegungen in eine Reihe gestellt werden kann; die traumatische Erfahrung dieser Zwangsverschleppung bestimmt bis heute das kollektive Bewusstsein afrikanischer Migrantinnen und Migranten.<sup>2</sup>

Mit der Entstehung der Nationalstaaten im 19. Jh. ergeben sich zugleich neue Rahmenbedingungen für die Migration. Die einzelnen Länder sichern nun ihre territorialen Grenzen nach außen ab und versuchen, Migrationsbewegungen zu kontrollieren und gegebenenfalls zu unterbinden. Doch die mit der Nationalstaatsidee kolportierte Vorstellung ethnisch homogener staatlicher Einheiten (»ein Volk – ein Staat«) soll sich bald als Fiktion erweisen, und das 20. Jh. wird Zeuge eines erneuten Anwachsens internationaler Migration in vielfältigen Formen und Ausmaßen: Auswanderung, Flucht oder Vertreibung von Minderheitengruppen im Zuge des Zerfalls multiethnischer Großstaaten nach dem Ersten Weltkrieg; Kriegsflüchtlinge und Vertriebene nach dem Zweiten Weltkrieg; Migration im Prozess der Dekolonisierung und der staatlichen Neuordnung in den ehemaligen Kolonialgebieten sowie im Kontext der damit verbundenen innergesellschaftlichen und zwischenstaatlichen Konflikte; Migrationsbewegungen nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes und der erneuten Auflösung multiethnischer Großstrukturen wie der Sowjetunion; schließlich durch den Prozess der Globalisierung und weiter zunehmender Asymmetrien in der globalen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Entwicklung ausgelöste Wanderungs- und Fluchtbewegungen, um nur die bedeutsamsten zu erwähnen.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu den einführenden Überblick bei Hauke Dorsch, *Afrikanische Diaspora und Black Atlantic. Einführung in Geschichte und aktuelle Diskussion*, Münster 2000. Wichtig auch für die theoretische Debatte in diesem Zusammenhang: Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Mass., 2002 (1993).

Der Versuch, sich mit dem Thema Migration auseinanderzusetzen, stößt also bald auf die Schwierigkeit, dass das Stichwort eine Chiffre geworden ist für äußerst disparate Sachverhalte, die nicht mehr notwendigerweise viel mit »Wanderschaft« zu tun haben. Kriegs- und Wirtschaftsflüchtlinge gehören zur Kategorie der Migranten, jedoch werden auch die nach Westdeutschland in den 1960er und 1970er Jahren als »Gastarbeiter« angeworbenen Arbeitskräfte wie die italienischen, spanischen, (ehem.) jugoslawischen, türkischen etc. Zuwanderer sowie ihre Familien einschließlich ihres inzwischen in die dritte Generation gehenden Nachwuchses unter diesen Begriff gefasst sowie Bevölkerungsteile aus ehemaligen Kolonien in den Niederlanden, Frankreich, dem Vereinigten Königreich etc, obwohl die meisten von ihnen nunmehr an Sesshaftigkeit viele der Konvention nach »einheimische« Menschen weit übertreffen. Die Wirtschaft wünscht sich Mobilität, Arbeit suchende Menschen sollen potentiell bereit sein, über weite Strecken zu Arbeitsplätzen zu pendeln (und den Familienzusammenhalt aufs Spiel zu setzen), doppelverdienende (Ehe-)Paare nehmen oft im Falle weit auseinander liegender Arbeitsstellen eine weiträumige Migration in Kauf, Diplomaten migrieren im Rhythmus weniger Jahre durch die ganze Welt, und Missionare bzw. kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in und aus »Übersee« verlegen für viele Jahre als *fraternal workers* ihren Lebensmittelpunkt in die Fremde... – sie alle sind »Wanderer«, fallen aber nicht unter den Begriff der Migration, der schwerpunktmäßig die Flucht- und Notkomponente berücksichtigen will. Doch auch hier sind die Kategorien fließend, bot doch gerade die Mission vielen Modernisierungsverlierern im Europa des 19. Jahrhunderts die Chance, durch »Migration« auf das überseeische Missionsfeld ihrer oftmals wenig hoffnungsvollen sozialen und wirtschaftlichen Situation zu entkommen; beispielsweise kamen auffällig viele deutschsprachige Missionare aus strukturschwachen ländlichen Regionen. Wie Ursula Trüper in ihrem Beitrag zu diesem Heft erwähnt, war den »Einheimischen« dieser Sachverhalt durchaus bekannt.

Migration kann jedoch nicht nur durch Not ausgelöst sein, sondern ihrerseits zum Auslöser von Not werden, wenn sie aus einer anderen Art von Unfreiwilligkeit erwächst: wenn Menschen, die nach einer Kriegsflucht nach Jahren erfolgreicher Integration am Fluchtort heimisch geworden sind, vom Gesetzgeber zur erneuten (Rück-) Migration durch Abschiebung gezwungen werden (können), ggf. unter Inkaufnahme einer Familientrennung. Was konkrete Studien zur Situation im bundesrepublikanischen Kontext anbelangt, so ist Migration unter zahlreichen Aspekten in staatlich angeregten und finanzierten Projekten wie auch in unabhängiger Forschung untersucht worden, meist unter den Aspekten von Arbeitsmarktpolitik, kul-

tureller Integration/Segregation<sup>3</sup> und zivilgesellschaftlicher Mentalität (Gewaltbereitschaft, Grundgesetzkonformität etc.<sup>4</sup>). Kirchen haben sich unter Aufnahme der staatlichen Vorgaben theologischer Aspekte angenommen,<sup>5</sup> und inzwischen reagieren einige Initiativen auf Herausforderungen, die seitens christlicher Migrantengruppen an die etablierten Kirchen herangetragen werden – im »Streiflicht« beleuchtet Andreas Heuser in diesem Themenheft beispielhaft ein besonders erfolgreiches und zukunftsweisendes Projekt; Claudia Währisch-Oblau gibt einen Einblick in die Situation der »Migrationskirchen« in Deutschland; und Benjamin Simon stellt am konkreten Beispiel der kimbanguistischen Migrantengemeinschaft dar, wie stark im Raum der Transmigration innerkirchliche Konflikte »dort« und »hier« ineinander verschränkt sind, wengleich es unterschiedliche Qualitäten und Reaktionsmuster im Umgang mit diesen gibt. Die Religionswissenschaft, die sich traditionell auf Religionen in der außerchristlichen Welt, insbesondere in Asien und Afrika, konzentrierte, hat erst vor kurzem Europa und auch die Situation christlicher und nichtchristlicher (»migranter«) Minderheiten in Europa als Forschungsgebiet entdeckt.<sup>6</sup> Empirische Studien gelangen meist über mehr oder weniger repräsentative Befragungen als Forschungsgrundlage nicht hinaus und können deshalb allenfalls qualitative, aber keine verlässlichen quantitativen Aussagen machen.<sup>7</sup> Auch die Zahlen über Religionszugehörigkeiten in Deutschland sind außerhalb derer, die bei der Einwohnermeldung erfasst werden, grob geschätzte Zahlen aufgrund der Proporze, die vom jeweiligen Herkunftsland bekannt sind; diese Bemessungsgrundlage würde bei einer nennenswerten Zahl von deutschstämmigen Konverti-

<sup>3</sup> Vgl. u.a. Klaus J. Bade/Rainer Münz (Hg.), *Migrationsreport 2000. Fakten – Analysen - Perspektiven*, Bonn 2000.

<sup>4</sup> Vgl. u.a. Wilhelm Heitmeyer/Joachim Müller/Helmut Schröder, *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1997.

<sup>5</sup> Flüchtlinge und Asylsuchende in unserem Land (EKD-Texte 16), Hannover 1986; »... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.« *Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht*, hg. von EKD und DBK in Zusammenarbeit mit ACK, Bonn/Frankfurt a.M./Hannover 1997; *Konsultation zu den Herausforderungen von Migration und Flucht: Liebfrauenberg-Erklärung*, hg. Konferenz der Kirchen am Rhein und Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (Leuenberger Kirchengemeinschaft), Strasbourg 2004.

<sup>6</sup> Vgl. u.a. Martin Baumann, »Religion und ihre Bedeutung für Migranten«, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 3-4 (2004), 250-263.

<sup>7</sup> Dies trifft auch auf sämtliche bisher zum Thema »Frauen« und »Kopftuch« im Islam erstellten Studien zu, wengleich sie je für sich verdienstvolle Parameter erstellen. Vgl. u.a. Grit Klinkhammer, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türcinnen in Deutschland*, Marburg 2001; Sigrid Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam*, Bielefeld 2002; Ruth Klein-Hessling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld 1999.

ten etwa zum Islam unweigerlich ins Rutschen geraten. Schätzungen gehen derzeit von ca. 3,2 Mio. Muslimen, etwa 100.000 Menschen aus einem hinduistisch geprägten Umfeld und etwa ebenso vielen asiatischen Buddhisten aus. Im letzteren Falle wird mit einer ebenso großen Zahl von deutschen Buddhistinnen und Buddhisten gerechnet, während die Zahl der Muslime einen erheblich kleineren Anteil von ebenfalls nur einer fünfstelligen Zahl deutschstämmiger Konvertiten beinhaltet. Inbegriffen in der Zahl der Muslime ist ebenfalls ein Anteil von etwa 600.000 Aleviten.

## Klassische Migrationsforschung

Die klassische Migrationsforschung hat sich vornehmlich mit den Ursachen und den Folgen der Migration beschäftigt, wobei Migration zumeist als recht statischer Prozess gesehen wurde, der nur in eine Richtung verläuft: Menschen wandern aus bestimmten Gründen von hier nach dort, wo sie sich mehr oder minder erfolgreich behaupten und in die Aufnahmegesellschaft integrieren.<sup>8</sup> Migrationstheorien richteten in diesem Rahmen ihr Augenmerk insbesondere auf die sog. *push*- und *pull*-Faktoren, also auf die Frage, welche Kräfte hier, vor Ort, Menschen dazu bringen, ihre Heimat zu verlassen (*push*), und welche Kräfte dort, in der Fremde, so anziehend sind, dass sich die Menschen dort hinbegeben (*pull*).<sup>9</sup> Das wurde dann zumeist in Zusammenhang damit gesehen, dass die Produktionsfaktoren (Kapital, Geld, natürliche Ressourcen, etc.) ungleich verteilt sind, woraus eine Dichotomie von Peripherie und Zentrum entsteht. Migration erschien so als Folge der ökonomischen Marginalisierung bestimmter Regionen im globalen kapitalistischen System, so dass die Menschen gezwungen waren, von den Peripherien in die Zentren zu wandern.<sup>10</sup>

Diese »klassischen« Migrationstheorien mögen noch insofern einige Relevanz haben, als sie gewisse Eckdaten und Rahmenbedingungen benennen, die Migra-

<sup>8</sup> Vgl. die aus verschiedenen Perspektiven an diesem Verständnis des Migrationsgeschehens geäußerte Kritik beispielsweise bei Ludger Pries (Hg.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Aldershot und Brookfield 1999.

<sup>9</sup> Siehe hierzu sowie zum Folgenden Robin Cohen (Hg.), *Theories of Migration*, Cheltenham und Brookfield 1996, insbes. Xlff.

<sup>10</sup> Als »klassischen« Vertreter wäre hier Samir Amin zu nennen – vgl. seine grundlegende Arbeit *Die ungleiche Entwicklung. Essay über die Gesellschaftsformationen des peripheren Kapitalismus*, Hamburg, 1975. Aus etwas späterer Zeit wäre vom gleichen Autor zu nennen: *Die Zukunft des Weltsystems. Herausforderungen der Globalisierung*, Hamburg 1997.

tionsbewegungen auch heute noch mitbestimmen. Insgesamt betrachtet reichen diese Entwürfe allerdings nicht aus, um der Komplexität des Migrationsgeschehens gerecht zu werden. Sie bleiben zu sehr statischen Erklärungsmodellen verhaftet, die oft auf der Annahme einer beinahe mechanistischen Theorie der rational begründeten Wahlentscheidung beruhen.

Neuere Migrationstheorien gehen über diese klassischen Entwürfe insofern hinaus, als sie Phänomene der Diasporabildung und der Transmigration in den Mittelpunkt ihres Interesses stellen: Die herkömmliche Annahme, bei Migration handele es sich um einen einmaligen und in eine Richtung gehenden Vorgang, wird dabei abgelöst durch Fragestellungen, die sich auf Formen der Rückbindung an die – nicht selten imaginäre – »Heimat« konzentrieren bzw. Migration im Sinne einer Transmigration nicht nur als zeitlich klar begrenzte Phase, sondern als permanente Lebensform in Gestalt eines Lebens im ständigen Übergang begreifen. Dadurch entwickelte die Migrationsforschung zugleich eine größere Sensibilität gegenüber der Bedeutung kultureller und religiöser Faktoren, die für die Konstruktion der kollektiven Identität in der Diaspora bzw. in der Transmigration von konstitutiver Bedeutung sind.

## Migrationforschung und Religion: Diaspora-Religion und Transmigration

Neben der beabsichtigten Verbreitung einer Religion – etwa durch Mission – ist Migration der bedeutsamste Faktor der Ausbreitung von Religionen. Für manche Regionen, namentlich Europa, ist dies allerdings eine vergleichsweise junge historische Erfahrung. Erst mit den großen Migrationsbewegungen im 20. Jh. begann die traditionellerweise vergleichsweise homogene europäische Religionslandschaft sich nachhaltig zu pluralisieren.<sup>11</sup> Die Religionsforschung hat sich vergleichsweise spät für den Zusammenhang von Migration und Religion interessiert und richtet ihr Augenmerk zunächst auf das Phänomen der Diaspora-Religionen. Der britische

<sup>11</sup> Dies ist selbstverständlich eine vereinfachende Sichtweise. Die Präsenz jüdischer Gemeinschaften, das Vorhandensein konfessioneller Pluralität, das Weiterleben »häretischer« Gruppen und die Existenz von Traditionen »auf der Rückseite der Aufklärung« (Christoph Boehinger, »Auf der Rückseite der Aufklärung«, *Berliner Theologische Zeitschrift*, 13, (1996), 229-249) zeigen die Realität einer »Europäischen Religionsgeschichte« jenseits einer eindimensionalen Kirchengeschichte. Hinzu kommt, dass es bereits sehr früh afrikanische Migranten in Europa gab, wenngleich als Minderheit und an wenigen Orten konzentriert.

<sup>12</sup> Ninian Smart, »The Importance of Diasporas«, in: Shaul Shaked, David D. Shulman und Guy G. Stroumsa (Hg.), *Gilgut. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*, Leiden 1987, 288-297.

Religionswissenschaftler Ninian Smart verwies Ende der 1980er Jahre auf »die Bedeutung von Diasporas«,<sup>12</sup> und später wurde seine Arbeit von anderen vertieft und weitergeführt. Zugleich setzte in den Sozialwissenschaften geradezu ein Boom im Bereich der Erforschung von Phänomenen der »Diaspora« ein, was sich u.a. im Erscheinen einer gleichnamigen wissenschaftlichen Fachzeitschrift spiegelte. Nun ist der Terminus »Diaspora« nicht weniger unklar als der Begriff der Migration, zumal er noch mit massiven religiösen Konnotationen verbunden ist. Bereits im ersten Heft des genannten Journals musste der Herausgeber diesbezüglich feststellen, dass im Begriff »Diaspora« Bedeutungen mitschwingen, die einen größeren semantischen Umfeld zugehören, das Begriffe wie »Immigrant, *Expatriate*, Flüchtling, Gastarbeiter, Exilgemeinschaft, überseeische Gemeinschaft, ethnische Gemeinschaft...« umfasst.<sup>13</sup>

Immerhin wurde mit der Schwerpunktverlagerung der Forschung hin zu Phänomenen von Diasporabildung und Transmigrationsvorgängen die klassische Migrationsforschung endgültig abgelöst durch Forschungen, die sich vor dem Hintergrund der beschleunigten Globalisierung zunehmend mit der Entstehung transnationaler Gemeinschaften beschäftigen und insbesondere der Frage nachgehen, wie sich diese Gemeinschaften als kollektive Identitäten konstruieren und konstituieren. Für den Bereich der Religionswissenschaft hat Martin Baumann ein entsprechendes Modell entwickelt, das ihm erlaubt, verschiedene Phasen der Diaspora-Bildung zu unterscheiden.<sup>14</sup> Dabei kommt er u.a. zu dem Ergebnis, dass bei der Identitätsbildung dieser Gemeinschaften Prozesse der Integration durch die Betonung religiöser Unterschiede zur Aufnahmegesellschaft *nicht* behindert werden – im Gegenteil: Migrantengruppen schöpfen aus ihrer Religion nicht selten die Kraft dazu, mit ihrer oftmals verzweiferten Situation und mit Erfahrungen der Diskriminierung und Marginalisierung umzugehen – ihre Religion eröffnet ein Leben in Selbstachtung und Würde, und sie gibt Schutz und Tröstung.<sup>15</sup> Mit Baumanns Arbeiten ist die Debatte allerdings noch nicht abgeschlossen; wie Michael Bergunder in seinem hier veröffentlichten Artikel feststellt, bleibt auch Baumanns Modell – wie

<sup>13</sup> Khagic Tölölyan, »The Nation-State and Its Other: In Lieu of a Preface«, *Diaspora*, 1, 1 (1991), 3-7, hier: 4. Ausführlicher vgl. Ders., »Rethinking *Diaspora(s)*: Stateless Power in the Transnational Movement, *Diaspora* 5, 1 (1996), 3-36.

<sup>14</sup> Martin Baumann, »Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison«, *Numen*, 47 (2000), 313-337, ausführlich dann in: *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*, Marburg 2003.

<sup>15</sup> Vgl. zu diesem Aspekt aus sozialwissenschaftlicher Perspektive Thomas Faist, »Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture«, *Ethnic and Racial Studies*, 23, 2 (2000), 189-222.

viele der sozialwissenschaftlichen Diaspora-Theorien – zu sehr einem statischen Kultur- und Religionsverständnis verhaftet; Formen der Hybridisierung, der Transkulturation, der Assimilation, der Durchmischung usw., aber auch der Mission oder der Konversion werden noch zu wenig berücksichtigt. Migrantenreligionen können jedenfalls nicht mehr einfach als »Religionen der Anderen« in den Blick kommen, die als »Fremdes« völlig außerhalb des »Eigenen« stehen, sondern sind als Teil einer »polykontextuellen Welt«<sup>16</sup> zu begreifen.

Die Betonung des Aspekts der Transmigration und die Verabschiedung von eher statischen Diaspora-Konzeptionen eröffnet die Möglichkeit, scheinbar widersprüchliche Phänomene im Zusammenhang von Migration und Religion verständlicher zu machen. So hat Gerrie ter Haar in ihrer Untersuchung afrikanischer christlicher Gemeinden in den Niederlanden die These aufgestellt, dass afrikanische Migrantinnen und Migranten den christlichen Glauben als Brücke zur Aufnahmegesellschaft betrachten: Im rituellen Verhalten afrikanischer Christen kämen symbolische Ausdrucksformen zum Tragen, die nicht auf eine religiöse Demarkation, sondern auf eine intra-religiöse Kommunikation zielten.<sup>17</sup> Demgegenüber betont Roswith Gerloff die Bedeutung des »afrikanischen Faktors«: Die »Afrikanität« der Migrantengruppen stelle einen Wert *sui generis* dar und konstituiere sowohl ihr christliches Selbstverständnis als auch ihre Selbstwahrnehmung als *afrikanische christliche Diaspora*.<sup>18</sup> Vielleicht liegt der Clou darin, dass die afrikanische christliche Diaspora *gleichzeitig* auf *unterschiedliche* Weise ihre kollektive Identität markiert: Prozesse der De-Lokalisierung stärken den Aspekt der »Afrikanität« als Brücke zur »verlorenen« Herkunftsregion, Prozesse der Re-Lokalisierung stärken den Aspekt des Christlichen als Brücken zur »Fremde«; die »Glokalisierung« der Religion spiegelt sich in der Komplementarität von Christsein und Afrikanität. Es entsteht so etwas wie eine »fremde Heimat«, bei der dann allerdings letztlich weniger der territoriale Aspekt im Vordergrund steht, auch nicht mehr der Aspekt des sozialen

<sup>16</sup> Karl R. Wernhardt, »Von der Strukturgeschichte zum transkulturellen Forschungsansatz. Ethnohistorie und Kulturgeschichte in neuem Selbstverständnis«, in: Ders. und W. Zips (Hg.), *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*, Wien 1998, 41-54, hier: 51.

<sup>17</sup> Gerrie ter Haar, *Halfway to Paradise: African Christians in Europe*, Cardiff 1998; vgl. Dies. (Hg.), *Strangers and Sojourners. Religious Communities in the Diaspora*, Leuven 1998.

<sup>18</sup> Siehe etwa Roswith Gerloff, »Open Space: The African Christian Diaspora in Europe and the Wuest for Human Community, Editorial«, *International Review of Mission*, LXXXIX, 354 (2000), 275-279. Zum Oeuvre Gerloffs insgesamt siehe Gisela Egler und Paul Löffler (Hg.), *Roswith Gerloff: Das schwarze Lächeln Gottes. Afrikanische Diaspora als Herausforderung an Theologie und Kirche*, Frankfurt a.M. 2005.

Raums, sondern der eines »Raums der Religion«, in dem sich die Migrantinnen und Migranten auf ganz neue Weise »zu Hause« fühlen können, wie Regina Jach in ihrem Beitrag zu diesem Themenheft entfaltet.

Die Migrationsforschung hat in den letzten Jahren zunehmend »die weibliche Seite« der Migration wahrzunehmen begonnen und stärker als zuvor in den Fokus ihres Interesses gestellt. Tragen Frauen oft die doppelte Last, so erhöht sich diese im Kontext der Migration nochmals um ein Vielfaches. Allerdings eröffnen sich in der Migrationssituation zugleich Perspektiven zur Entwicklung von Strategien, durch die Frauen Freiräume erobern, Selbstbestimmung verwirklichen, erfolgreich Partizipation einfordern und durchaus auch Führungspositionen erringen können, wobei die Religion nicht selten eine ganz entscheidende Rolle spielt.<sup>19</sup> Frauen sind also nicht einfach bloß passive Opfer dieser Situation, sondern gestalten sie in aktiver und kreativer Weise mit, wie Erika Eichholzer in ihrem Beitrag zu diesem Themenheft am Beispiel ghanaischer christlicher Migrantinnen darstellt. Das gerät allerdings bisweilen in Vergessenheit, wenn sich »männliche« Lesarten und Interpretationen durchsetzen; Ursula Trüper erinnert in diesem Zusammenhang mit ihrem Artikel am Beispiel von Zara Schmelen und Hanna Kleinschmidt daran, dass die Arbeit der Missionare ohne das Engagement ihrer Frauen, die zudem als Mittler zwischen den Kulturen dienten, wohl weitgehend ins Leere gelaufen wäre.

Momentan sind wir noch weit davon entfernt, kohärente, schlüssige Theorien über den Zusammenhang von Religion und Migration vorlegen zu können. Entsprechende Forderungen haben sich bislang vornehmlich auf der Ebene von Mikro-Studien bewegt, und die religionswissenschaftliche Theoriedebatte hat eben erst begonnen. Dabei zeichnet sich ab, dass wir künftig weniger mit statischen, primordialen Kategorien und Konzepten arbeiten können, die von Religion, Kultur, Ethnizität etc. als »wesenhaften« Größen reden. Vielmehr brauchen wir theoretische Ansätze, die den dynamischen, komplexen und in mehrere Richtungen verlaufenden Prozessen des Austauschs zwischen Kulturen und Religionen gerecht werden, wollen wir dem Phänomen der »Religion in Bewegung« näher kommen.

<sup>19</sup>Vgl. in diesem Zusammenhang im Blick auf die afrikanische Diaspora z.B. A. Ékué, »...and How Can I Sing the Lord's Song in a Strange Land? A Reinterpretation of the Religious Experience of Women of the African Diaspora in Europe with Special Reference to Germany«, in: G. ter Haar (Hg.), *Strangers and Sojourners. Religious Communities in the Diaspora*, Leuven 1998, 221-234.

## Zum Zusammenhang von Religion und Migration – Konkretionen<sup>20</sup>

Migranten bringen neben ihren Fähigkeiten und dem Wunsch, evtl. einem Kriegsgebiet zu entfliehen, auch ihren kulturellen und religiösen Hintergrund mit, wobei häufig zumal im Falle muslimischer Zuwanderer kulturelle Eigentümlichkeiten pauschal als »Islam-spezifisch« stigmatisiert werden.<sup>21</sup> Der Umgang der Migranten mit diesem Hintergrund ist unterschiedlich. Auf das Verstärkungssyndrom hat Raymond Bradley Williams hingewiesen: Migranten würde im Gastland religiöser, als sie vorher waren, indem Religion zum Identitätsmarker werde und ihnen bei der Ausbildung ihres individuellen Selbstbewusstseins als auch bei der Gruppenkohäsion helfe. »Apart from its spiritual dimension, religion is a major force in social participation; it develops and at the same time sacralizes one's self-identity, and thus the religious bond is one of the strongest social ties.«<sup>22</sup> Jedoch ist auch die umgekehrte Dynamik beobachtbar, worauf Martin Baumann hinweist: Im Zuge der Assimilierung in einer säkularen Gesellschaft schleift sich für manche Migranten ihre bisherige religiöse Bindung ab, oder sie lassen sie bewusst hinter sich, um Hindernisse für eine erfolgreiche Integration abzubauen. Oft geschieht, ohne dass dies unter die Kategorien »Verstärkung« oder »Abschwächung« subsumiert werden könnte, eine paradigmatische Transformierung der religiösen Praxis, nachdem latente religiöse Bindungen an die Oberfläche getreten sind und reflektiert werden. Während etwa im Falle des Buddhismus in asiatischen Ländern Tempel zumeist dem jeweiligen mönchischen Klerus als Ort der religiösen Praxis und Dienstleistung an Einzelpersonen oder Familien vorbehalten sind, und während Moscheen in islamisch geprägten Ländern fast ausschließlich als Gebetshallen dienen, werden sie in westeuropäischen Ländern zu Community-Zentren der jeweiligen nationalen oder

<sup>20</sup>Kürzlich (Januar 2005) ist für den deutschen Bereich eine *homepage* eingerichtet worden, auf der sich weitere *links* finden, die über aktuelle Fragen zu dem Themenkomplex »Religion und Migration« informieren: <http://www.migration-religion.net/>

<sup>21</sup>So wurden im Nachrichtenmagazin DER SPIEGEL vom 15.11.2004 zum Thema »*Muslimische Frauen in Deutschland: Allahs rechtlose Töchter*« pauschal die recherchierten Fälle der Ungleichberechtigung von Frauen ihrem muslimischem Hintergrund zugeschrieben, obwohl vergleichbare Familienstrukturen und patriarchalische Dynamiken sich auch in nichtmuslimischen Gesellschaften Asiens oder Afrikas finden lassen, sowie in manchen ländlichen Gebieten Europas. Die Autor(inn)engruppe weist selbst auf die Unterschiede zwischen türkischen Metropolen und Ostanatolien hin, ohne daraus schlussfolgernd die Kulturbedingtheit und das jeweilige sozioökonomische Bedingungsfeld ihrer Recherche-Ergebnisse zu reflektieren.

<sup>22</sup>Raymond B. Williams, *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*, Cambridge 1988, 11 (zitiert bei Baumann, *Religion und ihre Bedeutung für Migranten* 253).

religiösen Klientel. Das Vesakh-Fest im Buddhistische Haus in Berlin-Frohnau, das seit 1957 einer srilankischen Gesellschaft gehört, wird als Fest der srilankisch-singhalesischen Community gefeiert, größere Moscheen in Deutschland bieten in der Regel neben der Gebetshalle und Räumen für den Koran-Unterricht u.a. Teestuben und Buchhandlungen mit Büchern aus dem Islam, was dazu führt, dass sie durch die ganze Woche hindurch als Aufenthalts- und Kommunikationsorte dienen. Ähnliches gilt für die vietnamesischen Pagoden sowie für die Zentren der taiwanesischen Fo-Guang-Shan-Tradition, die in ihrem Berliner Tempel den Besucher zunächst mit einem geräumigen Aufenthaltsbereich mit chinesischen Zeitungen und Cafeteria empfangen. Dies weist zunächst auf das starke Laienelement in der Diasporareligiosität hin, darüber hinaus entwickeln sich in Anbetracht der starken und selbstbewussten Beteiligung von Laien an der festlichen Praxis Festformen, die im Ursprungsland unbekannt waren. Baumann beobachtet an buddhistischen und tamilisch-hinduistischen Stätten in Westeuropa die Tendenz, Funktionen sozialer, karitativer und politischer Art zu übernehmen, insbesondere der shivaitische Tempel in Hamm (Westfalen) und die vietnamesische Pagode Vien-Giac in Hannover.<sup>23</sup>

Der hohe soziale Kohäsionsfaktor, der von Religiosität und religiösen Zentren für die Migranten ausgeht, wird ambivalent bewertet. Zum einen bietet er mitten in der Fremde ein Zuhause, verhilft den Migranten zu einer persönlichen Stabilisierung und Identitätsbildung, die ihnen auch gegenüber der Mehrheitsgesellschaft ein selbstbewussteres und instruktiveres Auftreten ermöglicht und insofern integrationsfördernd sein kann. Dieser Faktor spielt auch für westliche »Migranten« eine Rolle und schlägt sich in den zahlreichen in ihren jeweiligen Landessprachen Gottesdienste abhaltenden ausländischen christlichen Gemeinden in Deutschland nieder, sowie umgekehrt in deutschen Auslandsgemeinden in aller Welt: Die »national-community«-Funktion eines religiösen Zentrums macht einen großen Teil seiner Anziehungskraft aus. In diesem Sinne ist die seit dem Herbst 2004 aus politischen und kirchlichen Kreisen oft zu hörende Forderung, die Predigten der Freitagsgebete in Moscheen in Deutschland auf Deutsch abzuhalten, dem Integrationsanliegen nicht unbedingt dienlich,<sup>24</sup> es sei denn sie folge ohnehin nur der

<sup>23</sup> Vgl. Baumann, *Religion und ihre Bedeutung für Migranten* 256.

<sup>24</sup> Eine solche Forderung müsste dann alle religiösen Gemeinschaften betreffen und auch zu einer deutschsprachigen Zelebration sämtlicher christlicher Gottesdienste, die von den hunderten aus der Ökumene in Deutschland präsenten Gemeinden gefeiert werden, führen, wenn hier nicht, wie schon im Falle einiger Bundesländergesetzgebungen zum Kopftuch, eine *lex islamica* geschaffen und das Klima insbesondere zur muslimischen Bevölkerung hin noch weiter verschlechtert werden soll.

zynischen Logik, dem Verfassungsschutz die Arbeit zu erleichtern. Insbesondere größere Moscheen bieten bereits (zusätzlich zu den muttersprachlichen) deutschsprachige Predigten an und beugen sich damit erstens dem Umstand, dass zunehmend größere Teile der Gemeinden besser Deutsch als Türkisch (oder Arabisch) sprechen. Zum anderen wird vermutet, dass eine starke Loyalitätsbindung an gesonderte (religiöse) Institutionen und Orte mit hohem Identifizierungs- und Symbolwert das Einleben in die Anforderungen und Lebenswelten der Milieus der Mehrheitsgesellschaft erschwert und insofern integrationshemmend sei, folglich etwa ein türkisch- oder arabischsprachiges Moscheeleben eher der Stabilisierung von Parallelwelten und einer sozialen Desintegration zuarbeite. Zahlreiche Beispiele, unter ihnen die Erfahrung des tamilisch-shivaitischen Tempels in Hamm, zeigen, dass die Entfaltung eines nichtchristlich-religiösen Zentrum in einem säkular bzw. christlich geprägten Umfeld nicht konfliktrichtig sein muss<sup>25</sup>, sondern zu produktiven Begegnungen und zu einem Imagegewinn der betreffenden Kommune führen kann.

Die Belege für eine entscheidende Rolle religiöser Komponenten für Integrationserleichterung oder -hemmung sind schwach. Selbst die klassischen Beispiele desintegrativen Verhaltens wie die angeblich aus dem Schamgebot des Koran folgenden Abmeldungen muslimischer Mädchen von schulischem Sport oder Klassenfahrten oder die Forderungen geschlechtlich segregierter Schwimmbadzeiten können eher soziokulturellen Determinanten, die nachträglich religiös übermalt werden, geschuldet sein. Der »Migrationsreport 2000«<sup>26</sup>, der für den im Sommer 2000 gegründeten »Rat für Migration« erarbeitet wurde, bedarf keiner Hinzuziehung religiöser Prägungselemente für seine Analysen. Auch wenn erfreulich ist, dass unter der Schlagzeile einer Wiederentdeckung des »R (für Religion) in IntegRation« eine größere öffentliche Aufmerksamkeit für die religiöse Prägung vieler Migranten wachsen kann, ist vor einer Instrumentalisierung des »Religionsarguments« etwa gegen angeblich tendenziell fundamentalistische Migrantenmilieus zu warnen.

<sup>25</sup> Allerdings musste der Tempel, der zunächst innerhalb des Stadtgebiets lag, aufgrund von Protesten in ein Gewerbegebiet außerhalb der Stadt ausgelagert werden. Vgl. U. Dehn, *Hindu-Tempel in Hamm*, Materialdienst der EZW 9 (2002), 279f; Martin Baumann, *Migration, Religion, Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*, Marburg 2000.

<sup>26</sup> Vgl. Bade/Münz, *Migrationsreport 2000*.

## Biblische Reflexionen

Migration ist ein Grundmerkmal der Menschheitsgeschichte und einer der wichtigsten Faktoren der Weitergabe von Kulturen und Religionen. Insofern ist es plausibel, dass die Themen Flucht, Völkerwanderung, Aufbruch, Fremdsein, neues Ansässigwerden usw. in vielen legendarischen Traditionen und auch in den heiligen Büchern vieler Religionen einschließlich der hebräischen und griechischen Bibel reflektiert werden. Die Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies (Gen 3), die Neuansiedlung Noahs und seiner vielfältigen Begleitung nach der Sintflut (Gen 8), der Aufbruch Abrahams aus Haran (Gen 12), Jakobs Flucht vor Esau nach Haran (Gen 28), Josephs Verschleppung nach Ägypten (Gen 37), die Übersiedlung der ganzen Sippe Jakobs nach Ägypten (Gen 46), ab Ex 12 der Auszug der Israeliten aus Ägypten und der Durchzug nach Palästina. Auf diese Bestandteile des kulturellen Gedächtnisses Israels wird in der Folgezeit immer wieder zurückgegriffen, die ägyptische Erfahrung und der Auszug werden u.a. zum Bestandteil des »Glaubensbekenntnisses« Deut 26,5-9: »Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk...« Es folgt die Exilserfahrung nach dem Untergang der Teilreiche im 8. und 6. Jahrhundert, die Rückkehr einiger Exilierter nach dem Kyros-Edikt (538 v.Chr.) und schließlich die endgültige Vertreibung der Juden aus Judäa mit der zweiten Zerstörung des Tempels (135 n.Chr.). Die sich durchziehende Erfahrung des Auf-dem-Weg-Seins und des Fremdseins wird an vielen Stellen der hebräischen Bibel als Lernerfahrung und Erfahrungsschatz genutzt und verarbeitet, biblische Theologie wird zu einer Theologie der Migration. Eigene Leidenserfahrung in der Migration wird in empathische Xenologie transponiert. So wird etwa das Sabbat-Gebot in Deut 5,15 mit der Erfahrung der Versklavung in Ägypten und des Auszugs aus der Sklaverei begründet. Gott stellt sich als der vor, der dem wandernden Volk voranging (Ex 20,2f.). Immer wieder wird unter Rückgriff auf die ägyptische Erfahrung die Pflicht zur Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden betont: »Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen« (Lev 19,33f.). Auch in der griechischen Bibel begegnen wir zum einen dem wandernden Jesus, der »durch ganz Galiläa zog«, um das Evangelium zu verkünden (Mt 4,23), zum anderen der ethischen Hochschätzung der Zuwendung zum Fremden: »Ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen«

(Mt 25,35b). Flucht nach Ägypten vor den Kinder mordenden Handlangern des Herodes war eine der ersten Erfahrungen des Knaben Jesus (Mt 2,13-15). Es ist jedoch nicht die Flucht, Wanderung, Unstetigkeit an sich, die theologisch einen Selbst- und Eigenwert hätte. Stets ist es eine zielgerichtete Wanderung (Abrahams) in »das Land, das ich dir zeigen werde« (Gen 12,1) oder (der Israeliten) in »ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen...« (Ex 3,8). Es geht also nicht um eine theologische Hypostasierung der Migration an sich, sondern um das Wohl und die Würde des Migranten und sein/ihr Recht auf einen Zielort, eine Bestimmung, die nicht sein »Heimatland« sein muss, die ihn aber zu sich selbst kommen lässt.

## Theologische Konsequenzen

Aus der schöpfungstheologischen Einsicht, dass jeder Mensch unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit, Farbe, Geschlecht, Religion u.a. Gottes Ebenbild und von gleicher Würde und Berechtigung ist (Gen 1,27), folgt die Unverletzlichkeit seiner Person, die Respektierung seines Willens, sich an einem Ort seiner Wahl aufzuhalten und dort keinen Verfolgungen und Diskriminierungen ausgesetzt zu sein. Dem gesellt sich die Einsicht des Paulus aus Gal 3,28 hinzu: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›Einer‹ in Christus Jesus«. Er selbst wird zum (nach biblischem Zeugnis) ersten weiträumig international migrierenden Apostel.

1986 kam eine EKD-Studie zum Thema »Flüchtlinge und Asylsuchende in unserem Land« zum Abschluss, die feststellte, dass Asylbewerber und Flüchtlinge unter den ohnehin durchschnittlich sozial schwachen und rechtlich schlecht gestellten Ausländern die schwächste Gruppe darstellten.<sup>27</sup> So sei eine »Änderung des im Grundgesetz verankerten Rechts auf Asyl« abzulehnen, auch wenn eine »grenzenlose Aufnahme von Flüchtlingen« nicht befürwortet wird.<sup>28</sup> Die 1997 erschienene gemeinsame Migrationsschrift von EKD und DBK übt deutliche Kritik am Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom Mai 1996, welches feststellt, dass das Asylgrundrecht nicht unmittelbar zu den Gewährleistungsinhalten von Art. 1 Abs. 1 GG, d.h. in den Rechtsbereich der unantastbaren Menschenwürde gehöre.

<sup>27</sup> *Flüchtlinge und Asylsuchende in unserem Land*, 29.

<sup>28</sup> AaO, 35, 40.

Aus theologischer und christlich-ethischer Sicht müsse der Schutz von Flüchtlingen über die gesetzlich vorgegebenen Mindestanforderungen hinausgehen. Kirche habe sich im Zweifelsfalle zum Anwalt der Betroffenen zu machen.<sup>29</sup>

Diesen Vorgaben einer biblischen Xenologie und positiven Verarbeitung von Migration ist das Christentum in seiner Geschichte keineswegs treu geblieben. Toleranz/Respekt gegenüber dem Fremden, dem Migranten, dem Andersgläubigen, somit auch Religionsfreiheit, sind Mentalitäten und Rechtsgüter, die erst im Gefolge der Aufklärung in die abendländische Geistesgeschichte eindringen. Schon im Vorlauf der Aufklärung wurde allerdings, um nur ein Beispiel aufzugreifen, die Verfolgung der französischen Hugenotten und – seit der Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 – ihre Flucht nach England, in die Niederlande, von dort aus auch in die Kapkolonie, in die Schweiz und in die englischen Kolonien in Nordamerika, insbesondere aber nach Brandenburg zu einem Testfall für den Umgang mit Migration. Sie fanden liberale Aufnahme durch Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg, der im Edikt von Potsdam 1685 die Ansiedlung der Hugenotten ausdrücklich förderte, und seinen Sohn, den ersten Preußenkönig Friedrich I. (ab 1701). Ihre Integration war der Typ einer von ihrer Umgebung erwarteten vollständigen Assimilation, verbunden mit einem schnellen Aufstieg in die Beteiligung am preußischen Wirtschaftsleben. Um 1700 stellten die Hugenotten ein Drittel der Bevölkerung von Berlin dar<sup>30</sup> – heute machen die Muslime in Berlin ca. 6% der Gesamtbevölkerung aus. Während es sich jedoch damals um Einwanderer aus einem kulturell verwandten Nachbarland handelte, stellt die Migration West- und Mitteleuropa seit dem Ende der Kolonialzeit und Deutschland seit den 1960er Jahren vor erheblich größer dimensionierte interkulturelle und interreligiöse Herausforderungen.

## Migration und Mission: Grenze und Grenzüberschreitung

Ein interessantes Resultat von *äußerer* Migration in Zeiten der internationalen Mobilität ist die *innere* Migration zwischen mehreren Welten, die Bi-Identität, für deren Verständnis Ulrich Schoen in seinem gleichnamigen Buch<sup>31</sup> geworben hat.

<sup>29</sup> »...und der Fremdling, der in deinen Toren ist«, Abschnitt 136 (56) sowie Abschnitt 143 (59).

<sup>30</sup> Vgl. E.G. Leonhard, *Le protestant francais*, Paris 1953; I. & K. Brandenburg, *Hugenotten. Geschichte eines Martyriums*, Leipzig 1990.

<sup>31</sup> Ulrich Schoen, *Mensch sein in zwei Welten. Bi-Identität in Sprache, Religion und Recht*, Hamburg und Münster 2002.

Menschen, die aufgrund ihrer biographischen Erfahrung zu Brückenmenschen zwischen zwei Kulturen/Staaten, Sprachen, Religionen werden, werden meist vor permanente latente Entscheidungsnotwendigkeiten gestellt, anstatt ihre Bi-Identität ungehindert ausleben zu können, die Verweigerung eines zweiten Passes führt zu unnötigen Umständlichkeiten in der Mobilität, die doppelte Identität wird, anstatt von staatlichen Stellen und Gesetzen gefördert zu werden, mit Sanktionen belegt. Das Leben zwischen zwei Glaubenstraditionen kann, abgesehen davon, dass der diesbezügliche öffentliche Diskurs fast ausschließlich pejorativ geführt wird, zu einer stetigen seelischen Belastung führen. Die öffentliche Norm und der Gesetzgeber stehen gegen Bi-Identität, gegen innere und äußere Migration.

Wie Ulrich Schoen auch in seinem Beitrag zu diesem Heft nochmals entfaltet, birgt die Frage nach dem Zusammenhang von Migration, Mission und Identität erhebliches theologisches Potential in sich, das in seiner Reichweite noch gar nicht hinreichend ausgeleuchtet worden ist. So impliziert Migration – ob nun äußere oder innere – eine Auflösung eindimensionaler Identitätskonstrukte und ist damit gerade auch in ihren ideologiekritischen Dimensionen von theologischer Relevanz: Kulturelle, ethnische oder religiöse Identität sind keine fest gefügten Größen, die sich vermeintlich primordialen, substanzhaften Gegebenheiten wie »Kultur« »Ethnizität«, »Religion« etc. verdanken. Gerade durch die und in der Migration wird der transitorische Charakter dieser Identitäten erhellt. Dies gilt auch und gerade für christliche Identität(en): Christliche Diasporagemeinden oder Gemeinschaften im Prozess der Transmigration befinden sich in einer ständigen Schwellensituation; nicht selten leben sie an der Peripherie ihrer Herkunftsgesellschaften *und* der Aufnahmegesellschaften. Die aus ihrer fortwährenden Marginalisierung rührende Grenzsituation provoziert die Kritik an jeglicher Grenze und allen Grenzziehungen, der Schwellencharakter ihres Daseins fordert dazu auf, vorhandene Schwellen und Demarkierungen zu überschreiten. Theologisch, missionstheologisch hilft uns die Beschäftigung mit dem Phänomen der Migration dabei, das zu erschließen, was christliche Mission ausmacht: Gott ruft sein Volk dazu auf, die Grenzen seiner alten Existenz und überkommenen Lebensformen zu überschreiten. Dort, an der Peripherie, hat er einen »offenen Raum« bereitet, wo die Erfahrung der Präsenz Christi (mit)geteilt, gemeinsam gelebt werden kann auf unserer gemeinsamen Suche nach der Bestimmung des Menschen.