

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: "Migration im Kontext: motivgeschichtliche und diasporaltheoretische Perspektiven"
Published in: Interkulturelle Theologie: Zeitschrift für Missionswissenschaft (ZMiss).
Leipzig: Ev. Verlagsanstalt [u. a.]
Volume: 37 (2/3)
Year: 2011
Pages: 146 – 156
ISSN: 1867-5492

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Migration im Kontext: Motivgeschichtliche und diasporaltheoretische Perspektiven

Ulrich Dehn

Migration macht mehr als 99 % der Gattungsgeschichte des Homo sapiens aus. »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 Gewalt‹ (Max Weber) nach innen und außen verteidigten *Territorien* als geographisch-räumlich verbundenen Einheiten zu leben.«¹ Migration ist allerdings nicht nur sozialgeschichtlich der Normalfall, sondern ein Phänomen großer menschlicher Allgemeingültigkeit, das deshalb der Abgrenzung und der begrifflichen Konvention bedarf, um nicht ins Banale abzugleiten: freiwillige oder unfreiwillige Migration über große Kulturgrenzen und ggf. National- oder Kontinentalgrenzen überschreitende Entfernungen hinweg, oft, wenn nicht meist mit der Absicht des längerfristigen Aufenthalts. Dabei ist zumeist das Überschreiten von geographischen und politischen Grenzen das – von der Migrationssoziologie untersuchte – Motivationsmoment und der kulturell-religiöse Kontextwechsel eine oft damit verbundene Konnotation. In vielen Fällen beruht sie auf wirtschaftlichen Notlagen oder auf Diskriminierung/Verfolgung aus politischen, religiösen oder ethnischen Gründen.²

Wenn insofern Migration den Normalfall und Sesshaftigkeit die Ausnahme darstellen, ist auch die Frage nach der Ausbreitung des Christentums und anderer Religionen überwiegend eine Frage nach den unterschiedlichen Gestaltungen innerhalb der Beziehung zwischen Migration, religiöser Impulssetzung und Konversionsprozessen.

¹ Ludger Pries, *Internationale Migration*, Bielefeld, 3. Auflage 2010, 5.

² Vgl. Martin Affolderbach, *Migration*, in: Harald Uhl (Hg.), *Taschenlexikon Ökumene*, Frankfurt/Main 2003, 185f.; »... und der Fremdling, der in deinen Toren ist«. *Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht*, Bonn/Frankfurt am Main/Hannover 1997.

»Migration« als religiöser Identitätsmarker

Das Stichwort Migration ist nicht nur religionssoziologisch interessant, es ist auch ein durchlaufender Faktor in der mythischen Selbstverständigung der jüdisch-christlichen Tradition und der meisten anderen Religionen. Abraham blieb nicht am Orte (Haran), um Zeuge Gottes in der ihm vertrauten Umgebung zu sein, sondern zur neuen religiösen Identität gehörten Migration und Raum, das Sich-Aussetzen in neue Weiten und Kontexte. Erneute Migration erfolgte ausgelöst durch die Josephsgeschichten und die Migration nach Ägypten einschließlich der »Rückkehr«. Bewegung, Wanderung, die Existenz in der uneigentlichen Umgebung, das Sein als fremd, anders, behauptungsbedürftig. Dieser Aspekt verstärkt sich im »Exil« in Babylon, erneut ein Ort und Thema der Migration, ohne das zahlreiche theologische Denklinien nicht möglich gewesen wären und das einen breiten Motivstrom der mythischen Ausgestaltung freisetzt. Zugleich wurden auf diese Weise religiöse Impulse generiert und Energie transportiert. Letzteres steht im Vordergrund in der Migration Jesu in seinen letzten Lebensjahren: Unstetigkeit, Wanderaskese, Fremdheit und Hauslosigkeit sind nicht nur physische Bestandteile der Aktivität Jesu, sondern gehen als theologische Elemente in seine Botschaft ein.³ Hinzu kommen die Missionsreisen des Paulus sowie zahlreiche weitere Reise- und Migrationsmotive im Neuen Testament.⁴

Der Buddhismus verdankt sich nach seiner mythischen Grundlegung einer Migration: Der Buddha verließ im Alter von 29 Jahren seine Familie und sein Haus, um einen weiten Weg von ca. 150 km Richtung Südosten nach Uruvela einige -zig Kilometer südlich des Ganges zurückzulegen, wo er zunächst strenge Askese übte. Nach dem Scheitern des spirituellen Verlangens zunächst unter Alara Kalama, danach unter Uddaka Ramaputta unterzog er sich im heutigen Bodh-Gaya ein wenig nördlich von Uruvela einer meditativen Versenkung. Zur erleuchtenden Einsicht gelangt begibt er sich wieder auf Wanderschaft auf einen weiten Weg nach Westen in die Gangesebene, wo er im Tierpark von Sarnath in der Nähe von Benares erstmalig die Lehre verkündigt. Damit hat der Buddha laut legendarischer Überlieferung ein Dreieck von mehreren hundert Kilometern abgeschritten, um die wichtigen Stationen seines spirituellen Fortschritts zu mar-

³ Gerd Theißen, *Der Schatten des Galiläers*, München, 3. Auflage 1987.

⁴ Vgl. zu den Migrationsmotiven in der Bibel den Beitrag von Werner Kahl in diesem Heft.

kieren und zugleich in jeweils andere Milieus vorzustößen. Migration bedeutet für ihn und die Traditionsübermittler Begegnung, Neufindung, sich aussetzen in neue Kommunikationszusammenhänge hinein. Benares und seine Umgebung waren seit alten Zeiten ein spirituelles Zentrum im Zusammenfluss von religiösen und allgemein geistesgeschichtlichen Anzeigen, und der Gang des Buddha lässt sich den Begegnungen des Paulus auf dem Areopag (Apg. 17) parallelisieren. Hinzu kommt die unausgesetzte Wanderschaft von mehreren hundert Kilometern im nördlichen Indien, die er in den 45 Jahren seines Wirkens auf sich nahm.⁵

Der Islam hat die Migration der ersten Anhänger Muhammads nach Yathrib zum wichtigsten Datum der islamischen Geschichte gemacht. Dieser Migration war die einiger Familien nach Abessinien/Äthiopien vorausgegangen, beides der prekären Situation der Muslime in Mekka geschuldet. Abgesehen von Migration als »Lösung« eines Problems der Drangsalierung hat sie auch hier die Komponente des Begründungsmythos, des Übergangs von der Marginalbewegung zur großen Bühne, von der Passion zur Aktion, vom Gestaltungsoffer zum Gestaltungsakteur. Die Vorbereitung der Migration und ihre Durchführung werden zum Kristallisationspunkt von Interaktion, Ausbreitung, Ausstrahlung und Konsolidierungsdynamik. So ist es der muslimischen Muhammad-biographischen Literatur bei und jenseits von Ibn-Ishaq wichtig, die Stationen der Migration sowie die Orte, an denen Muhammad jeweils einen Ritus wieder erstmalig seit Mekka vollzog, präzise zu inszenieren und sie als großes Narrativ der Neubegegründung der islamischen Religion zu konstruieren.⁶

Wenn wir einen großen Sprung in die jüngere Neuzeit machen, ist auch die Gemeinschaft der Mormonen bzw. die »Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage« untrennbar mit ihrer Ursprungsmigration verbunden: Sie brachte seit ihrer Gründung 1830 bis zu ihrer Ankunft im späteren Bundesstaat Utah am Salt Lake 1847 die Stationen Fayette (New York), Harmony, Kirtland, Independence, Far West und Nauvoo hinter sich, bevor nach ihrem »Großen Treck« ihr eigenes Reich Deseret Territory (später in vergleichbaren Grenzen Utah) in den Rocky Mountains entstehen konnte. Auch diese Migration stellt sich als großer

⁵ Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha*, München 1982; Hans Wolfgang Schumann, *Auf den Spuren des Buddha Gotama*, Olten 1992; Manfred Hutter, *Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus*, Graz 2001, 18-32.

⁶ Ibn Ishaq, *Das Leben des Propheten. As-Sira An-Nabawiya*, übers. v. Gemot Rotter, Kanderin 1999; Hartmut Bobzin, *Mohammed*, München 2000; Zekai Konrapa, *Muhammad el-Emin*, Köln (DITIB) o. J.; H. Achmed Schmiede, *Das Leben des Propheten*, Köln (DITIB) o. J.

Begründungsmythos der stetigen Verfolgung, des gleichzeitigen Wachstums und der immer größeren Möglichkeiten zur Entfaltung und Gestaltung dar bis hin zum eigenen Bundesstaat und zum völlig neu geplanten und erbauten eigenen Raum (Salt Lake City).⁷ Auch das Buch Mormon beginnt mit dem Motiv der Migration in die und in der Wildnis sowie mit dem der Schiffsreise in ein gelobtes Land.⁸ So haben wir es bei den Mormonen mit dem Nebeneinander eines auf historischen Vorgängen beruhenden Migrationsnarrativs und einer *invented tradition*⁹ im Buch Mormon zu tun.

Zahlreiche weitere Religionsgemeinschaften könnten genannt werden, bei denen Migration entweder ein Akzidens ihrer Genese darstellt, das dann auch theologisch verarbeitet bzw. mythisch verankert wurde, oder bei denen Migration von vorneherein, möglicherweise mit einer dahinter stehenden historischen Erfahrung, ein integraler Bestandteil der theologisch-mythischen Identitätsbildung war und ist. Sie gehört in die Narrative der Religionen hinein, auch wenn sie in vielen Fällen historisch aus Verfolgung generierte kontingente Vorgänge sind. Auch als Verfolgung, Verschleppung oder gar Katastrophe erlebte Ereignisse wie die Exilierung der Juden/Israeliten am Ende des 8. oder zu Beginn des 6. Jahrhunderts v. Chr.¹⁰ oder die Vertreibung der Baha'i aus dem Iran sind nachträglich theologisch rationalisiert und mythisch aufgeladen worden, um nun zur kollektiven Identitätsstiftung beizutragen, wenn nicht gar ein konstitutives Element derselben auszumachen. »Die Vorstellung eines gemeinsamen Ursprungs oder einer gemeinsamen Bestimmung, die viele diasporische Gruppen zusammenhält, ist ... nicht von ungefähr oft weniger historisch als mythisch bestimmt – die Idee einer identitätsstiftenden Grundlage wird so etwa als Gründungsmythos oder als Schicksalsvision ständig fortgeschrieben, auch wenn die Variationen und Adaptionen des Mythos notwendigerweise meist unbewusst und unreflektiert bleiben«, so die Amerikanistin und Diaspora-Forscherin Ruth Mayer.¹¹ Die Elemente von gottgewollter Aufgabe von Heimat, d. h. Erweis von Ergebenheit und Gehorsam, mit Bewegung verbundenes Neusetzen von Kommunikation und religiösen Impulsen in immer neuen Zusammenhängen und Kontexten, der Aspekt des

⁷ Helmut Obst, *Apostel und Propheten der Neuzeit*, Göttingen 2000, 266-315.

⁸ Das Buch Mormon, bes. Das Erste Buch Nephi, o. O. o. J.

⁹ Vgl. Eric Hobsbawm, Introduction, in: Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, New York 1983, 1-14.

¹⁰ Vgl. die entsprechenden Ausführungen in Verknüpfung mit dem Begriff der Diaspora bei Benjamin Simon, *Afrikanische Kirchen in Deutschland*, Frankfurt/Main 2003, 55-60.

¹¹ Ruth Mayer, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005, 13.

Martyrertums, Identitätsbestimmung und -festigung durch das gemeinsame Bewegen durch fremde Kontexte hindurch sind Merkmale, die Migration nicht als historisches Defizitsyndrom – wenngleich sie zumeist durch Verfolgung, Diskriminierung, Unbewohnbarwerdung des ursprünglichen Lebensraums etc. ausgelöst wird –, sondern als konstruktiven religiösen Identitätsmarker verstehen lassen, vergleichbar dem Stellenwert, den Schöpfungsmythen¹² als Herkunftsnarrative in vielen religiösen Traditionen haben.¹³

Die Diskussion zu Migration und Diaspora-Existenz

Wenn in dieser Weise Migration bereits ein in mehr oder weniger konzentrierter Form präsender Bestandteil der religiösen Identität ist, stellt sich die Frage der Verhältnisbestimmung zur christlichen Glaubensverbreitung auf eine sehr komplexe Weise, nämlich nur noch mittelbar als ein Differenzmotiv von »ansässigen« Gemeinden und Migrationsgemeinden, die immerhin gemeinsam haben, dass sie das Migrationsmotiv als real-historische Erfahrung und/oder als theologisch-mythologisch rationalisiertes kulturelles Gedächtnis oder als *invented tradition* transportieren. Allerdings ist jenseits dieser motiv- und mythengeschichtlichen Rückbesinnung die Realität der Migrantengemeinden als empirische Größe und von »Migrantenbewusstsein« getragen klar erkennbar und soll mit dem obigen Argument nicht eingeebnet werden. Da mein Thema die Gemeinden mit historischer Migrationserfahrung betrifft, ist es sinnvoll, sich kurz die Diskussion zu den Themen von internationaler Migration und Diaspora zu vergegenwärtigen. Daran anschließend ist zu erörtern, ob und inwiefern die Diaspora-Situation in besonderer Weise zur Verbreitung des christlichen Glaubens beiträgt.

Einen klassischen Diaspora-Begriff hat William Safran 1991 vorgeschlagen. Diasporen 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;

¹² Vgl. Die Schöpfungsmythen, mit einem Vorwort von Mircea Eliade (»Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen«, 11-34), Darmstadt 1991.

¹³ Eine Ausnahme, die die Regel bestätigen mag, stellt die japanische Religionsgemeinschaft Tenrikyo dar, die 1837 in Tenri gegründet wurde, dort ihren Welthauptsitz hat und dort die Entstehung der Menschheit verortet. Migration kennt sie nur im Sinne der Gründung neuer Filialgemeinschaften in anderen Teilen Japans.

(3) die glauben, dass sie in ihrem Gastland nicht voll akzeptiert sind; (4) die die Heimat ihrer Ahnen als Ort einer letzten 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.¹⁴

An dieser Definition fällt auf, dass sie das Rückkehr- und Heimatmotiv prominent hervorhebt, was für die von Safran im wesentlichen als Hintergrund benutzten Diapora-Beispiele weithin zutreffen mag, nicht jedoch als typisch für afrikanische Diaspora gelten kann. So wurde dieser Gedanke von James Clifford 1997 kritisiert und stattdessen die Erinnerung an Entwurzelung, Leiden, Anpassung oder Widerstand als stärker Diapora-prägend hervorgehoben als der Rückbezug auf einen gemeinsamen Ursprung.¹⁵ So präsentieren sich diasporische Gemeinschaften in den theoretischen Texten der letzten Jahre nach Ruth Mayer »auch immer weniger als die nostalgisch-vergangenheitsorientierten, nationalistischen, konservativen Formationen der Emigranten und Exilanten, sondern zunehmend als genuin neue Form der soziokulturellen Identifikation und Interaktion mit utopischem Verweispotential.«¹⁶ In neueren Konzepten wird gar von Diasporen als neuen Repräsentationen von Transnationalität, Weltbürgertum, Flexibilität, Kontakt- und Technologieaufgeschlossenheit gesprochen, so dass von einzelnen Autoren Internet-Interessengruppen als »digitale Diaspora« bezeichnet werden.

Etwas andere Akzente setzt die Theorie des »Black Atlantic« von Paul Gilroy¹⁷, die ebenfalls die nationalstaatlich und panafrikanistisch orientierte Kulturgeschichtsschreibung in Frage stellt. Hier wird auf die essentialistische Orientierung auf das »Herkunftsland« und auf jeden Rückkehrgedanken verzichtet und Diaspora als Gegenkultur und Gegengeschichte beschrieben, nicht als sternförmig auf Afrika orientierte schwarze Identität. Gilroy kann die Rezeption afrikanischer Traditionen (z.B. Musik, er ist von Haus aus Musikwissenschaftler) durchaus berücksichtigen, analysierte jedoch einen Prozess der kreativen Weiterentwicklung und Variation unter den historischen Erfahrungen von Unterdrückung und Ausgrenzung. Hier wurde im Zusammenhang des *cultural turn* ein Diskurs des Konglomerats von »Identitäten« eingeleitet, der die Betroffenen

¹⁴ William Safran, *Diasporas in Modern Societies. Myths of Homeland and Return*, in: *Diaspora I/1* (1991), 83-89, 83f. Deutscher Text bei Mayer, *Diaspora*, 9f.

¹⁵ James Clifford, *Diasporas*, in: Ders., *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Mass. 1997, 244-277, 249.

¹⁶ Mayer, *Diaspora*, 12.

¹⁷ Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London, 3. Aufl. 1999 (erstmalig 1993).

nicht mehr als nationale oder ethnische Subjekte konstruiert, sondern in ihren jeweiligen je neu konstituierten Identitäten und Zusammenhängen. So heißt es dann bei Gilroy, die diasporische Identifikation vollziehe sich »außerhalb und manchmal in Opposition zu den politischen Formen und Codes der modernen Staatsbürgerschaft«. ¹⁸ Gilroys Ansatz wird von Stuart Hall in seinen wesentlichen Zügen gestützt mit einer deutlichen Spitze gegen die Gründung des Staates Israel. Nach Hall kann der Begriff Diaspora nur im metaphorischen Sinne verwendet werden, nicht im Sinne real existierender historisch generierter Zerstreuung, die tatsächlich auf die Rückkehr in ein »heiliges Heimatland« hinauslaufen müsse, auch unter Inkaufnahme hoher Opfer unter den dort zu Vertreibenden. Es gehe nicht um Essenz oder Reinheit, sondern um die Notwendigkeit und Anerkennung von Heterogenität und Diversität, von Differenz und Hybridität. ¹⁹

Ruth Mayer merkt zu diesen Tendenzen der Diaspora-Theorie an, dass sie nur noch wenig mit den empirisch erhebbaren und historisch gewachsenen Diasporamilieus zu tun haben, sondern eher einen utopischen Entwurf darstellen. Der Diaspora-Begriff »dient nicht mehr so sehr zur Annäherung an die unterschiedlichen Phänomene globalen Austauschs und Kontakts, sondern droht sich wie ein romantisierender Schleier über die Realität zu legen«. ²⁰ Umgekehrt kann allerdings gerade der Rückbezug auf das »Herkunftsland«, selbst wenn er als *invented tradition* daherkommt, romantisierend und verschleiern sein. Den Zwiespalt zwischen zwei Identitäten, die beide biographische, historische und sozialpsychologische Anhaltspunkte haben können, veranschaulicht der philippinische Autor Carlos Bulosan (1913-1956), der 25 Jahre seines Lebens in den USA zugebracht hat, mit seiner Kurzgeschichtensammlung *The Philippines is in the Heart* und seinem autobiographischen Roman *America is in the Heart* (1946), der als wichtige postkoloniale Schilderung eines philippinischen Schicksals geschätzt wird. Hier wird exemplarisch deutlich, dass Diasporalität und Transnationalisierung sich milieuspezifisch und klassenspezifisch niederschlagen und je nach sozialer Motivationslage völlig unterschiedliche Einstellungen etwa gegenüber dem Thema der Staatsangehörigkeit zeitigen. Der koreanisch-amerikanische Autor Lee Chang-Rae schreibt:

¹⁸ Paul Gilroy, Diaspora, in: Paragraph Vol. 17/1 (March 1994), 207-212 (Deutsch bei Mayer, Diaspora, 85).

¹⁹ Stuart Hall, Cultural Identity and Diaspora, in: Patrick Williams/Laura Chrisman (Hg.), Colonial Discourse and Post-colonial Theory, New York 1994, 392-403.

²⁰ Mayer, Diaspora, 85.

»Meine Staatsbürgerschaft ist ein Geburtsunfall, meine Mutter brachte mich am Ende eines langen Flugs von Seoul zur Welt. Sie wollte in Wirklichkeit gar nicht, dass ich Amerikaner würde. Sie wollte keine Gründe, bleiben zu müssen. Rechtlich bin ich so amerikanisch wie jeder andere. ... Und doch kann ich nie aufhören, mir das Schwanken und Driften ihrer [der anderen Einwanderer] verlorenen Boote auf See vorzustellen, die Bewegungen, die endlos sein müssen«²¹

Diese von jedem Pathos entleerte Einstellung zur Existenz im Immigrationsland und zur Staatsangehörigkeit ist symptomatisch für ein weiteres Spektrum des pragmatischen Umgangs mit der eigenen Existenz und Identität.

Mayer weist darauf hin, dass die diasporalen Mentalitäten so unterschiedlich sein dürften wie die heterogenen Lebenswirklichkeiten der Betroffenen, von international gehandelten und umworbenen Managern transnationaler Unternehmen bis hin zu Arbeitsmigranten am Boden und Rand der Gesellschaften.

»Alle diese Menschen leben in dezentralen, informellen, flüchtigen Strukturen, aber ihre Erfahrungswelten unterscheiden sich dennoch so radikal, dass von einer diasporischen Bestimmtheit oder gar einem »diasporischen Bewusstsein« keine Rede sein kann. Ob in der Wendung zu Flexibilität und Fluktuation nun eine positive Entwicklung zu sehen ist, oder ob es eben diese Wendung ist, die dieser Tage die Sehnsucht nach stabilen oder rigiden Selbstbestimmungskategorien nur noch vertieft, ist schwer zu sagen.«²²

Migration in Deutschland

Während in der Diskussion der letzten Jahre die Begriffe Diaspora und Migration mehr oder weniger als zwei Aspekte derselben Sache in den Blick kamen und sich dadurch auch die durch Gilroys *Black Atlantic* angestoßene Komplexisierung und Postmodernisierung der Theorien angebahnt zu haben scheint, werden doch in der Diaspora-Forschung zumeist »klassische« Beispiele aufgegriffen: Ausgehend von der (in der Septuaginta Begriff gebenden) jüdischen Diaspora im babylonischen Exil bzw. der späteren die gesamte Geschichte durchziehenden Diaspora der Juden sind es die ursprünglich durch Sklaverei ausgelöste afrikanische sowie die arabische, armenische, chinesische und die christliche Diaspora (in Asien) und in letzter Zeit in Sonderheit das Phänomen der afrikani-

²¹ Chang-Rae Lee, *Native Speaker*, London 1995, 310f. (Deutsch bei Mayer, *Diaspora* 152).

²² Mayer, *Diaspora*, 157.

schen Migrationsgemeinden insbesondere pentekostaler Provenienz, die Aufmerksamkeit erhalten. Auch Benjamin Simon bezieht sich in seinem Buch »Afrikanische Kirchen in Deutschland« auf den alttestamentlichen Diaspora-Begriff als den klassischen Topos. Er setzt sich mit der holländischen Anthropologin Gerrie ter Haar auseinander, die den Diaspora-Begriff, wie er etwa vom »First African Diaspora Studies Institute at Howard University« in Washington entwickelt wurde, für nicht anwendbar hält. Sie führt ins Feld, dass die Rückbindung der migranten afrikanischen Christen an ihre afrikanische Herkunft nicht mehr in signifikanter Weise gegeben sei. Ter Haar meint beobachten zu können, dass die diasporalen Identitätsbeschreibungen zumeist Zuschreibungen der westlichen Forschung seien. So sollten afrikanische Christen nicht in erster Linie als »Afrikaner« angesprochen und damit auf eine bestimmte ethnische Herkunft hin essentialisiert werden, sondern als Christen, weiterhin sei das sentimentale Rückkehrmotiv einer praktischen Verbindung zum Heimatland gewichen und komme nur noch in den diasporalen Zuschreibungen der Europäer vor. Ter Haar möchte aus diesen Gründen ganz auf den Diaspora-Begriff verzichten, da er zentrale Elemente, die zu seiner Bestimmung beigetragen haben, abgestreift habe. Auch sei die Vorstellung des »scattering«, der »Zerstreuung« unter andersreligiösen Menschen, nicht mehr typisch für migrantische Milieus.²³ Ter Haar befindet sich mit diesen Beobachtungen durchaus en vogue mit der neueren Diaspora-Forschung, auch wenn der Vorstoß, den Begriff nicht mehr zu benutzen, von den meisten nicht nachvollzogen wird. Bereits Roswith Gerloff hatte dem Konzept von ter Haar einen höheren Stellenwert des »afrikanischen Faktors« entgegengehalten.²⁴ Simon wendet ebenfalls ein, den Begriff »Diaspora« nach wie vor benutzen zu wollen und dafür auf der Basis seiner Recherchen auch gute Gründe zu haben. Etwa meint er doch eine relativ enge Bindung mancher afrikanischer Gemeinden mit »autochthoner Ekklesiogenese« an ihre jeweiligen afrikanischen Mutterkirchen beobachten zu können, und auch die Attributierung »afrikanische Christen« mit gleicher Betonung und Wertigkeit der Bestandteile erscheint ihm sinnvoll.²⁵

²³ Vgl. Gerrie ter Haar, *Halfway to Paradise: African Christians in Europe*, Cardiff 1998. Vgl. Referat der Argumente ter Haars bei Simon, *Afrikanische Kirchen*, 61-64.

²⁴ Vgl. Roswith Gerloff, *Open Space: The African Christian Diaspora in Europe and the Quest for Human Community*, Editorial, in: *International Review of Mission*, Vol. 89 (2000), 275-279.

²⁵ Vgl. Simon, *Afrikanische Kirchen*, 64-67.

Im Sinne der Resultate, zu denen Ruth Mayer kommt, dürfte es wahrscheinlich sein, dass sowohl ter Haar als auch Gerloff bzw. Simon Recht haben unter Berufung auf die je von ihnen recherchierten Milieus. Auch wenn in unterschiedlichem Ausmaß das Thema Migration nicht nur als empirisch-historischer Hintergrund, sondern auch als mythisch-theologisches Zeichensystem für die Migrantengemeinden eine Rolle spielen wird, ist in vielen Fällen die Verbindung zum Herkunftsland inzwischen pragmatischer Natur, zumal wenn die Rückreiseabsicht verblasst.

Meine eigenen Erfahrungen erstrecken sich überwiegend auf ostasiatische Gemeinden, die normalerweise eine Mischung aus migrantischem Anteil von Kurzzeit-Mitgliedern und langfristigen Mitgliedern ausmachen, die fest in Deutschland verwurzelt sind und dann in der Regel auch die Leitungsgremien der Gemeinde bestücken. Im Blick auf die diskutierten Diasporalmerkmale sind diese Gemeinden heterogen: Zum einen die seit Jahrzehnten in Deutschland Lebenden, die sich aus einem gewissen *national-community*-Interesse an die Gemeinde halten, um dort noch einmal Japanisch oder Koreanisch sprechen zu können, die aber möglicherweise zugleich auch an deutschen Gottesdiensten teilnehmen, und am anderen Ende die Kurzzeitgäste, Studierende, Firmenangehörige, die hier eine Kurzzeit-Heimat suchen. Auch die Frömmigkeitstypen sind vielfältig. Kein prominent diskutiertes Diasporalmerkmal ist hier wirklich durchgängig anzutreffen.

Erfahrungsgemäß haben Migrantengemeinden entgegen einem zuweilen ausdrücklich missionarischen Anspruch gegenüber ihrer deutschen säkularisierten Umgebung kaum missionarische Ausstrahlung auf ihren Kontext. Dies schließt Ausnahmen nicht aus: eine deutsche Studentin von mir, die mit ihrem ebenfalls deutschen Ehemann zusammen Mitglied in einer afrikanischen Pfingstgemeinde in Hamburg ist, weil sie sich dem Frömmigkeitstyp nahe fühlt, oder Deutsche, die ihre ausländischen (Ehe-)Partner/-innen in die entsprechende Gemeinde begleiten. Migrantengemeinden gelingt es bestenfalls, kontinuierlich Räume etwa im kirchlichen Umfeld zu erhalten und dort ihre gottesdienstliche Kultur zu pflegen, ggf. auch konstruktive Kontakte zur gastgebenden Gemeinde zu haben. In der Regel kann ein bestimmtes Maß von Ghettoisierung nicht reduziert werden, womit die Kehrseite der Akzeptanz von Pluralität und Heterogenität bezeichnet ist, nämlich auf Seiten des Residenzlandes die mehr oder weniger wohlwollende Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen und Fremden in Anbetracht einer Überflutung mit Alteritätsreizen. Migrantengemeinden sind religionssoziolo-

gisch im Bereich der neuen religiösen Bewegungen zu verorten; sie importieren zwar in vielen Fällen die ihnen bereits missionarisch vermittelten Religionen zurück in den europäischen Kontext, repräsentieren aber in diesem Zusammenhang diese Religiosität mit Impulsen und einem Motivationsschub, der der Neugründung einer religiösen Bewegung vergleichbar ist. So sind hier neben der bereits erwähnten Gleichgültigkeit (aufgrund von Reizüberflutung) die Syndrome des exotisch Anziehenden oder des als »sektiererisch« empfundenen Abstoßenden (missionarischer Impuls, starke Gemeindebindung, Ausstrahlung/Erkennbarkeit in den Alltag hinein) wirksam. Verbindend ist das Motiv der Migration über alle Religions(gemeinschafts)grenzen hinweg, das aber naturgemäß eher ein abstraktes und unterschwelliges als aktuell und real wirksames Attraktionsmoment darstellt und empirisch in der Regel nicht als »gemeinsam« empfunden wird. Die Tendenz wird zu einer stärkeren Diffusion, weiteren Auflösung des Diasporalcharakters und zugleich, und in gewissem Sinne auch gegenläufig, zu größerer Akzeptanz und damit in einigen Milieus auch zu unveränderter Ghettoisierungstendenz in der allgemeinen Komplexität von Alteritäten gehen.

(Prof. Dr. Ulrich Dehn ist Professor für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft an der Universität Hamburg)

ABSTRACT

Migration is a human phenomenon throughout history. It is also evident for most religious communities and traditions that migration has been and is integral part of their self-understanding in sociological as well as theological/philosophical regards starting from their respective myths of origin and foundation. The paper discusses some theoretical models of migration and diaspora of the last decades focusing on the issues of relation of migrants to their »country of origin«, the concept of *Black Atlantic* by Paul Gilroy, concepts of *invented tradition* and other ideas evaluating that the factual relation of »migrants« to »their« country fades and in many cases is replaced by mythical constructions. The paper binds these observations back to migrant communities in Germany and their way of nurturing diaspora consciousness and performing missionary behaviour.