

BILDUNGSLERNEN im globalen DORF



*Interkulturell - ökumenisch -
geschlechtergerecht - nachhaltig*

Fachtagung
26. - 28. April 2006
in Gelnhausen

Comenius-Institut
Evangelische Arbeitsstätte für Erziehungswissenschaft e.V.
Dr. Dirk Oesselmann
Schreiberstraße 12
48149 Münster
Telefon 02 51 / 9 81 01 - 0

Frauenstudien- und -bildungszentrum der Evangelischen Kirche in Deutschland
Dr. Gisela Matthiae
Herzbachweg 2
63571 Gelnhausen
Telefon 06051/89-290

Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland
Dr. Gisela Mayer
Vogelsangstraße 62
70197 Stuttgart
Telefon 0711/63678-0

Druckvorlage: Sekretariat des Comenius-Instituts
Druck: Weserdruckerei Rolf Oesselmann GmbH, Stolzenau

Münster 2006

Gefördert vom Evangelischen Entwicklungsdienst



Inhaltsverzeichnis	2
Einleitung.....	3
Anliegen und Programm der Fachtagung	7
Vorstellungen und Fragestellungen.....	9
Inhaltliche Referenzen	
1. Karl-Heinz Dejung	11
2. Manuela Kalsky	24
Modelle aus der Praxis	
1. Gabriele Mayer	41
2. Melinda Madew	44
3. Dirk Oesselmann.....	51
Selbstkritische Erkenntnisse und Überlegungen.....	55
Herausforderungen an uns als globale Akteure	56
Vorschläge für die Weiterarbeit.....	56
Anhang: Positionspapier des Netzwerkes ökufem	57

Einleitung

Was haben ein Missionswerk, eine evangelische Arbeitsstätte für Erziehungswissenschaft und ein Frauenstudien- und -bildungszentrum gemeinsam? Sie befassen sich alle mit Fragen von Bildung und sie haben es mit Menschen aus ganz verschiedenen Kontexten und Lebenswelten zu tun. Zudem sind sie alle kirchliche Einrichtungen und in je spezifischer Weise am Evangelium orientiert, an der Botschaft von Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen. Zu allgemein?

Genauere Antworten auf diese Frage finden Sie in der vorliegenden Dokumentation einer Fachtagung, die in dieser Form erstmalig im April 2006 in Gelnhausen stattgefunden hat. Die zunächst ungewöhnliche Kooperation basiert auf der Erkenntnis, dass die jeweiligen Arbeitsfelder über gemeinsame Grundanliegen verbunden sind. Sowohl interkulturelle Bildungsarbeit, ökumenische Theologie, entwicklungsbezogene Bildungsarbeit, wie auch Feministische Theologie haben ihren Ausgangspunkt in der Analyse konkreter Lebensverhältnisse und alltäglicher Erfahrungen von Frauen und Männern hier und weltweit. Verallgemeinerungen, universal geltende Ansprüche und Regeln sind angesichts der differenzierten Vielfalt und der oftmals äußerst prekären Lebensbedingungen nicht angebracht. Stattdessen sollen die Menschen selbst zur Sprache kommen, ihre Erfahrungen benennen, ihrer Theologie Ausdruck verleihen und ihre Lebensbedingungen selbst bestimmen. Letztlich verbindet uns das Anliegen der Befreiung aus diskriminierenden und unwürdigen Verhältnissen hin zu mehr Handlungsspielraum.



Dr. Gisela Matthiae, geb. 1959 in Geislingen /Steige (D), Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, Rom, Hamburg und Berkeley, Pfarrerin der Württembergischen Landeskirche, 1991-1995 Studienassistentin an der Evangelischen Akademie Bad Boll. Promotion über die Suche nach neuen, befreienden Gottesvorstellungen von Frauen. Als Ergebnis dieser empirischen Studie die Metapher von der Clownin Gott entwickelt. Seit 1998 Studienleiterin am Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD in Gelnhausen (Anna-Paulsen-Haus), nebenberuflich tätig als Lehrbeauftragte, als Referentin in der Erwachsenenbildung und seit 1996 als Clownin.

Die Kooperation dreier zunächst fremder Einrichtungen versucht eine Lücke zwischen kirchlichen Arbeitsbereichen zu schließen, die uns unangemessen angesichts der religiösen und kulturellen Vielfalt im eigenen Land und global gesehen erscheint.



Dr. Gabriele Mayer, Diakonin und 12 Jahre in der Jugend-(bildungs)arbeit tätig gewesen. 1994-1999 Master in Theological Studies (Daton/Ohio) und PhD in Religious Education, Claremont School of Theology, Kalifornien. Seit 1999 unterschiedliche Lehraufträge wahrnehmend, 2000/2001 Weltgebetstagsarbeit in Württemberg. Seit 2001 Stabsstelle Frauen und Gender im Evangelischen Missionswerk in Südwestdeutschland, Stuttgart – mit Partnern in Afrika, Asien, Naher Osten.

Wir sehen diese Fachtagung als den Auftakt einer weiteren Zusammenarbeit und freuen uns über Ihre Kommentare und am liebsten über Ihre Beteiligung an diesem Projekt.



*Dr. Dirk Oesselmann,
geb. 1961 in Nienburg/
Weser. Studium der ev.
Theologie in Bochum
und Marburg, Master in
Religionswissenschaften
in São Paulo / Brasilien,
Promotion über
Spiritualität und soziale
Veränderung an der
Universität Hannover.
1987-1994 pastorale
Leitung des Programa*

*Comunitário Reconciliação, São Paulo/Brasilien.
1995-2002 Leiter des Ökumenereferats des
Instituto Universidade Popular, Belém / Brasilien.
1999-2004 Professor für Grundlagen der Sozial-
pädagogik an der Universidade Federal do Pará
und der Universidade da Amazônia, Belém/
Brasilien. Seit 2004 wissenschaftlicher Mitarbeiter
am Comenius Institut, Münster.*

Diese Dokumentation enthält neben den Vorträgen von Dr. Manuela Kalsky, Dr. Karl-Heinz Dejung und Dr. Melinda Madew auch die interessanten Punkte aus den Diskussionen. Sie gibt Einblicke in Modelle aus der interkulturellen Praxis „Gender und Mission“ von Dr. Gabriele Mayer und in die Arbeit der Projektstelle entwicklungspolitische ökumenische Bildung an kirchlichen Ausbildungsgängen von Dr. Dirk Oesselmann. Außerdem veröffentlichen wir hier zum ersten Mal ein Grundsatzpapier unter der Überschrift „Mission Bildung“, das die gemeinsamen Grundanliegen benennt.

*Gisela Matthiae
Gabriele Mayer
Dirk Oesselmann*

In unserer bundesdeutschen Kirchenlandschaft beobachten wir ein **Auseinanderklaffen von missionstheologischer Arbeit einerseits und Bildungsarbeit** in den ökumenischen und kirchlichen Einrichtungen andererseits. Bildungsangebote sind in der Regel auf unseren Kontext begrenzt, der Ost-West-Zusammenhang kommt oft nur marginal vor, ebenso wie der Nord-Süd-Zusammenhang. Differenzen wie Geschlecht, Hautfarbe, sozialer Status, kulturelle Herkunft, Lebensform werden nicht selbstverständlich mit bedacht.

Dabei – und das ist unsere These – sind die Perspektiven aus der entwicklungspolitischen Zusammenarbeit, der Ökumene und der Feministischen Theologie **in ihren Grundanliegen verbunden**: Gerechtigkeit, insbesondere zwischen den Geschlechtern; Nachhaltigkeit im Blick auf Wirtschaft und Ökonomie; Befreiung aus gewaltförmigen Verhältnissen. Daraus lassen sich für die Bildungsarbeit **Schlüsselkompetenzen** formulieren, die maßgeblich das Profil protestantischer Bildung in ökumenischer Weite prägen sollten.

Zielgruppen

Die Tagung richtete sich an Frauen und Männer, die in den Bereichen Mission und Ökumene, Entwicklungspolitik, interkultureller Dialog und (feministische) Theologie tätig oder interessiert sind, sei es auf kirchlicher und gemeindlicher Ebene, an (Fach-)Hochschulen oder insgesamt in der Aus-, Fort- und Weiterbildung.

Die veranstaltenden Institutionen arbeiten seit Jahren mit Gruppen aus diesen Bereichen zusammen, aus denen VertreterInnen gezielt für die Tagung angesprochen werden.

Ziele

Kirchliche Bildungshandelnde

- miteinander ins Gespräch bringen,
- unterschiedliche und gemeinsame Profile sichtbar machen und
- gemeinsam Schlüsselkompetenzen für ein Lernen in Vielfalt erarbeiten.

Methodisches Vorgehen

- Erweiterter DIALOG: Das Verbinden von feministisch-theologischen mit ökumenisch-entwicklungspolitischen Diskursen.
- Vertiefte LERNPROZESSE: Globales Lernen so ermöglichen, dass die vielfältigen Erfahrungen in bestehende kirchliche Arbeits- und Bildungszusammenhänge eingespeist werden.
- Neue KOOPERATIONEN: Verbindungen schaffen zwischen Werken der Ökumene-, Entwicklungs- und Missionsarbeit sowie Bildungseinrichtungen und deren jeweiligen MultiplikatorInnen

Folgende Einrichtungen waren durch Fachreferentinnen und Referenten vertreten:

Arbeitsgemeinschaft Natur- und Umweltbildung Bundesverband e.V. (ANU)	Hanau
Nordelbisches Zentrum für Weltmission und Kirchlichen Weltdienst (NMZ)	Hamburg
Missionswerk Bayern	Neuendettelsau
Vereinte Evangelische Mission (VEM)	Wuppertal
Pädagogisch-Theologisches Institut Nordelbien (PTI)	Hamburg
Evangelischer Entwicklungsdienst (EED)	Bonn
Evangelische Fachhochschule	Ludwigsburg
Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland (EMS)	Stuttgart
Comenius Institut (CI)	Münster
Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD (FSBZ)	Gelnhausen
Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)	Hamburg

P r o g r a m m :

Mittwoch, 26.04.06	
12.30	Mittagessen der Vorbereitungsgruppe
15.30	Kaffee/Tee
16.00	Begrüßung: Das Anliegen der Fachtagung Vorstellung, z.B. Soziometrie Vorstellung der Leitung, der ReferentInnen Aufwärmübungen zum Thema Szenarien von geschlechtergerechter globaler Bildung Unsere Fragestellungen
ca. 18.00	Im Anschluss: Unser Papier und seine Grundannahmen
18.30	Abendessen
19.30	Jenseits von Überlegenheit und Entwertung. Zur Identität von Mission im Kontext religiöser Pluralität. Vortrag: Dr. Karl-Heinz Dejung, ehem. Leiter Zentrum Ökumene der EKHN.
21.30	„Wort zur Nacht“ – liturgischer Tagesabschluss

Donnerstag, 27.04.06

8.15	Frühstück
9.00	„Wort zum Tag“ – liturgischer Tagesanfang
9.15	Heilsame Differenzen Interkulturelle und postkoloniale Herausforderungen aus feministisch-theologischer Perspektive. Vortrag: Dr. Manuela Kalsky
10.45	Pause
11.00	Diskussion in Arbeitsgruppen: WAS sind die Grundanliegen der beiden Vorträge (Interkulturalität und Geschlechtergerechtigkeit)
12.00	Modell aus der interkulturellen Praxis: „Gender und Mission“ – Dr. Gabriele Mayer, EMS
12.30	Mittagessen
14.00	Unterschiede als Vielfalt verstehen lernen Das MICA Projekt der EFH Reutlingen-Ludwigsburg Vortrag: Dr. Melinda Madew
14.45	Modell aus der Ausbildungs-Praxis: „Interkulturelles Lernen an den FHs“ Dr. Dirk Oesselmann
15.15	Kaffee/Tee
15.30	WIE funktioniert die Umsetzung an den FHs und WO noch in den jeweiligen Kontexten der TN?
16.30	Verabredungen, z.B. Dokumentation Sommerakademie
17.15	Reiseseegen
17.30	Ende der Tagung

Einstieg

Konzepte zu globalem Lernen, zu entwicklungsbezogener Bildung oder zu einer gendergerechten Perspektive haben wir nicht nur im Kopf, sondern auch in unserem körpersprachlichen Ausdruck. Begriffe, die wir ins Spiel bringen, sind aufgeladen mit Erfahrungen und Bewertungen. Sie manifestieren sich auf dieser Ebene meist deutlicher und direkter als im rein verbalen Austausch. Verborgene Befürchtungen oder auch ungeahntes Handlungspotential können über eine Arbeit mit dem körpersprachlichen Ausdruck deutlich werden. Auch Emotionen werden über die Körpersprache spürbar und ein Umgang mit ihnen möglich.

Gleich zu Beginn der Tagung haben wir daher zu grundlegenden Begriffen unserer Arbeit nicht diskursiv im Gespräch, sondern in Bewegung auf der Wiese vor dem Anna-Paulsen-Haus gearbeitet. Die Begriffe lauteten:

Ganzheitlichkeit

Befreiung

Fremdheit

Dekonstruktion

Die Methode, die wir verwendeten, war das Bildertheater nach Augusto Boal.¹ Der weltweite bekannte brasilianische Theaterpädagoge hat damit nicht nur Menschen aus völlig unterschiedlichen Kulturen zu einer Darstellung ihrer Situationen und

Probleme bewegt, vielmehr wurden Konflikte bearbeitbar und lösbar. Augusto Boals „Theater der Unterdrückten“ geht von zwei Grundsätzen aus: Der Zuschauer als passives Wesen und Objekt, soll zum Aktivist der Handlung werden. Das Theater soll sich nicht nur mit der Vergangenheit beschäftigen, sondern ebenso mit der Zukunft und deren Möglichkeiten. Wir haben in kleinen Gruppen spontan, auf den Zuruf hin, Bilder gestellt zu den genannten Begriffen. In kurzer Zeit positionierten sich die Beteiligten zueinander, ohne miteinander zu sprechen, und gaben dem Begriff einen bildlichen Ausdruck. Wie die Kamera ein Augenblicksfoto festhält, wurden so inhärente Vorstellungen sichtbar, über die dann das Gespräch geführt werden konnte. Jedes Bild erzeugte Überraschungen und machte deutlich, wie sehr sich unsere jeweiligen Bilder davon unterscheiden, die wir im Kopf haben. Spannungen traten zu Tage, Problematisches, Uneindeutiges. Beim Begriff der Ganzheitlichkeit stellte die Gruppe z.B. eine relativ geschlossene Kugel dar. Die Gruppe, die beobachtete und kommentierte, erkannte Zusammengehörigkeit, Verbundenheit und eine Ausrichtung nach innen. Nach außen allerdings wirkte dieses Bild abweisend, ausschließend. Ein Innen- und ein Außenraum waren konstruiert, Einschluss und Ausschluss und daraufhin die Frage: Könnte Ganzheitlichkeit nicht auch totalitäre Dimensionen haben?

¹ Literaturhinweise:

Augusto Boal: Theater der Unterdrückten. Übungen und Spiele für Schauspieler und Nicht-Schauspieler. Frankfurt a.M. 1979.

Jürgen Weintz/Bernd Ruping (Hg.): Der Regenbogen der Wünsche. Methoden aus Theater und Therapie. Milow 2005.

Wenn wir – die **anwesenden Fachreferentinnen und -referenten** – im folgenden Diskussionspunkte benennen, nehmen wir auch Bezug auf diese Bilder.

- Wie steht unser Einsatz für Veränderung (Standbilder Befreiung sowie Dekonstruktion) einer Verunsicherung (Angst) gegenüber, mit der große Teile der Bevölkerung auf die Globalisierung reagieren?
- Wie gehen wir mit unserer Mission, unserem Wahrheitsanspruch, unserer Botschaft um hinsichtlich anders Denkender? Wie führen wir gleichzeitig Dialog? Gehen wir eher von unserer Botschaft aus, um andere zu überzeugen oder sind wir fähig, die Fragen anderer zu hören? Wie verstehen/gestalten wir Mission als „einladendes Zeugnis“?
- Wie nehmen wir die Fragen und den Bedarf (die Needs) unserer Zielgruppen bzw. der Bevölkerung allgemein auf? Wie können wir besser kommunizieren, wie können wir attraktiver werden?
- Wie können wir lernen, eine Sensibilität zu entwickeln, andere in ihren Fragestellungen wahrzunehmen?
- Wie können wir der Kontextualität von Begriffen (im jeweiligen Diskurskontext) Rechnung tragen? Sie sind immer politisch aufgeladen und erschweren das interdisziplinäre Gespräch.
- Wie kann Selbstrelativierung erreicht werden? „Wenn du denkst, du seiest der Globus – wie willst du da anderen die Hand reichen?“ (mit Bezug auf das Standbild „Ganzheitlichkeit“)

Karl-Heinz Dejung²: *Jenseits von Überlegenheit und Entwertung*

Zur Identität von Mission im Kontext religiöser Pluralität³

1. Gewinnt im Kontext der Globalisierung ein Schmuddelbegriff seine Würde zurück?



*Dr. Karl-Heinz Dejung,
Lehrbeauftragter im
Seminar für Religions-
und Missionswissen-
schaft und Judaistik
der Evangelisch Theo-
logischen Fakultät der
Gutenberg Universität
Mainz. Geb. 1941.
1961-1966 Studium
in Mainz und Heidel-*

*berg. Seit 1969 Pfarrer der Evangelischen Kirche
in Hessen und Nassau. 1969-1973 Mitarbeit in
der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft
Heidelberg. 1972 Promotion im Fach
Systematische Theologie bei H.E. Tödt und H.W.
Gensichen (Universität Heidelberg). 1973-1978
Mitarbeit im Ökumenischen Forschungsaustausch
(ERE) in Rotterdam / NL. 1978-1995 Mitglied im
Leitungsteam des Seminars für Kirchlichen Dienst
in der Industriegesellschaft der Gossner Mission
in Mainz. 1995-2004 Leiter des Amtes für Mission
und Ökumene / des Zentrums Ökumene der EKHN.
Seit 2004 im Ruhestand.*

² Lehrbeauftragter im Seminar für Religions- und Missionswissenschaft und Judaistik der Evangelisch Theologischen Fakultät der Gutenberg Universität Mainz. 1973-1978 Mitarbeit im Ökumenischen Forschungsaustausch (ERE) in Rotterdam / NL. 1978-1995 Mitglied im Leitungsteam des Seminars für Kirchlichen Dienst in der Industriegesellschaft der Gossner Mission in Mainz. 1995-2004 Leiter des Amtes für Mission und Ökumene / des Zentrums Ökumene der EKHN. Seit 2004 im Ruhestand.

³ Vortrag im Rahmen der Fortbildungsveranstaltung „Bildungslernen im globalen Dorf“ des Frauenstudien- und Frauenbildungszentrums der EKD, Gelnhausen am 26.-27. April 2006

Ich stelle zunächst einmal fest: Es gehört eine Portion Mut dazu, unter der Perspektive „Bildungslernen im globalen Dorf“ sich mit dem historisch belasteten und aktuell hoch befrachteten Thema „Mission“ zu beschäftigen! Deshalb frage ich im Sinne einer Abklärung unseres Themas: Was möchten die VeranstalterInnen dieser Fortbildungstagung mit diesem Signal zur Sprache bringen? Ist es das Interesse, die allseitigen Verluste der christlichen Kirchen in unserem Lande – an gesellschaftlicher Anerkennung, Menschen und Geld – durch neue Missionsstrategien aufzufangen? Ist es die Auseinandersetzung mit der unübersehbaren „Renaissance von Religionen“ weltweit, die zu einer Abklärung jenes Begriffes treibt, der durch Kolonialismus und Dekolonisation zu so etwas wie einem „Schmuddelbegriff“ geworden ist? Drängt der wachsende Druck zur Nachbarschaft mit den Weltreligionen im eigenen Lande zur Frage, ob denn im friedlichen Zusammenleben der ehemals durch Kontinente getrennten religiösen Glaubensweisen noch Raum und Zeit bleiben darf für so etwas wie „Mission“?

Es ist also eine Summe von unterschiedlichen Motiven und zum Teil wohl auch widersprüchlichen Interessen, die ins Spiel kommen, wenn heute die Frage nach „Mission“ gestellt wird. Altlasten der Vergangenheit melden sich da zu Wort, die mit einem jahrhundertealten Eurozentrismus zusammenhängen, durch den wir – bewusst oder unbewusst – alle noch geprägt sind. Zukunftsängste brechen mit dieser Frage auf, die um religiöse Besitzstände kreisen und die vor allem diejenigen treffen, die – wie die meisten unter uns – im Bereich Kirche ihr Brot verdienen. Und aktuelle Horror-szenarien tauchen vor unseren Augen auf, in denen Befreiungspathos und Gewaltpotential von Religionen gepaart auftreten. Denn, um es zugespitzt zu formulieren, im Zeitalter des Terrorismus wird „Mission“ nicht selten mit „Fundamentalismus“ zusammen gebracht.

Um beim Fundamentalismus im eigenen Haus zu bleiben: Wer die Wachstumstrends des Christentums weltweit hochrechnet, der muss sich der Frage stellen, ob denn die Zukunft der Mission fundamentalistisch sein wird. Denn im Jahre 2025 sollen knapp 45 % der Christinnen und Christen weltweit aus pfingstlerischen und charismatischen Bewegungen und unabhängigen Kirchen kommen. Formen des Christentums, die wir gewohnt sind als „Sekten“⁴ zu etikettieren werden sich also innerhalb von zwanzig Jahren verdoppeln. Nur noch knapp 1/3 der Christenheit wird dann der römisch-katholischen Kirche angehören. Und der Rest wird die orthodoxe Welt mit 13% und die protestantischen Kirchen mit gut 10% umfassen. Wir alle, die wir uns einem selbstreflexiven Christentum verschrieben haben, werden dann zu einer Minderheit gehören!

Unsere Geschichte mit der „Mission“, aber auch deren absehbare Zukunft könnten also dazu verleiten, Mission durch Dialog zu ersetzen und in selbstkritischer Attitüde diesen Begriff preiszugeben. Mission könnte ja die allseits gepriesene Pluralität – so die Meinung nicht weniger Zeitgenossen – eher stören als stärken. Wir würden Mission dann aber den „Anderen“ überlassen⁵: Den Religionen und neureligiösen Bewegungen, die in unserer Mitte nach einem öffentlich anerkannten Platz suchen, den jungen pfingstlerischen und charismatischen Gemeinschaften und Bewegungen, die in ihrer Vitalität nicht bei sich bleiben wollen, den wachsenden

⁴ Zum Protest gegen eine solche „etablierte“ Betrachtungsweise vgl. Michael Bergunder, Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika, Weltmission 39, Hamburg 2000, der zumindest für die Pfingstbewegung Lateinamerikas einen Abschied vom Fundamentalismus postuliert und diese – in aktiver Auseinandersetzung mit den Einsichten der Befreiungsbewegungen – im Prozess der Rückbesinnung auf die sozialen und ökumenischen Traditionen ihrer Ursprungsgeschichte sieht.

⁵ Vgl. Theo Sundermeier, Die Mission nichtchristlicher Missionen, in: Verkündigung und Forschung 1 / 2004, S. 38-49. Zur Mission der außerchristlichen Religionen heute bes. S. 47-49.

Flüchtlingsgemeinden fremder Sprache und Herkunft, die das ehemals christliche Deutschland längst als Missionsland entdeckt haben.

Und noch ein Blick auf den politischen Kontext dieser Debatte: Jenseits allen ökumenischen Streites um Einschätzung und Folgen der Globalisierung besteht ein breiter Konsens darüber, dass wir aufgrund technologischer Revolutionen in einer Welt leben, in der unterschiedliche kulturelle, politische und ökonomische Formen von Leben und Arbeit aufeinanderprallen, in der sich alle Selbstverständlichkeiten – auch die unseres eigenen Glaubens – neu rechtfertigen müssen. Für uns als Angehörige einer Weltreligion gilt es dabei festzuhalten: Im Kontext dieser vielschichtigen Prozesse tritt die Vielfalt der Religionen einschließlich ihres konfliktträchtigen Potentials offen zu Tage. Dies gilt nicht nur für die Beziehungen zwischen den Religionen, die uns in der globalisierten Welt in der Regel als universale Weltreligionen begegnen. Das Aufbrechen der konstruktiven und destruktiven Kräfte von Religion gilt auch für die einzelnen Religionen selbst, die sich in großer Breite in intrareligiöser Pluralität präsentieren.

Überraschenderweise verleihen die Prozesse der Globalisierung also einer Einsicht der Religionswissenschaften neues Gewicht, die wir im alten Europa lange verdrängt hatten: Mission ist keine christliche Erfindung. Sie ist vielmehr überall dort zu finden, wo eine religiöse Gemeinschaft oder Bewegung eine Botschaft vertritt, die sie unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gemeinschaft auch anderen Menschen zugänglich zu machen sucht. Im Gegensatz zu sog. primären oder „Stammesreligionen“, die sich lediglich auf den eigenen Kontext, die eigene Ethnie oder die eigene Kultur bezie-

hen und alles darüber Hinausgehende als feindlich betrachten, beziehen sich die sog. sekundären oder „Weltreligionen“ auf alle Menschen. Sie gehen davon aus, dass alle Menschen vor Gott gleich sind und dass Menschen anderer Nationen, Kulturen und Glaubensweisen durch freie Entscheidung Mitglieder der eigenen Religion werden können.

Solche universalen Religionen sind im Gegensatz zu den Stammesreligionen essentiell missionarisch, sie kennen keine Grenzen als die ganze Menschheit. Ihre Lehre und Ethik ist nicht an Volks- und Staatsgrenzen gebunden. Deshalb transzendieren auch die großen Religionsstifter, Propheten und Reformer mit ihren Sinnangeboten die Grenzen der Abstammungsgemeinschaft, des gemeinsamen Kulturgutes und eines einheitlichen politischen Zusammenhanges⁶. In diesem Sinne sind der Anspruch auf Mission und das Verlangen nach Religionsfreiheit immer miteinander verbunden, auch wenn sie von den jeweiligen Religionen oft nur exklusiv vertreten wurden.

Wir können also sagen, die Prozesse der Globalisierung haben die Sache der Mission zurück gebracht, nicht nur als gewohnte oder auch vernachlässigte Seite des abendländischen Christentums, sondern als aktive Perspektive aller Weltreligionen. Es wird deshalb zur entscheidenden Frage, wie diese Pluralität von Mission unter uns Gestalt gewinnt, ob sie als Einladung, ohne Gewalt und in Freiheit geschieht oder ob der religiöse Wettbewerb zu destruktiver Konkurrenz verkommt, mit unabsehbaren Folgen für den gesamten bewohnten Erdkreis. Meine

These ist, dass wir für diesen globalen Wettbewerb der Religionen eines neuen Paradig-

mas bedürfen, das die bisherigen Formen der Begegnung kritisch aufarbeitet und überwindet. Nur wenn dies gelingt, kann der Mission jene Würde zurückgegeben werden, die sie verdient.

2. Überlegenheit und Entwertung als dominierende Elemente christlicher Missionspraxis in der Neuzeit

Die im 19. Jahrhundert als dem „Jahrhundert der Mission“ praktizierte christliche Mission verstand sich in der Regel als „Kolonialmission“, als notwendige Ergänzung des „kolonisatorischen Berufs“ der weißen und „zivilisierten Nationen“ des Nordens. Im Schlagwort von der „Die Bürde des weißen Mannes“ hatte dieses Selbstbewusstsein seinen populären Ausdruck gefunden. Dieses abendländische Sendungsbewusstsein, angetrieben vom Gefühl der Überlegenheit galt, es durch die Mission – das Christentum wurde als unentbehrliches Kulturprinzip der Völker verstanden – zu profilieren, zu veredeln und zu korrigieren.

Bei aller Kritik im Einzelnen – in ihren Einsprüchen und Widersprüchen zur offiziellen Kolonialpolitik – blieben die Missionen vor Ort und in der „Heimat“ ein integraler Bestandteil von kolonialer Herrschaft. Missionarischer Eifer hat gewiss an Kolonialisten und Imperialisten Kritik geübt, aber in der Regel mehr deshalb, weil er sich in seiner spezifischen Tätigkeit behindert fühlte, als dass ihm das ganze System verdächtig gewesen wäre. Nach den Worten des Missionswissenschaftlers Hans Werner Gensichen hat die Parallelität von westlicher Machtausübung und westlicher Missionierung, von kolonialem Patronat und missionarischem Paternalismus nicht nur die Freiheit des evangeliumszeugnisses gelähmt, sondern auch die Antwort des Glaubens empfindlich

⁶ Vgl. dazu *Theo Sundermeier*, *Mission – Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission*, Frankfurt/M 2005, S. 26ff.

gestört. Mit Auswirkungen, die nachwirken in den sog. „Jungen Kirchen“ weit über die koloniale Ära hinaus.⁷

Hintergrund dieser strukturellen Paralleltät von Mission und Kolonialismus ist die Überzeugung, dass die eigene Religion als die allein erfolgreiche Quelle zur Entwicklung der Zukunft der Nationen zu verstehen ist. So teilte noch die I. Weltmissionskonferenz von Edinburgh (1910) – sie ist auf dem Höhepunkt des neuzeitlichen Imperialismus zugleich der Start der Ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert – diese Vision eines absoluten Christentums, das sich als der eigentliche Motor des sozialen Fortschritts der Nationen erweist.

Von dem amerikanischen Soziologen James S. Dennis wurde diese Vision in dem Monumentalwerk über „Christian Missions and Social Progress – A Sociological Study of Foreign Missions“ proklamiert. Mit dieser dreibändigen Dokumentation wurde in Edinburgh 1910 die Überzeugung von der Überlegenheit des Christentums als absoluter sozialer Religion – in den USA wurde dafür der Begriff des „Social Gospel“ geprägt – empirisch zu untermauern gesucht. Dieser Hinweis sei deshalb erlaubt,

⁷ Unter neueren Publikationen sei in diesem Zusammenhang auf die Studie von *Thorsten Altena* verwiesen: „Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt“ – Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884-1918, Münster 2003. Vgl. auch sein jüngster Beitrag in der Zeitschrift für Mission „Das Menschenbild deutscher Missionare im kolonialen Zeitalter am Beispiel Afrikas – eine historische Perspektive“ (1-2/2006, S. 62-79). Altena stellt dabei fest, dass deutsche Missionare zwar im Vergleich zu ihren Zeitgenossen in den ehemaligen Kolonien aus Verwaltung, Militär oder Siedlerschaft einen vergleichsweise progressiven Standpunkt erkennen lassen, der darin zusammengefasst werden kann, dass Afrikaner als der Erziehung bedürftige, aber auch fähige Kinder verstanden werden. Zugleich muss er jedoch feststellen, dass die Missionare Teil des kolonialen Systems blieben und dieses mitgetragen haben. Er konstatiert: „All diesen Afrika(ner)imagologien ist ... grundsätzlich eine typische, vom damaligen missionarischen Religions- und Kulturverständnis abgeleitete Hermeneutik gemein, die sich durch 'ein eindeutiges Gefälle' und exakte Rollenzuweisungen auszeichnete: 'Es gab Geber und Empfänger, Väter und Söhne, Mütter und Töchter, Lehrer und Lernende, Aufgeklärte und Wilde (...), Christen und Heiden, eben letztendlich Wissende und Unwissende'“ (S. 66).

weil das 100-jährige Jubiläum der Edinburger Konferenz ansteht, die als entscheidender Anstoß zur Ökumenischen Bewegung unserer Tage gilt. Nur wenn wir erkennen, wie tief deren Anfänge auch mit dem abendländischen Eroberungsgeist verbunden sind, können wir auch deren Leistungen würdigen, sich aus dieser Gefangenschaft zu befreien.

Für die neuzeitliche Missionsbewegung war dieser entwertende Umgang mit anderen Religionen begründet in einem theologischen und ethischen Absolutheitsanspruch des eigenen Glaubens. In diesem Weltbild hatten andere Religionen und Kulturen einen vergänglichen Wert, wurden allenfalls als absterbende oder zu überholende Größen gewürdigt. Im Hegelschen Sinne waren sie im Christentum gut „aufgehoben“.

Für eine Würdigung der Pluralität war in diesen Absolutheitsphantasien noch kein Platz, auch wenn etwa mit dem 1893 in Chicago ins Leben gerufenen „Weltparlament der Religionen“ ein Dialogforum geschaffen wurde. Deren Organisatoren – führende Vertreter des amerikanischen Protestantismus – hatten in erster Linie eine Demonstration von Macht und Bedeutung der christlichen Religion im Sinn.⁸ Die „nichtchristlichen Religionen“ wurden zwischen den beiden Weltkriegen allenfalls als mögliche Alliierte gegen den Kommunismus von Bedeutung, der als zentrale „religiöse“ Bedrohung verstanden wurde.⁹

⁸ *Theo Sundermeier* hat darauf hingewiesen, dass gerade diese Initiative bei den Vertretern asiatischer Religionen – oft genossen sie Bildung und Erziehung auf Missionsschulen – ein neues Selbstbewusstsein wachsen ließ. Er sieht in deren Begegnung mit dem Materialismus des Westens die ersten Ansätze zu hinduistischer und buddhistischer Mission im Westen (a.a.O. S. 195ff.).

⁹ Die II. Weltmissionskonferenz in Jerusalem (1928) formulierte unter dem Stichwort „Säkularismus“ entsprechende „Offerten“ an asiatische Religionen und den Islam. In aller Breite wurde dieses Anliegen in dem von dem Harvard-Philosophieprofessor *W.E. Hocking* herausgegebenen „Laymen-Report“ entfaltet und begründet, der eine „Allianz der Religionen“ unter der Führung des Christentums gegenüber den antireligiösen Systemen der Gegenwart forderte. Vgl. *W.E. Hocking*, *Rethinking Missions. A Laymen's Inquiry After One Hundred Years*, New York/London 1932.

Es gibt übrigens eine säkularisierte Variante dieses Anspruchs, der viele meiner Generation sich verpflichtet fühlten. Die Vorstellung von einem säkularisierten Christentum als zentralem Faktor der Weltveränderung und Weltentwicklung, das den sog. „ontokratischen Religionen“ des Ostens kontrastiert wurde. Unter spürbar marxistischem Einfluss wurde Religion überhaupt als Faktor von „Unterentwicklung“ verstanden. Mission wurde in diesem Zusammenhang überflüssig bzw. mit Entwicklung identifiziert.¹⁰

Im Kontext dieses Hauses soll nicht verschwiegen werden, dass die von mir dargestellte Missionspraxis und Missionstheologie in erster Linie ein von Missionsmännern dominiertes Projekt war. Trotz der – dank feministisch orientierter Forschung – heutigen Einsicht, dass statistisch gesehen, die christliche Mission der letzten hundertzwanzig Jahre eher als eine „Frauenbewegung“ anzusehen ist. Dabei kann davon ausgegangen werden, dass die unterschiedlichen Möglichkeiten, die Missionsfrauen in Übersee fanden – als „Gehilfinnen“ der Missionsmänner, als kompetente Organisatorinnen des Lebens auf der Missionsstation in Krankenpflege, Erziehung und Bibelarbeit bis hin zur Missionarin einer unabhängigen Frauenmissionsgesellschaft – einen unbestreitbaren Emanzipationsschub bedeuteten.

Zu zeigen, ob und wie solche kreativen Gestaltungen der eigenen Rolle nicht nur auf der Seite der Missionierenden, sondern auch bei den Missionierten möglich wurden, ist ein neues und weites Feld einer frauenorientierten Missionsgeschichtsschreibung. Gleiches gilt auch für die Frage, welche Rolle

die Frauenmission für die Festigung der kolonialen Herrschaft bzw. den Aufbau des antikolonialen Widerstandes spielte. Dabei wird auch weiter abzuklären sein, ob das von Frauen praktizierte Missionsverständnis – das sog. „weibliche Gesicht der Mission“ – stärker an der Entwicklung menschlicher Potentiale orientiert war als an Lehre, Bekenntnis und Taufe (Markus 6,37-42 vs. Matthäus 28,18-20)¹¹.

3. Ökumenische Lernprozesse in der Krise der Mission

Die Geschichte der Ökumenischen Bewegung in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. spiegelt die traumatischen Verarbeitungsprozesse mit der neuzeitlichen Missionsgeschichte wieder, an der Opfer und Täter sich in relativer Gleichberechtigung beteiligten. In einer „Orgie der Selbstkritik“ wurde mit der V. Weltmissionskonferenz in Willingen (1952) eine radikale Neubesinnung eingeleitet, die um den Begriff der „Missio Dei“ kreist¹². Dieses Motto ist Ausdruck einer grundlegenden theologischen Rückbesinnung: Nicht die Kirche mit ihrem religiösen oder kulturellen Sendungsbewusstsein und ihren ethischen und politischen Hilfsargumenten ist das Subjekt der Mission, sondern Gott selbst. Mit ihrer Mission reagiert die Kirche (nur) auf das Handeln Gottes. Nicht menschliches Wollen begründet die Mission, nicht die Kirche ist ihr Träger, sie hat nur Anteil an dem, was immer von Gott ausgeht. Solche Verankerung der Mission in Gott wurde in

11 Als Überblick vgl. den Beitrag von *Katja Heidemanns*, Mission und Frauen, in: *Christoph Dahlin-Sander* (Hg.), Leitfaden Ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003, S. 420-437. Ausführlicher bei *Christine Lienemann-Perrin*, Geschlechterbilder in der Mission, in: *Michael Graf / Frank Mathwig / Matthias Zeindler* (Hg.), „Was ist der Mensch?“ – Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext, Stuttgart 2004, S. 71-91.

12 Vgl. dazu das anlässlich des 50-jährigen Jubiläums von Willingen vom Evangelischen Missionswerk herausgegebene Studienheft 52 „Missio Dei Heute“, in dem eine kritische Würdigung dieser theologischen Neubesinnung versucht wird (Hamburg 2002).

10 So etwa von dem niederländischen Theologen *Arend van Leeuwen*, Christentum in der Weltgeschichte, Stuttgart 1966. Zu den Protesten gegenüber solchen säkularisierten Absolutheitsansprüchen vgl. vor allem *M.M. Thomas*, Towards a Theology of Contemporary Ecumenism, Madras 1978, S. 122ff.

der aktuellen Krise als befreiende Entlastung erfahren, als Abschied von dem Druck, unter den man sich etwa mit der Losung von der „Evangelisation der Welt in unserer Generation“ gesetzt hatte.

Konsequenzen aus dieser Neubesinnung sind in den folgenden Jahren im Sinne von vier Erweiterungen gezogen worden: (1) Die *theologische* Erweiterung: Seit Willingen ist Mission in der Gotteslehre, im Willen und Wirken Gottes verankert. (2) Die *ekklesiologische* Erweiterung: Die Mission ist nicht mehr eine der vielen Aufgaben der Kirche, die dann auch an andere delegiert oder anderen überlassen werden könnte, einer Gesellschaft oder einem Verein. Mission ist die gesamte Sendung der Kirche, sie umfasst Leben und Wirken von Kirche als Ganzer. (3) Die *institutionelle* Erweiterung: Die Einsicht in eine „missionarische“ Kirche musste zu strukturellen und institutionellen Konsequenzen führen. Die Frage nach der Integration der Missionsbewegung auf allen Ebenen (lokalen Missionsvereinen, regionalen Missionsgesellschaften, nationalen und internationalen Missionsräten) in die Kirchen stand damit auf der Tagesordnung.

Die (4) *geographische* Erweiterung führte zu einer dramatischen Perspektivveränderung für die vom Norden ausgehende Missionsbewegung: Mission war nicht länger nur eine Frage der Verkündigung des Evangeliums im finsternen Urwald, sondern die Frage nach der christlichen Präsenz und Dynamik in jedem Land der Welt. Auf der VII. Weltmissionskonferenz von Mexiko (1963) sollte diese Aufgabe unter dem Stichwort „Mission in sechs Kontinenten“ angepackt werden. Vor allem die „Jungen Kirchen“ drängten aus theologischen und aus praktischen Gründen auf diese beiden letzten Erweiterungen. Nicht die westlichen Missionsgesellschaften waren dann weiterhin Subjekt von Mission in

fremdem Umfeld, sondern die einheimischen Kirchen selbst¹³. Zudem war der Bedarf an Mission in den ehemals „christlichen Nationen“ deutlich unterstrichen.

Zu den unbestreitbaren Errungenschaften der ökumenischen Missionsdebatte gehört vor allem die Einsicht in die Pluralität der Formen der Kommunikation des Evangeliums im Neuen Testament aufgrund unterschiedlicher kontextueller Rahmenbedingungen. Mission kann verstanden werden als „Ausstrahlung“ durch *Präsenz in der Welt* („Licht der Welt“ und „Salz der Erde“ bei Matthäus und „beispielhafte Geschwisterlichkeit“ bei Johannes“), als *Verkündigung der Einladung zur Bekehrung* (vor allem im lukanischen Geschichtswerk), als *diakonisches Handeln im Rahmen einer neuen Gerechtigkeit* (Bergpredigt bei Matthäus und Nazarethmanifest bei Lukas), als *Zeugnis in Leidensbereitschaft* (1. Petrusbrief) und als *Feier gottesdienstlicher Gemeinschaft*. Solche unterscheidbaren Dimensionen von Mission – als *Kerygma* (Wortzeugnis), *Diakonia* (Tatzeugnis), *Leiturgia* (Feier) und *Martyria* (Lebensstil) – nicht gegeneinander auszuspielen, ist von den biblischen Quellen her aber auch angesichts unterschiedlicher ökumenischer Kontexte geboten!¹⁴

Die ökumenische *Neubesinnung von Mission seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts* konnte es sich noch weitgehend leisten, der Frage nach einer theologischen Würdigung der sog. „nichtchristlichen Religionen“ aus dem Wege zu gehen. Mit der Integration des „Internationalen Missionsrates“ in den „Ökumenischen Rat der Kirchen“ auf der III.

¹³ In diesem Zusammenhang stehen die Forderungen der siebziger Jahre nach einem „Moratorium“ von Geld und Personal aus dem Norden, die vor allem aus Afrika formuliert wurden.

¹⁴ So nach *Dietrich Werner*, *Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene in Deutschland? Ökumenische Dimensionen der Kommunikation des Glaubens heute*, in: *Missionarische Ökumene – Eine Zwischenbilanz*, hg. Von EMW, ACK und Missio, Hamburg 2002, S. 126-136.

Vollversammlung in Neu Delhi (1961) wurde diese Fragestellung jedoch mit Priorität auf die ökumenische Tagesordnung gesetzt. Dabei waren damals vor allem Erfahrungen und Herausforderungen überseeischer Kirchen leitend, die jenseits der traditionellen abendländischen Verhaltensmuster eines „Exklusivismus“ („Es ist in keinem anderen Heil...“) und eines „Inklusivismus“ („Alle Religionen erfahren im Christentum ihre Endgültigkeit und Vollendung“) nach neuen Formen der Begegnung suchten.

Der gegenwärtige Stand der *theologischen Debatte* in der ökumenischen Bewegung zum Verhältnis von Christentum und den anderen Religionen ist äußerst kontrovers und explosiv.¹⁵ An keiner Stelle sind die Kontroversen zwischen einem evangelikal orientierten und einem ökumenisch orientierten Christentum härter und konfliktreicher wie in dieser Fragestellung. Bei allen Differenzen kann jedoch folgender Minimalkonsens festgestellt werden¹⁶: Über konfessionelle Grenzen hinweg geht man davon aus, dass Gott sich auch außerhalb des Volkes Israel und Jesus Christus bezeugt hat und unter allen Völkern wirkt, jedoch die Weise, in der dies geschieht, verborgen bleibt. In diesem Sinn besteht ein Konsens darüber, dass Menschen in anderen Religionen auch Gott „suchen“. Differenz herrscht jedoch über die Frage, ob sie Gott auch in ihren Religionen „finden“.

Spannungen und Anspannung in dieser Fragestellung werden deutlich in einer Formulierung der X. Weltmissionskonferenz von San Antonio aus dem Jahre 1989. Dort heißt

¹⁵ Im Folgenden nach *Christine Lienemann-Perrin*, Mission und interreligiöser Dialog, Ökumenische Studienhefte 11, Göttingen 1999, S. 88ff.

¹⁶ Vgl. dazu das auf der jüngsten Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre vorgelegte Studiendokument „Religiöse Pluralität und christliches Selbstverständnis“ (12 Seiten), das von den Mitarbeiterteams der Abteilungen Glauben und Kirchenverfassung, Interreligiöse Beziehungen und Dialog sowie Mission und Evangelisation und deren Kommissionen erarbeitet wurde.

es: „Als Christen können wir nichts anderes sagen, als dass das Heil in Christus zu finden ist. Wir kennen keinen anderen Weg zum Heil als Christus. Gleichzeitig können wir Gottes Heilswirken in der Welt keine Grenzen setzen. Wir sind uns bewusst, dass diese Überzeugungen und der Dienst des Zeugnisses in einem Spannungsverhältnis stehen zu unserer Aussage, dass Gott unter Menschen anderer Religionszugehörigkeit am Werke ist; wir schätzen diese Spannung und versuchen nicht, sie zu lösen.“

Die Stellungnahmen des ÖRK halten den Raum für Aussagen offen, dass Gott sich auch in anderen Religionen mitteilt. Sie verzichten jedoch zugleich – nicht zuletzt aus theologischen Gründen – darauf, diese zu konkretisieren. D.h., im Blick auf den Wahrheitsanspruch nichtchristlicher Religionen sind diese ökumenischen Verlautbarungen bewusst zurückhaltend und verzichten auf positive und negative Bewertungen. Sie verzichten allerdings nicht auf das, was wir „Mission“ nennen: Den Dienst des Zeugnisses, dass in Christus das Heil zu finden ist. Im dem Dokument, das der jüngsten Vollversammlung von Porto Alegre vorgelegt wurde, wird diese missionarische Spannung unter der Perspektive einer „religiösen Gastfreundschaft“ konstruktiv beschrieben: Es gilt, dass wir dem Anderen Zeugnis von Gott in Christus geben, als auch, dass wir offen dafür sind, dass Gott durch die Anderen zu uns sprechen kann (a.a.O., § 42).

Anders argumentieren Vertreterinnen und Vertreter einer „*Pluralistischen Theologie der Religionen*“, die vom Postulat der „komplementären Einheit aller Religionen“ ausgehen¹⁷. Sie vertreten die These, dass jede Religion nur partiell an der religiösen Wahrheit Anteil hat und deshalb auf die anderen

¹⁷ *Christine Lienemann-Perrin*, a.a.O., S. 136ff.

Religionen und deren partikulare Wahrheits-erkenntnisse angewiesen ist. Die Religionen werden also in einem Ergänzungsverhältnis einander zu- und auf den Dialog hingeor- det. Sinn und Zweck des Dialogs ist es dann, den am Dialog Beteiligten einen privilegier- ten Zugang zur Wahrheit zu eröffnen.

4. Mission und Dialog als gleichrangige Begegnungsweisen im Kontext religiöser Pluralität

Die im Rahmen der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts erarbeitete Neube- sinnung zur Mission hat dieser wieder eine Würde zurückgegeben, die ihr der Sache nach geboten ist. Denn es gehört – darauf weist uns die Religionsgeschichte immer wieder hin – zum Wesen universell ausgerichteter Reli- gionen, mit einem Wahrheitsanspruch aufzu- treten. Die neuzeitliche Missionsgeschichte hat jedoch auch gelehrt, dass die Identität von Mission nicht auf der Entwertung und Unterwerfung anderer Religionen beruhen darf. Sie trägt vielmehr die Gewissheit ihrer Wahrheit in sich selbst und muss sich diese nicht durch intellektuellen oder auch politi- schen Sieg über die anderen bestätigen.

Das von mir angestrebte Paradigma von Mis- sion ist deshalb geprägt von einer Wahrheit, die sich ihrer so gewiss ist, dass sie über an- dere nicht siegen muss. Ein davon geprägtes Missionsverständnis tritt deshalb (1) nicht *exklusiv* auf, muss also andere Religionen nicht als falsch bezeichnen oder verteufeln. Denn dann wird die Wahrheitsfrage im Fahr- wasser des Fundamentalismus bis zu einem extremen Dualismus gesteigert, dass nur noch Wahrheit und Lüge, Freund und Feind einander gegenüberstehen und die Sprache des Krieges den missionarischen Einsatz begleitet und untermauert. Evangelikale Mis- sion ist von diesem Denken angetrieben, um

vor der Wiederkunft Christi noch möglichst viele Menschen vor dem Verderben zu retten. Solche evangelikale Mission ist angesichts des in anderen Religionen begegnenden „Fremden“ essentiell undialogisch.

Mission kann aber auch (2) schwerlich mit einem *inkluisiven* Wahrheitsverständnis auftreten, wie es etwa seit dem II. Vatika- num von der römisch-katholischen Kirche zunehmend offensiv vertreten wird (vgl. „Dominus Jesus“). Dann werden – ähnlich wie in liberaler protestantischer Theologie des 19. Jahrhunderts – andere Religionen nur als Vorstufen, Variationen oder vager Abglanz der eigenen Religion verstanden. Mission führt dann die anderen Religionen zur vollendeten Religion hin. Dialog wird hier zur Spurensuche des Vertrauten. Suche nach der Wahrheit im „Anderen“ wird Reflex der einen immer schon gewussten Wahrheit.

Ein solches Missionsverständnis muss aber auch (3) der Versuchung widerstehen, alle Religionen als gleichwertige Wege zu Gott zu *synthetisieren*¹⁸. Vorrangig ist nach dieser Auffassung der Dialog, Mission versteht sich allenfalls als gemeinsame Aufgabe des Zeugnisses für die gemeinsame Wahrheit zum Wohle aller Menschen und zum Frie- den der Welt. So sympathisch ein solches Missionsverständnis auf den ersten Blick erscheint, es kommt bei genauerem Hin- sehen einem Rückfall in die Struktur von Stammesreligionen gleich. Denn es reduziert den universalen Anspruch der Weltreligionen auf den je eigenen Kulturbereich. So hatte schon Ernst Troeltsch auf dem Höhepunkt des Historismus mit seiner Kulturtheorie die unterschiedlichen Religionen bestimmten Kulturkreisen zugeordnet. In diesem Sinne

18 So nach Theo Sundermeier, Mission – Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission, Frankfurt/M 2005, S. 28f. und S. 281f.

konsequent konnte er dann das Christentum als die „dem Abendland zugewandte Seite Gottes“ verstehen.

Und schließlich kann es auch (4) nicht darum gehen, das ethische Engagement und ein wie auch immer verstandenes Zivilisationsverständnis zum Grund und Maßstab für den missionarischen Einsatz zu machen. So geschehen, wenn etwa Partnerschaft und Entwicklung an die Stelle von Mission treten und Dialog zur alleinigen Begegnungsweise der Religionen wird. Eine Gefahr, die angesichts der Krise der Mission in den siebziger Jahren immer wieder drohte und der nicht zuletzt aus den ehemaligen Missionskirchen heftig widersprochen wurde.

Ich plädiere deshalb für ein Missionsverständnis der Kirchen, in dem diese ihre „Licht nicht unter den Scheffel stellen“ (Matthäus 5,15f.) und „allezeit Rechenschaft geben über die Hoffnung, die in ihnen lebt“ (1.Petrus 3,15). Das doppelte Bildwort vom „Licht“ und vom „Salz“ im Matthäusevangelium umschreibt Mission in zwei gegenläufigen Dimensionen weniger spektakulär und dramatisch, als wir dies gewohnt sind: Als Stadt auf dem Berge soll Gemeinde mit Wort und Tat für Menschen attraktiv sein (Kommstruktur). Als Salz geht sie hinaus und verteilt sich, um „nützlich“ zu werden (Gehstruktur). In diesem Sinne verstehe ich Mission als einladendes Zeugnis des eigenen Glaubens und nicht als Gehorsam gegenüber dem Befehl Jesu, wie dies in der neuzeitlichen Missionsgeschichte immer ieder unter Rückgriff auf Matthäus 28 propagiert wurde.¹⁹ Hier gilt,

19 Gegen die imperativische Übersetzung dieses Textes werden von Exegeten und Missionswissenschaftlern zunehmend Argumente ins Feld geführt. So versteht *Theo Sundermeier* (a.a.O. S. 16f.) diese Verse als Ermutigung für Menschen, die unterwegs sind, sich ihres Glaubens nicht zu schämen. – Wohl kaum ein anderer Abschnitt der Bibel ist so geschichtswirksam gewesen wie Matthäus 28, 18-20: Wie kein anderes Bibelwort werden diese Sendungsworte Christi mit der Ausbreitung des Christentums in Verbindung gebracht. Allerdings sind sie erst im 19. Jhd. zur Magna Charta der

was in unserer Zeit Gerhard Ebeling geradezu klassisch formuliert hat. „Was zu Mission treibt, ist nicht die äußere Nötigung eines zu erfüllenden Gebotes, sondern die innere Nötigung eines Erfülltseins von dem, was weitergesagt werden will.“

In alledem ist schon deutlich geworden, dass Mission und Dialog nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Sie sind zwei zu unterscheidende Weisen der Begegnung im Kontext religiöser Pluralität. Bei Mission geht es um die „Weitergabe des Glaubens“, bei Dialog um das „Fremdverstehen“ bzw. um das „Fremdverstandenwerden“. Beide „Außenbeziehungen“ des christlichen Glaubens gehören in einer dynamischen Spannung zusammen, sind aber zugleich von einander zu unterscheiden.

Ich bin davon überzeugt, dass das Aushalten der Spannung von Mission und Dialog wesentlich dazu beitragen kann, die Pluralität der Religionen kreativ und gewaltfrei zu gestalten. In diesem Sinne plädiere ich für eine gehaltvolle Pluralität, jenseits eines Beliebigkeitspluralismus, in dem nach dem Slogan „anything goes“ alles möglich ist.²⁰

christlichen Mission und zum hermeneutischen Schlüssel auch der übrigen z. Teil sehr unterschiedlichen Missionsverständnisse des Neuen Testaments geworden. Zum Schlüsseltext der Mission unter Nichtchristen wurde Matthäus 28 für den englischen Baptisten und späteren Indienmissionar *William Carey* mit seiner Schrift „An Inquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens“ (1792). Der missionarische Zweig der Erweckungsbewegung hat Careys Gedanken aufgegriffen und dieser biblischen Stelle zum Siegeszug verholfen. Vor allem im Blick auf missionskritische Stellungnahmen – etwa mit dem Hinweis auf die engen Verflechtungen mit dem Kolonialismus – wurde der Hinweis auf den „Befehl“ des Auferstandenen zur letzten Verteidigungslinie für die Sache der Mission. Vgl. dazu *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I,4 (Matthäus 26-28), S. 432-459, *Theo Sundermeier*, Matthäus 28 und die Frage nach dem Sinn der Mission, in: *Una Sancta* 2 / 2002, S. 98-102 und *Christine Lienemann-Perrin*, Frauen zwischen Missionsbefehl und Männermacht, ebd. S. 103ff.

20 Vgl. dazu auch Henning Wrogemann, Zwischen Konfrontation und Kooperation. Der Aufruf zum Islam (dawa islamiya) als Herausforderung multikulturellen Zusammenlebens im 21. Jahrhundert, in: *Theologische Zeitschrift* 61. Jg. 2005, Heft 3 209-225, bes. S. 210f.

In solcher Pluralität wird nach Konsens gesucht, werden Differenzen gewürdigt und ausgehalten, aber auch Grenzen von Pluralität gemeinsam anerkannt.

Noch eine kirchenpolitische Überlegung zum Schluss: Im Blick auf die kontroverse und explosive innerchristliche Diskussionslage wäre es fatal, wenn von „Evangelikalen“ und „Ökumenikern“ die Spannung zwischen Mission und Dialog im Sinne einer Arbeitsteilung zerrissen würde. So wie ein evangelikal orientiertes Christentum Dialogfähigkeit gewinnen muss, so hat ein ökumenisch orientiertes Christentum der Versuchung zu widerstehen, seine missionarische Kompetenz zu entwerten.

Anschließend ergaben sich folgende Diskussionspunkte:

- Verstehen wir uns als in einer Mission stehend? „Do we really have a message?“ Was ist unsere Mission? – Auf sachlicher Ebene geht es unter anderem um das „Empowerment“ von Menschen. Die Entdeckung der eigenen Ressourcen kann als eine spirituelle missionarische Urerfahrung begriffen werden. Auf institutioneller Ebene ist der Missionsauftrag in verschiedene Aufgabenbereiche zerteilt worden, verliert dadurch an möglicher Effizienz und notwendiger inhaltlicher Position.
- Mission erfordert eigene Positionierung, Dialog, Offenheit und Respekt hinsichtlich fremder Positionen. Mission und Dialog stehen in einer Spannung und sind dennoch komplementär und müssen in der Praxis miteinander verbunden werden.
- Die Notwendigkeit der Rekonstruktion bzw. Revision theologischer Inhalte und Positionen mit universellem Anspruch, wohl wissend, dass wir immer nur partikular denken und handeln.
- Welche Art von Visionen verfolgen wir? Positiv hoffende oder negativ apokalyptische? Neben der dekonstruierenden Kritik muss eine aufbauende fördernde Hoffnung („*Neues aufbauen; zu neuen Inhalten kommen*“) stehen. Als Christen und Christinnen könnte das heißen: Glaube mit Jesus (statt an und wie).
- Wir brauchen neue Koalitionen mit den liberalen und gesprächsbereiten Strömungen in allen Religionen, um Grundlagen gemeinsamer „Kernwerte“ zu formulieren.
- Wir benötigen bewusste Entscheidungen, wo wir unsre Kräfte einsetzen. Wir sollten dabei in die Richtung gehen, die Kräfte freisetzt und nicht absorbiert, sowie Koalitionen eingehen.

Manuela Kalsky

Heilsame Differenzen –

*Interkulturelle und postkoloniale Herausforderungen aus feministisch- theologischer Sicht*²¹



Manuela Kalsky, Dr. theol., geb. 1961 in Salzgitter-Bad, studierte Theologie in Marburg und Amsterdam.

1989-1993 war sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin für theologische Frauenforschung an der Universität von Amsterdam

tätig. Seitdem arbeitet sie am Dominikanischen Studienzentrum für Theologie und Gesellschaft (DSTS) in Nijmegen (Niederlande), das sie seit 1997 leitet. Ihre Forschung richtet sich auf Fragen der Christologie und auf das Verhältnis zwischen Postmoderne und Theologie. 2000 promovierte sie an der Universität von Amsterdam zum Thema Christologie aus feministisch-ökumenischer Sicht.

Biographie und Theologie

Theologie und Biographie lassen sich nicht voneinander trennen. Mein Denken und Handeln, mein Glaube und meine Theologie sind geprägt von dem Weg, den ich bis heute gegangen bin und von den Menschen, die mir

auf diesem Weg begegnet sind. Entscheidend war dabei mein Entschluss, mein Theologiestudium, das ich 1980 in Marburg an der Lahn begonnen hatte, für die Dauer eines Jahres im Ausland fortzusetzen. Genauer gesagt, in den Niederlanden, an der Universität von Amsterdam. Dort konnte man Befreiungstheologie und Feministische Theologie als ganz normale Fächer an der Uni studieren und auch das Studium des Judentums war in Amsterdam möglich. Außerdem wollte ich Land und Leute kennen lernen und vor allem viele neue theologische Impulse mit nach Deutschland zurücknehmen. Bereits nach kurzer Zeit fühlte ich mich im toleranten und multikulturellen Amsterdam zu Hause. Zwei Jahre später entschloss ich mich, nicht mehr nach Deutschland zurückzukehren und meine Zukunft in den Niederlanden aufzubauen.

Neben meinem Studium arbeitete ich ehrenamtlich in einem Frauenzentrum 'Gegen ihren Willen', in dem Frauen, die mit sexueller Gewalt konfrontiert worden waren, Hilfe bekommen konnten. Nicht nur das an der Uni Gelernte, sondern gerade auch diese Arbeit hat meine theologischen Gedanken und Einsichten sehr bestimmt. Im westeuropäischen Kontext bedeutete die befreiungstheologische „Option für die Armen“ für mich den Einsatz für die Rechte von Frauen, die an vielen Stellen in unserer Gesellschaft mit Füßen getreten wurden. Mir fiel auf, wie wenig ich auch in den Seminaren zur Befreiungstheologie über und von Frauen hörte und las. Ihre Stimmen waren nahezu abwesend. Was hatten sie theologisch zu sagen? Was bedeutete Heil und Befreiung für sie und welche Rolle spielte dabei Jesus Christus? Gab es Unterschiede im Christusverständnis zwischen Männern und Frauen?

Ich bekam eine Stelle als wissenschaftliche Assistentin an der UvA für Systematische Theologie und theologische Frauenforschung

²¹ Teile dieses Vortrags stammen aus inzwischen publizierten Artikeln: Manuela Kalsky, ‚Vielfalt umarmen. Überlegungen zur Transformation christlicher Identität‘, in: Doris Strahm, Manuela Kalsky (Hg.), ‚Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen, Grünewald Verlag/Schwabenverlag, Ostfildern 2006, S. 57-69, und Manuela Kalsky, ‚Wahrheit in Begegnung. Die Transformation christlicher Identität angesichts kultureller und religiöser Pluralität‘, in: FORUM MISSION Jahrbuch Band 2/2006, Christian Identity, Christliche Identität I, Brunner Verlag, Kriens Switzerland 2006, S. 29-52.

und begann an einer Doktorarbeit zur Christologie aus feministisch-ökumenischer Sicht zu arbeiten. Sie erschien im Frühjahr 2001 beim Gütersloher Verlagshaus unter dem Titel *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*.

Es geht darin um die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen - Afrika, Asien, schwarze Frauen aus Nordamerika kommen zu Wort, sogenannte Womanistische Theologinnen, und auch feministische Theologinnen aus den Vereinigten Staaten und Europa. Im Rahmen der hermeneutischen Wissenschaft ging es mir damals darum herauszufinden, wie sie Jesus Christus aus ihrem jeweiligen Kontext heraus interpretieren und wie sie selbst Heil und Unheil aus ihrer christlichen Sicht heraus benennen, ohne dass dies direkt an Jesus Christus gekoppelt sein muss. Mit anderen Worten: Ich habe die christologische mit der soteriologischen Frage verbunden, ohne beide direkt aneinander zu koppeln. Dadurch wurden nicht nur neue Akzente in der Jesusinterpretation sichtbar, sondern tauchten auch neue Bilder und Geschichten über Heil und Erlösung auf, die aus der jeweiligen Lebenswirklichkeit dieser Frauen stammen. Geschichten über weibliche Erlöserfiguren wurden sichtbar, die dem afrikanischen oder asiatischen Kontext entnommen waren und die verbunden sind mit einer Spiritualität, die nicht den Tod, sondern das Leben als Erlösungsereignis in den Vordergrund stellt. Ich habe diese Geschichten und religiöse Visionen mit dem Begriff ‚Christaphanien‘ angedeutet, da ich meine, dass es wichtig ist, mit Hilfe der Sprache und mit Hilfe von Bildern positive weibliche Heilsvorstellungen zum Ausdruck zu bringen, die den vorgegebenen theologischen Rahmen aufbrechen und erweitern.

Ich war in dieser interkulturellen, ökumenisch-feministischen Studie auf der Suche nach einer befreienden Christologie für christliche Frauen in unterschiedlichen Kulturen. Ich habe sie nicht gefunden. Was ich wohl aber gefunden habe, sind die Einsichten, warum ich sie nicht finden konnte. Es gibt *die* Christologie halt ebenso wenig wie ein *wir*-Frauen. Es gibt nur Frauen in unterschiedlichen Kontexten, mit unterschiedlichen Hautfarben, jung und alt, arm und reich usw. mit dementsprechenden Erfahrungen von Unheil und Heil und den daraus geborenen Heilssehnsüchten und Heilsvorstellungen. Was mir deutlich wurde, war, dass die wichtigste Frage hinsichtlich der Vielfalt christlicher Vorstellungen von Heil und Befreiung war, wie wir mit dieser Pluriformität und den darin enthaltenen Differenzen, mit dem Anders-Sein der Anderen umgehen. Sind wir als feministische Theologinnen in Europa in der Lage, unsere theologischen und feministischen Prämissen kritisch mit den Augen der Anderen zu betrachten? Können wir wirklich voneinander lernen? Können wir Differenzen aushalten, ohne uns voneinander zu verfremden? Können wir die eigene Partikularität unseres theologischen Sprechens ernst nehmen und trotzdem die Befreiung aller Frauen, weltweit, nicht aus den Augen verlieren?

Es sind Fragen, die mich auch nach der Fertigstellung dieses Buches in meiner theologischen Arbeit nicht mehr losgelassen haben. Doch während es damals in den 90iger Jahren vor allem die Interkulturalität war, die ich als Herausforderung für die christliche Theologie und die theologische Frauenforschung sah, ist es heute vor allem die Interreligiosität, die mich theologisch beschäftigt. Nach dem 11. September 2001 erfahre ich es als eine Art „Gebot der Stunde“, um die interkulturelle Frage, die

sich begrenzen konnte auf den innerchristlichen Dialog, auf das Gespräch mit anderen Religionen zu erweitern. Kontextuelle Theologie, die die Erfahrungen und Fragen der Menschen in ihrem jeweiligen Alltag zum Ausgangspunkt der theologischen Reflexion machen will, kommt um die Frage des Umgangs mit der religiösen Pluralität nicht herum. In den Niederlanden sind die Folgen des 11. Septembers deutlich zu spüren. Es hat sich eine Angst gegenüber den Anderen breit gemacht, vor allem gegenüber muslimischen Mitbürgern. Diese Angst lässt Menschen instinktiv reagieren und bringt sie dazu, angelernte sozial erwünschte Masken fallen zu lassen und aus dem Verlangen nach Sicherheit und Geborgenheit heraus die Welt in Gut und Böse, in Freund und Feind, in ‚wir‘ und ‚sie‘ einzuteilen. Eine beunruhigende Entwicklung, auf die ich im Folgenden näher eingehen werde. Diese Situation in den Niederlanden ist auch an meiner theologischen Arbeit nicht spurlos vorbeigegangen. Wie könnte sie auch? Schließlich arbeite ich an einem Dominikanischen Studienzentrum für Theologie und Gesellschaft, das es sich zur Aufgabe gemacht hat, gesellschaftlich aktuelle Themen aufzugreifen und theologisch zu bereflectieren. So arbeiten wir zur Zeit an einem Forschungsprojekt, das den Titel trägt: *Die Transformation religiöser Identität. Kulturelle und religiöse Vielfalt als Herausforderung für die christliche Theologie*. Es beschäftigt sich unter anderem mit der Frage, unter welchen Voraussetzungen ein multikulturelles und multireligiöses Zusammenleben möglich ist.

Die heutige Situation in den Niederlanden

Das Thema ‚Religion‘ hält die säkularisierten Niederlande in seinem Bann. Seit dem Mord an dem Filmemacher und Schriftsteller Theo van Gogh wütet mit nahezu unniederländi-

scher Schärfe ein Streit zwischen den sogenannten *Aufklärungsfundamentalisten*, die Religion als rückständig und als ein Hindernis auf dem Wege zur Emanzipation betrachten, und den Verteidigern der Religion, die für die Religionsfreiheit als demokratisches Grundrecht eintreten und Religion und Emanzipation nicht als zwei einander gegenüberstehende Größen sehen wollen.

Wie inzwischen weltweit bekannt, ist die aus Somalia stammende liberale Politikerin Ayaan Hirsi Ali in den Niederlanden eine der schärfsten KritikerInnen des Islams.²² Kurz nach dem 11. September erhitzte ihr in der niederländischen Tageszeitung *Trouw* publizierter Aufruf: „Lasst uns nicht im Stich, gönnt uns einen Voltaire“²³ die Gemüter. Unter Berufung auf die Ideale der Aufklärung kritisiert sie seitdem unermüdlich die frauenfeindliche Kultur und Religion des Islam. Den Propheten Mohammed nannte sie einen gewalttätigen Tyrannen und gemeinsam mit Theo van Gogh produzierte sie den Film *Submission*, in dem Korantexte zu sehen sind, die auf dem Körper einer misshandelten muslimischen Frau geschrieben stehen. Diese Provokation wurde für Theo van Gogh fatal und nur durch ständigen Personenschutz und geheime Aufenthaltsorte kann verhindert werden, dass auch Ayaan Hirsi Ali ein ähnliches Schicksal widerfährt. Ebenso wie die spätere dänische Karrikaturen-Affäre löste dieser Film und seine Folgen eine Diskussion aus über die Frage, ob es Grenzen der westlichen Meinungsfreiheit gibt und wenn ja, wo sie liegen.

In den Niederlanden spricht man nicht mehr nur hinter vorgehaltener Hand vom „multi-

²² In der Europäischen Union sind die Niederlande hinter Frankreich das Land mit der verhältnismäßig größten Muslimgemeinschaft. 6 Prozent der niederländischen Bevölkerung sind Muslime.

²³ Ayaan Hirsi Ali, ‚Laßt uns nicht im Stich - Gönnt uns einen Voltaire‘, in: Ayaan Hirsi Ali, Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen, Piper Verlag, München/Zürich 2006, S. 30-38.

kulturellen Drama²⁴. Nach neusten Umfragen fühlen sich fast 80 Prozent der Niederländer vom Islam bedroht und mehr als die Hälfte der Bevölkerung sieht in einem traditionell gekleideten Muslim einen potentiellen Terroristen. Es verwundert denn auch nicht, dass ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung am Liebsten die ohnehin schon strenge Integrationspolitik der Niederlande noch verschärfen möchte und für einen Aufnahmestopp von Asylsuchern ist. Der schlummernde Unfriede der Bevölkerung gegenüber einer Politik, die die Probleme in einer stets multikultureller und multireligiöser werdenden Gesellschaft nicht benannte, sondern aufgrund einer politisch korrekten Toleranz gegenüber MigrantInnen unter den Tisch kehrte, brach in aller Heftigkeit auf. Nicht wirkliche Toleranz, sondern eher lieblose Gleichgültigkeit hatte dazu geführt, dass sowohl die NiederländerInnen als auch die AusländerInnen ihrem Schicksal überlassen wurden. Angst und Unsicherheit haben sich auf beiden Seiten breit gemacht. Die Folge ist Abgrenzung und Rückzug auf die eigene Identität. Die Medien nahmen dieses Verlangen der einheimischen Bevölkerung nach traditionellen Werten und Normen dankbar auf und organisierten ein nationales Identitätsquiz unter dem Motto: Wer ist der größte Niederländer aller Zeiten? Auf der Suche nach Halt in unsicheren Zeiten greift man zurück auf die Vergangenheit, stellt man erneut einen Kanon der vaterländischen Geschichte zusammen, in der Hoffnung dort Werte zu finden, die Halt und Richtung geben können im Dschungel kultureller und religiöser Diversität. Die Niederlande sind hierin keine Ausnahme. Auch in Frankreich

24 Der Publizist Paul Scheffer benutzte diesen inzwischen geflügelten Begriff in einem Artikel über die Schattenseiten der multikulturellen Gesellschaft, den er am 29. Januar 2000 unter dem Titel „Het multiculturele drama“ in der niederländischen Tageszeitung *NRC Handelsblad* publizierte.

und seit kurzem auch in Deutschland wird inzwischen öffentlich darüber diskutiert, ob die eigene Integrationspolitik als gescheitert betrachtet werden müsse. Auch dort und in anderen europäischen Ländern ist der Ruf nach einer starken nationalen Identität zu hören.

Vielfalt umarmen

Die Verunsicherung, die heute unter der Bevölkerung in Westeuropa spürbar ist, ist nicht nur eine Folge der Anschläge vom 11. September 2001. Sie ist eine Reaktion auf die Entwicklungen, die sich vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzogen haben. Die feministische Bewegung ist dabei sicherlich als einer der Faktoren zu nennen und die aus ihr hervorgegangene Geschlechterforschung. Patriarchale Identitätskonstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit wurden kritisiert, und unter dem Zeichen der Differenz zwischen Männern und Frauen, aber auch zwischen Frauen untereinander, ging man auf die Suche nach neuen Konzepten von Identität.²⁵ Altüberlieferte hierarchische Geschlechterbeziehungen geraten unter Druck, aber neue, gleichberechtigte Formen des Zusammenlebens der Geschlechter entwickeln sich nur langsam und müssen nicht selten in der alltäglichen Lebenspraxis mühsam errungen werden. Die oftmals nur kleinen Schritte vorwärts entmutigen vor allem viele Frauen und lassen sie zu den traditionellen Rollenmustern zurückkehren.

Eine weitere Entwicklung, die eine nahezu nostalgische Sehnsucht nach Sicherheit und Geborgenheit weckt und damit die Forderung nach einer nationalen Identität in den westeuropäischen Ländern entfacht, sind die

25 Vgl. zum Thema Identität und Gender: Claudia Breger, Identität, in: Christina von Braun / Inge Stephan (Hg.), *Gender @ Wissen*. Handbuch der Gender-Theorien, Köln/Weimar/Wien 2005, S. 47–65.

Globalisierung und die damit verbundenen weltweiten Migrationsbewegungen. Europa ist inzwischen ein Immigrationsgebiet geworden, in dem Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen leben. Der/die Andere, der/die sich vor fünfzig Jahren noch in sicherem Abstand befand, ist in greifbarer Nähe gerückt. Und ob wir es angenehm finden oder nicht, Realität ist, dass ein Drittel der EinwohnerInnen Frankfurts keinen deutschen Pass besitzt und beinahe ein Drittel der Bevölkerung Londons von asiatischer oder afro-karibischer Herkunft ist. Paris ist die zweitgrößte „portugiesische“ Stadt und Rotterdam nähert sich der kanadischen Stadt Toronto an, in der 44 Prozent der Bevölkerung ausländischer Herkunft sind.²⁶

Die VN-Entwicklungsorganisation *United Nations Development Programme (UNDP)* zeigt in ihrem „Human Development Report 2004“²⁷ auf, dass in den letzten zwanzig Jahren des 20. Jahrhunderts eine der größten Migrationsbewegungen in der Geschichte der Menschheit stattgefunden hat. Zwischen 1980 und 2000 stieg die Anzahl der MigrantInnen, die aus Asien, Afrika und den Amerikanischen Kontinenten nach Europa kamen, um 75 Prozent. In den Vereinigten Staaten wuchs die Anzahl der AusländerInnen von 14 auf 36 Millionen, eine Zunahme von 145 Prozent. Die AutorInnen des Dokumentes weisen darauf hin, dass diese Migrationswelle mit revolutionären Veränderungen im Technologiesektor einhergeht. Überall auf der Welt sind MigrantInnen in der Lage, doppelte oder mehrfache kulturelle Identitäten zu entwickeln. Sie bauen eine neue Identität in

ihrer neuen Heimat auf und halten gleichzeitig mit Hilfe der neusten technologischen Kommunikations- und Transportmöglichkeiten an ihrer Herkunftsidentität fest. Länder, die MigrantInnen aufnehmen, sollten dem Report zufolge keine Assimilation von ihnen erwarten, sondern dieser neuen, mehrfachen Identitätsbildung offen gegenüber stehen und politische Maßnahmen ergreifen, die dieser Entwicklung entsprechen – wie beispielsweise die Zulassung doppelter Nationalitäten. Mehrfache Identitäten sind in einer dynamisch gewordenen Welt eine Tatsache, meinen die AutorInnen des Reports. Es sei eine Illusion zu meinen, diese Entwicklungen stoppen zu können. Sie sind der Globalisierung inhärent. Der einzig dauerhafte Weg zu Stabilität, Frieden und Demokratie sei das Umarmen der Vielfalt.

Postkoloniale religiöse Identität

Die hier beschriebenen Entwicklungen haben nicht nur Folgen für die kulturelle, sondern auch für die religiöse Identität. Auch in der Theologie wird inzwischen von mehreren, fließenden und hybriden²⁸ Identitäten gesprochen. Seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde vor allem durch die Publikationen von Frauen in so genannten Dritte-Welt-Ländern deutlich, dass es kein unproblematisches „Wir“-Frauen gibt.

Auch wenn weltweite Gemeinsamkeiten unter Frauen aufgrund des Geschlechts nicht bestritten werden, so dürfen Macht- und Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Frauen, Unterschiede aufgrund von Ethnie, Religion, Klasse und Kultur nicht übersehen werden. Fragen hinsichtlich der Verflechtung von Frauen aus Nord und Süd durch die koloniale Geschichte der Mission traten darum in den Vordergrund. Es erschienen postko-

26 Vgl. Manuela Kalsky, Die Suche nach einem multikulturellen „Wir“ unter Berücksichtigung der Unterschiede. Gedanken zur Entwicklung einer cross-kulturellen Theologie im Kontext Europas, in: Christian Bauer / Stephan van Erp (Hg.), Heil in Differenz. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa, Münster 2004, S. 106–117.

27 Human Development Report 2004. Cultural Liberty in Today's Diverse World, United Nations Development Programme, New York 2004.

28 „Hybride“ bedeutet hier: gemischt, von zweierlei Herkunft, aus Verschiedenem zusammengesetzt, durch Kreuzung entstanden

loniale Studien, in denen imperialistische Denkstrukturen und Handlungsweisen aufgezeigt und angeklagt wurden.²⁹ Die sozialen, kulturellen, ökonomischen, religiösen und psychologischen Auswirkungen des Kolonialismus auf die ehemaligen kolonisierten Bevölkerungen wie auch auf die Kolonisatoren wurden kritisch analysiert. Auch wenn der Kolonialismus formal abgeschafft wurde, so machen diese Studien deutlich, dass dessen Effekte noch fortauern.³⁰

Aus feministisch-theologischer Sicht legen die chinesisch-amerikanische Theologin Kwok Pui-lan und die botswanische Theologin Musa W. Dube erste Ansätze für eine feministisch-theologische postkoloniale Kritik vor.³¹ Beide kritisieren den exklusiven Anspruch des Christentums auf Universalität und die damit zusammenhängende imperialistische Ausbreitung der christlichen Religion und der westlichen Kultur. Dube zeigt dies innerhalb der biblischen Tradition auf – angefangen bei der Exodusgeschichte bis zum Missionsbefehl im Matthäusevangelium. Die Geschichten der syrophönizischen Frau (Mk 7,24–30) und der kanaänischen Frau (Mt 15,21–28) dienen nach Kwok und Dube als christliche Legitimation für den befreienden Charakter der Mission unter den Heiden.³² Kwok unterstreicht bei ihrer postkolonialen Lesart die

mehrfache Identität der syrophönizischen Frau. Als Ausländerin sei sie in einer patriarchalen Gesellschaft unterdrückt worden, aber als griechisch sprechende Frau stamme sie aus der höheren Klasse. Es sei daher durchaus anzunehmen, dass sie aufgrund dieser gesellschaftlichen Position andere marginalisierte. Kwok zieht daraus den Schluss, dass Marginalisierung nicht eindimensional, sondern in ihren vielen Formen analysiert werden muss. Es gebe immer ‚einen Anderen im Anderen‘. So entlarven postkoloniale Denker und Denkerinnen die dualistische Einteilung in Herrscher/Unterdrückte, Mächtige/Machtlose, Kolonisator/Kolonisierte als eine simplifizierte Analyse der Machtverhältnisse. Aus postkolonialer Sicht ist die Identität der syrophönizischen Frau nicht nur durch ihr Geschlecht bestimmt, sondern auch durch ihre Klasse, Sprache, Ethnie und so weiter.³³

Diese postkoloniale Betrachtungsweise fordert dazu heraus, statische Auffassungen von Identität aufzubrechen und Unterschiede nicht länger hierarchisch zu denken. Gesucht wird nach einer Art des Denkens, die ‚das Selbst‘ und ‚das Andere‘ nicht länger in ein Einheitskonzept zwingt oder in ein Wir/Sie-Schema einordnet, sondern es möglich macht, das Andere tatsächlich als anders zu verstehen und die positive Herausforderung kultureller und religiöser Unterschiede ernst zu nehmen. Um das zu erreichen, ist ein Prozess der Dekolonisierung des eigenen Denkens und dessen erkenntnistheoretischen Grundlagen vonnöten. Es muss eine gründliche Analyse der gegenseitigen Machtverhältnisse und Privilegien stattfinden – aufbauend auf der Erkenntnis, dass wir in einer ungerechten Welt sowohl Kolonisator als auch Kolonisierte sind. Die US-amerikanische Theologin Letty Russell spricht in diesem Zusammenhang von ‚post-

29 Vgl. Bill Ashcroft / Gareth Griffiths / Helen Tiffin (eds), *The Post-Colonial Studies Reader*, London 1995; Peter Childs / Patrick Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, London/New York 1997.

30 Vgl. zum Begriff »Postkolonialität«: Hendrik Pranger, *Redeeming Tradition. Inculturation, Contextualization, and Tradition in a Postcolonial Perspective*, Groningen 2003, S. 313–316; Gaby Dietze, *Postcolonial Theory*, in: Von Braun et al., *Gender @ Wissen*, S. 304ff.

31 Pui-lan Kwok, *The Sources and Resources of Feminist Theologies. A Post-Colonial Perspective*, in: Elisabeth Hartlieb / Charlotte Methuen (Hg.), *Quellen feministischer Theologien*, Jahrbuch der ESWTR 5, Mainz/Kampen 1997, S. 5–23; Laura E. Donaldson & Pui-lan Kwok (eds), *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*, New York/London 2002; Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis 2000.

32 Pui-lan Kwok, *Introducing Asian Feminist Theology*, Cleveland 2000, S. 59–62.

33 Vgl. dazu Pui-lan Kwok, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville/Kentucky 2005, S. 77–85

kolonialen Subjekten', die zusammenarbeiten müssen.³⁴ Sie unterstützt den Vorschlag Musa W. Dube, eine Strategie postkolonialer Subjekte zu entwickeln, „die sowohl die Herrschenden als auch die Beherrschten dazu auffordert, die Struktur des Imperialismus in Vergangenheit und Gegenwart zu untersuchen und aufzuzeigen, wie sie als gleichwertige Subjekte sprechen können und so einander begegnen, um Worte von Weisheit und Leben auszutauschen.“³⁵

Transformation christlicher Identität

Ich schließe mich diesem Plädoyer von Musa W. Dube an. Ich bin davon überzeugt, dass eine Hermeneutik der Differenz entwickelt werden muss, deren Ziel eine ethische Praxis der Solidarität und Verantwortung ist, die über die Grenzen Europas und die der eigenen Religion hinausreicht. Unterschiede fruchtbar machen, den oder die Andere als Andere anzuerkennen und gleichzeitig die weltweite Befreiung von Frauen nicht aus den Augen zu verlieren, fragt um ein erneutes Durchdenken des Verhältnisses von Partikularität und Universalität. Ich denke, dass wir eine auf Begegnung hin ausgerichtete *interaktive Universalität* nötig haben, in der nicht die Suche nach Einheit im Vordergrund steht, sondern Unterschiede im Gespräch thematisiert werden. Wir benötigen eine Gemeinschaft ‚postkolonialer Subjekte‘, die unter Zuhilfenahme einer Kontextanalyse im kulturellen, religiösen, sozialen und ökonomischen Bereich und dem Austausch von Geschichten über Heil und Unheil aus der alltäglichen Praxis heraus zu neuen Einsich-

³⁴ Vgl. Letty M. Russell, Postkoloniale Subjekte und eine feministische Hermeneutik der Gastfreundschaft, in: Heike Walz / Christine Lienemann-Perrin / Doris Strahm (Hg.), *Als hätten sie uns neu erfunden. Beobachtungen zu Fremdheit und Geschlecht*, Luzern 2003, S. 99–112. Siehe darin auch die Beiträge von Heike Walz und Katja Heidemanns zu postkolonialen Ansätzen und Fragen.

³⁵ Musa W. Dube, *Go Therefore and Make Disciples of All Nations*, in: Fernando Segovia / Mary Ann Tolbert (eds.), *Teaching the Bible. The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, New York 1998, S. 233 (Übers. MK).

ten über das gute Leben für alle kommt. Eine Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft, die Vielfalt und die ‚Opazität – die Undurchsichtigkeit – der/des Anderen‘ zulässt und die damit verbundenen Unterschiede und Dissonanzen zum Ausgangspunkt der gemeinsamen Reflexion und des gemeinsamen Handelns macht. Eine Gemeinschaft, die die Eigenheit des/der Anderen respektiert, sich dadurch verwundern lässt, aber auch kritische Fragen aneinander zu stellen wagt.

Postkoloniale Studien fordern dazu heraus, statische Auffassungen von Identität aufzubrechen. Sie weisen auf das befreiende Potential vielförmiger und hybrider – einander überlappender Identitäten. Die Entwicklung eines beweglichen Identitätskonzeptes in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft ist eine große Herausforderung. Hier liegt die Chance, (christliche) Identität nicht länger in einem „wir/sie Denken“ zu verankern und mit Hilfe der Abgrenzung zu dem oder den Anderen zu formulieren, sondern in Beziehung zu den Anderen Form zu geben.

Meines Erachtens hat ein zukünftiges Europa ein Identitätskonzept nötig, das Unterschiede nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung auffasst. Identität ist nicht länger eine Monade, abgeschlossen von der Außenwelt, sondern ein Rhizom, ein Wurzelgeflecht, das in ständiger Wechselwirkung mit der Außenwelt steht. Die Idee einer feststehenden Identität wird ersetzt durch eine Identität, die veränderlich ist und auf die Zukunft ausgerichtet. Die Bestätigung der eigenen Identität, durch das Wiedererkennen im Anderen – der oder die Andere muss mir gleich sein – macht Platz für die Anerkennung des Unterschieds. Das Ziel ist nicht länger die Verschmelzung des einen mit dem Anderen. Eher wird die Distanz, die zur kritischen Befragung meines eigenen Denken und

Handeln leitet, der Ausgangspunkt dieser auf Beziehung und Kommunikation hin ausgegerichteten Suche nach Identität. Ich meine, dass wir die kontrollierende Logik der Einheit loslassen müssen. Wir müssen das Risiko eingehen, um Identität in Europa in der Vielfalt eines zukünftigen „interaktiven Wir“ zu suchen. Eine bewegliche religiöse Identitätsauffassung ist eine der Herausforderungen, vor denen eine interkulturelle und interreligiöse Theologie heute in Europa steht.

Und vor noch einer Herausforderung steht die heutige interkulturelle und interreligiöse Theologie. Nämlich den hermeneutischen und erkenntnistheoretischen Ort nicht in der Theologie selbst zu suchen, sondern in den Lebens- und Glaubenserfahrungen der Menschen, die im Alltag einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft leben, mit allen Vor- und Nachteilen, die dieser Pluralismus mit sich bringt. Das heißt: Nicht die Re-interpretation überlieferter theologisch-dogmatischer Begrifflichkeiten steht im Vordergrund, sondern die am Leben und Glauben der Menschen orientierten Fragen, wie beispielsweise: Wie erfahren Menschen den alltäglichen Umgang mit den Menschen anderer Religionen? Wie sehen ihre eigenen Glaubenserfahrungen aus und wie hat sich ihre religiöse Identität im Laufe Ihres Lebens verändert? Was wollen sie aus der jeweiligen religiösen Tradition bewahren, was inspiriert sie und was lassen sie aus der Tradition lieber hinter sich?

Moderne devoties³⁶

Im Rahmen des bereits genannten Forschungsprojektes zur *Transformation religiöser Identität* am Dominikanischen Studienzentrum haben wir diese Fragen an vierzehn mehr oder weniger bekannte Frauen

in den Niederlanden vorgelegt. Wir³⁷ wollten herausfinden, was und wie „emanzipierte“ Frauen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen (Islam, Christentum, Hinduismus, Judentum) heute glauben und welche Aspekte ihrer jeweiligen Tradition sie als wertvoll, inspirierend und wegweisend in ihrem persönlichen und gesellschaftlichen Leben erfahren. Sie wurden gebeten ein Essay zu schreiben, in dem sie anhand ihrer Biographie die Transformationen ihrer religiösen Identität darstellen. Welche Rolle spielt der Glaube in ihrem täglichen Leben, in ihrem Beruf, in Bezug auf ihre Kinder? Bewusst haben wir nicht die Form des Interviews gewählt, sondern die Autorinnen gefragt, sich selbst auf das zu besinnen, was sie innerhalb ihrer jeweiligen religiösen Tradition für wichtig und inspirierend halten. Das Resultat sind eindruckliche religiöse Selbstporträts, in denen Glaube und Wissen, Herz und Verstand, Emotionen und Reflexionen zusammenkommen. Mit dem daraus entstandenen Buch *Moderne devoties*³⁸ wollten wir andere Stimmen in der Debatte um die Funktion von Religion erklingen lassen, als nur die von der zu Beginn genannten Politikerin Ayaan Hirsi Ali und all denen, die meinen, dass Religion und Emanzipation einander ausschließende Größen seien. Wir wollten die andere, die positiv-inspirierende Seite der

37 Hinter diesem 'wir' verbergen sich die in Anmerkung 38 genannten Herausgeberinnen des Buches *Moderne devoties*.

38 Manuela Kalsky, Ida Overdijk, Inez van der Spek (Hg.), *Moderne devoties. Vrouwen over geloven*, Amsterdam 2005. Der gewählte Titel des Buch *Moderne devoties* verweist auf eine religiöse Bewegung, die gegen Ende des 14. Jahrhunderts in den Niederlanden aufkam. Diese Reformbewegung, Moderne Devotie genannt, strebte unter Leitung von Geert Grote aus Deventer nach spiritueller Vertiefung, Verinnerlichung und praktischer Frömmigkeit. Ihre Anhänger – Laien und Geistliche – lebten in nicht-klösterlichen Gemeinschaften zusammen. In dieser Gemeinschaft waren Frauen in der Überzahl. Neben *vitae* – Lebensgeschichten – sind von verschiedenen Frauen aus dieser Strömung autobiographische und tagebuchartige Schriften bewahrt geblieben. Da auch die Artikel in dem Buch *Moderne devoties* den Charakter von Tagebuchaufzeichnungen haben und ebenfalls nach Selbstkenntnis, praktischer Lebensweisheit und spiritueller Vertiefung streben, haben wir als spielerischen Hinweis auf diese Bewegung dem Buch den Titel *Moderne devoties* gegeben.

36 Der niederländische Begriff "devotie" ist im Deutschen im direkten Sinne mit Devotion, Frömmigkeit zu übersetzen. Er deutet aber auch Hingabe und Zuwendung an.

Medaille aufzeigen, ohne dabei zu leugnen oder zu bagatellisieren, dass Religionen auch unterdrückende Elemente für Frauen beinhalten. Die Geschichten, die die Autorinnen in *Moderne devoties* erzählen, machen auf eindrucksvolle Weise deutlich, dass Religion in der Tat auch einen befreienden und inspirierend emanzipatorischen Einfluss auf Frauen haben kann.

Moderne devoties hat von den niederländischen Medien viel Aufmerksamkeit bekommen und inzwischen ist die vierte Auflage des Buches erschienen. Es erreicht nicht nur ein breites Lesepublikum, man „arbeitet“ auch mit dem Buch. Es werden Gesprächsgruppen organisiert, in denen die TeilnehmerInnen, mit Hilfe der Essays über ihren eigenen Glauben auf dem Hintergrund ihrer eigenen Lebensgeschichte und in Bezug auf die Welt, in der sie leben, erzählen und nachdenken. Es gibt selbst eine Kirchengemeinde in Utrecht, die ihre Mitglieder ermutigt hat, in Nachfolge von *Moderne devoties* ein Essay über die Veränderungen in ihrem eigenen gläubigen und kirchlichen Leben zu schreiben. Das Resultat wurde anlässlich des 25jährigen Jubiläums der Kirchengemeinde als eigenes „Büchlein“ herausgegeben.³⁹

Moderne devoties inspiriert Menschen, über die eigene christliche Identität und über deren Beziehung zu anderen religiösen Identitäten inmitten einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft nachzudenken. Ein Grund hierfür liegt meines Erachtens in der Tatsache, dass nicht vorgegebene „große“ dogmatisch-theologische Fragen und Begriffe die Blickrichtung des Buches bestimmen, sondern „kleine“ Geschichten von Menschen – in diesem Fall von Frauen – im Vordergrund stehen, die sich mit Hoffnung und Zweifel, mit Festhalten und Loslassen der

überlieferten religiösen Werte, in der heutigen säkularisierten Gesellschaft ihren Lebensweg bahnen. In ihrer religiösen Selbstdarstellung gehen die Autorinnen von *Moderne devoties* selbstbewusst, kritisch und transformativ mit ihrer jeweiligen religiösen Tradition um. In den Texten ist zu spüren, wie sehr sie mit überlieferten Glaubenswerten ringen und nach neuen Wegen suchen, um als Muslimin, Jüdin, Christin und Hinduistin für sich selbst und andere authentisch in einer säkularisierten Gesellschaft zu leben.

„Subjective turn“

Die Artikel in *Moderne devoties* sind meines Erachtens Beispiel und Resultat dessen, was der kanadische Philosoph und Ökonom Charles Taylor *the massive subjective turn of modern culture* nennt.⁴⁰ Die Frauen in *Moderne devoties* haben Abschied genommen von auferlegten Rollenmustern und den damit verbundenen scheinbar objektiven Verpflichtungen. Die eigene subjektive Erfahrung wird zum Maßstab für ihr Denken und Handeln. Sie nehmen sich das Recht, ihre Bedürfnisse, Sehnsüchte, Möglichkeiten und Beziehungen selbst zu definieren. Die soziologischen Untersuchungen von Paul Heelas und Linda Woodhead weisen aus, dass diese Subjektwerdung von Frauen nicht ohne weiteres gleichzusetzen ist mit Individualismus. Obwohl das Individuum und die mit ihm verbundenen persönlichen Erfahrungen als Autorität und Quelle der Sinnggebung im Vordergrund stehen, bedeute dies nicht automatisch auch, dass dieses Individuum egozentrisch und atomistisch sei. Eher sei es so, dass das Subjekt auf das Ganze ausgerichtet ist und sich als ein Selbst-in-Beziehung verstehe anstatt eines Selbst-in-Isolation.⁴¹ Die Beiträge in *Moderne devoties* unterstreichen diese Sichtweise.

⁴⁰ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge 1991, S. 26.

⁴¹ Paul Heelas, Linda Woodhead (eds), *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005, S. 1-11.

³⁹ Zoektocht naar geloven, Centrumgemeente Utrecht 2005. Siehe www.centrumgemeente.nl

Die Subjektwerdung des modernen Menschen hat nicht nur im kulturellen und gesellschaftlichen, sondern auch im religiösen Bereich zu einschneidenden Veränderungen geführt. Mehr und mehr vollzieht sich eine Subjektivierung der Religion, die sich loslöst von der Autorität theologischer und kirchlicher Institutionen. Auch hier ist das Subjekt die letzte Autorität in der Beurteilung dessen, was wohl und was nicht religiös zu verantworten ist. Religiöse Traditionen werden zum offenen Erbe vielfältiger Bedeutungen und Werte, aus denen man in aller Freiheit schöpfen kann, um dem eigenen Leben Inhalt und Richtung zu geben. Auch die Autorinnen in *Moderne devoties* gehen auf diese Art und Weise mit ihren religiösen Traditionen um. Nur *die* Glaubensinhalte werden tradiert, die in der konkreten Lebens- und Glaubenspraxis Bedeutung haben und bei ihren alltäglichen Erfahrungen und Vorstellungen von Unheil und Heil anschließen. Diese Erfahrungen und Vorstellungen sind es, die zum *locus theologicus* werden und die die religiöse Blickrichtung bestimmen. Die Vorstellung eines autoritären Gottes, der von außen die Welt regiert, hat sich über die Suche nach immanenten Vorstellungen des Göttlichen hin zu einer Spiritualität des Lebens entwickelt. Die soteriologische Frage nach dem guten Leben für sich selbst in Beziehung zur gesamten Schöpfung, rückt ins Zentrum der Überlegungen zur religiösen Identität.

Immer mehr Menschen kehren den religiösen Institutionen in (West-) Europa den Rücken, aber viele bleiben dennoch auf der Suche nach neuen Formen von Religiosität, nach dem, was ihnen Sinn und Werte in ihrem Leben vermitteln kann. In diesem Sinne gehen im heutigen Europa Säkularisierung und Sakralisierung Hand in Hand.⁴² Beim Erscheinen der neuen niederländischen und

42 Vgl. in diesem Zusammenhang die "Subjectivization Thesis" von Heelas en Woodhead in: *The Spiritual Revolution*, S. 9-10.

belgischen Bibelübersetzung im Jahr 2004 publizierte die niederländische Tageszeitung *Trouw* eine Umfrage, in der 20% der Befragten angaben, an einen persönlichen Gott zu glauben, ein Drittel bezeichnete sich als atheistisch, ein weiteres Drittel gab an, Agnost zu sein und wiederum ein Drittel der Befragten erklärte, an „etwas“ zu glauben.⁴³ Ähnliche Resultate werden für die Niederlande und andere europäische Länder auch im *Atlas of European Values*⁴⁴ registriert. Neben den Niederländern haben auch die Franzosen, Belgier, Dänen und Schweden die meiste Affinität zur Umschreibung, dass es „etwas“ geben muss, eine Art Gott, einen Geist oder Lebenskraft. Der Glaube an einen persönlichen Gott nimmt immer mehr ab und mit ihm der Glaube an dogmatisch-theologische Aussagen. Kirchliche Strukturen formen sich um zu Netzwerken, in denen Menschen innerhalb ihrer religiösen Tradition gemeinsam nach neuen spirituellen Glaubensformen suchen.⁴⁵

Wenn diese Analysen stimmen, dann muss eine Theologie, die auch im 21. Jahrhundert relevant sein will, diesem „subjective turn“ Rechnung tragen. Die Subjektpositionen sind umgedreht. Nun ist es an der Zeit, nicht zu benennen, was Kirche und Theologie von den Menschen erwarten, sondern gut hinzuhören, was Menschen von Kirche und Religion erwarten. Es ist an der Zeit, Fragen zu stellen anstatt Antworten geben zu wollen. Es geht nicht darum zu belehren, sondern lernfähig zu sein und christlich-dogmatische Ausgangspunkte im Lichte der Begegnung mit anderen religiösen Überzeugungen für

43 Vgl. zur Transformation des christlichen Glaubens in den Niederlanden: Erik Sengers (ed.), *The Dutch and their Gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum 2005.

44 Loek Halman, Ruud Luijkx, Marga van Zundert (eds), *Atlas of Human Values*, Leiden 2005.

45 Vergleiche zur Suche nach christlicher Spiritualität: Gijs Dingemans, *Ietsisme. Een basis voor christelijke spiritualiteit*, Kampen 2005.

unzulänglich und veränderungsbedürftig zu erklären und nicht unter allen Umständen zu verteidigen.

Mehrfache religiöse Identität

In einem Europa, das mehr und mehr von unterschiedlichen Kulturen und Religionen geprägt wird, ist das Instandhalten einer Art „Reinheitsgebotes“ christlicher Wahrheits- und Identitätsvorstellung nur noch eine Frage der Zeit. Hybride und mehrfache religiöse Identitäten werden auch in Europa unvermeidlich sein. Einige Beiträge in *Moderne devoties* bieten dafür bereits Beispiele. So lässt sich die niederländische Fernsehmoderatorin Annemiek Schrijver, aufgewachsen in einem streng gläubigen evangelisch-reformierten Elternhaus, inspirieren vom Tibetischen Buddhismus. Durch den plötzlichen Tod ihres Stiefsohns Michael las sie *Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben*⁴⁶ von Sogyal Rinpochedes und die für sie bis zu dem Zeitpunkt abstrakten Begriffe wie Friede, Mitleid und Weisheit, die sie aus der christlichen Tradition kannte, wurden lebendig. Die Beschäftigung mit buddhistischer Spiritualität warf für sie ein neues Licht auf die eigene christliche Tradition und ließ sie die Figur von Jesus mit anderen Augen sehen.⁴⁷ Auch die jüdische Publizistin und Rabbinerin in Ausbildung, Tamarah Benima, hat eine andere religiöse Tradition in ihren jüdischen Glauben integriert: den Sufismus. Seit ihrem sechsundzwanzigsten Lebensjahr beeinflusst diese mystische Strömung des Islam ihr Leben. Dadurch fällt es ihr nicht schwer, eine tiefere Schicht in den verschiedenen Religionen zu erschließen. Auch sie erfährt die unterschiedlichen religiösen Traditionen, mit denen sie sich existentiell verbunden fühlt, als eine Bereicherung ihres Lebens. Sie schreibt: „Ebenso wie

ich es angenehm finde, fließend Englisch und Deutsch zu sprechen und mich auch auf Französisch und Hebräisch ausdrücken zu können, so finde ich es auch angenehm, verschiedene religiöse Sprachen zu sprechen, sodass ich mich mit anderen in ihrer eigenen religiösen Sprache unterhalten kann.“⁴⁸

Feststehend geglaubte religiöse Identitäten öffnen sich in diesen Geschichten nahezu selbstverständlich für andere religiöse Einflüsse und gewinnen so – auf eine paradoxe Art und Weise „unvermengt und ungeschieden“ – eine neue existentielle und multireligiöse Tiefe. In der Theologie wird dieses Phänomen inzwischen angedeutet mit dem Begriff *multiple religious belonging*.⁴⁹ Stets mehr Menschen fühlen sich in Europa mit mehr als einer religiösen Tradition verbunden. Neben den Krisenmomenten, die eine derartige Veränderung der religiösen Identität zur Folge hat, überwiegt am Ende „das Gefühl einer spirituell zutiefst bereichernden und existenziell entscheidenden Verwandlung, begleitet von dem Gefühl tief empfundener Dankbarkeit“.⁵⁰ Mit dieser Beschreibung gibt der Theologe und Religionswissenschaftlers Perry Schmidt-Leukel nicht nur die Erfahrung anderer Personen wieder, sondern auch seine eigene. Während seines Theologiestudiums begegnete er dem Buddhismus, den er inzwischen als einen nicht mehr weg zu denkenden Bestandteil seines christlichen Glaubens bezeichnet. In Asien ist das Phänomen der doppelten oder gar

48 Tamarah Benima, Twee handen op Gods buik, in: *ibidem*, 38, (Übers. MK).

49 Vgl. Catherine Cornille (ed.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll/New York 2002; Raimon Panikar, *Religious Identity and Pluralism*, in: Arvind Sharma, Kathleen M. Dugan (eds), *A Dome of Many Colors. Studies in Religious Pluralism, Identity, and Unity*, Continuum, Harrisburg 1999, S. 23-47; Pim Valkenberg, *The Future of Religion. From Interreligious Dialogue to Multiple Religious Identity?*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 14 (2004), S. 95-107; Peter Phan, *Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church*, in: *Theological Studies* 64 (2003), S. 495-519.

50 Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, S. 495.

46 Sogyal Rinpoche, *Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben. Ein Schlüssel zum tieferen Verständnis von Leben und Tod*, Bern/München 1994.

47 Annemiek Schrijver, *Ontferming*, in: Manuela Kalsky e.a., (Hg.), *Moderne devoties*, S. 142-150.

dreifachen Religionszugehörigkeit nicht neu. Schmidt-Leukel weist darauf hin, dass es im chinesischen Kulturraum die inzwischen gut bewährte Tradition gibt, Konfuzianer, Taoist und Buddhist zugleich zu sein: Konfuzius fungiere dabei als Meister der Moral, Laotse als Meister der Lebenskunst und Buddha als Meister des Sterbens. Die Art jedoch, wie der persönliche Glaube mit den religiösen Traditionen zusammenwirke, sei immer von dem individuellen spirituellen Weg bestimmt, auf dem sich die jeweilige Person befindet. In diesem Sinne sieht Schmidt-Leukel die verschiedenen Religionen als „Reiseführer“, die die einzelnen Personen auf ihrem je spezifischen Lebensweg begleiten und ihnen helfen, das Potenzial und die Berufung wirklichen Menschseins realisieren zu können.⁵¹

Die Diskussion um das Thema der mehrfachen Religionszugehörigkeit muss in Europa noch beginnen, doch schon jetzt ist deutlich, dass eine zunehmende multiple religiöse Identitätsbildung in der Gesellschaft zu heftigen Diskussionen in Kirche und Theologie führen wird. Die Angst vor Synkretismus ist tief in der westlichen Theologie verankert. Wahrscheinlich können sie sich noch an den Auftritt der koreanischen feministischen Theologin Chung Hyun Kyung bei dem Assemblée des Ökumenischen Rates der Kirchen in 1991 erinnern. Sie rief dort den Geist derjenigen an, denen in der Geschichte Unrecht angetan worden war, den Geist der ausgebeuteten Erde und des verseuchten Wassers. Chung erklärte, dass man in Korea daran glaube, dass Menschen, die einen ungerechten Tod gestorben sind, zu von Han erfüllten Geistern würden und dass diese Han-Geister die Ikonen des heiligen Geistes seien, die die Stimme des heiligen Geistes erklingen ließe.

51 Vgl. Perry Schmidt-Leukel, Der Einfluss der interreligiösen Begegnung auf die religiöse Identität, in: Karl Baier (ed.), Spiritua-
lität. Zugänge, Traditionen, Dialog, Darmstadt 2006 (im Druck).

Westliche Theologen waren entsetzt. Dies war Synkretismus, eine unzulässige Vermengung religiöser Elemente, eine Verwässerung der christlichen Identität. Ich fürchte, dass man sich in Zukunft an diese synkretistische religiöse Identitätsbildung stets mehr gewöhnen werden muss. Sie ergeben sich ganz einfach aus dem alltäglichen Leben und Umgang miteinander. Dies erfordert ein Umdenken der Kirchen und aller religiösen Instanzen, die bis heute nicht das Leben, sondern dogmatische Konzepte und die damit verbundene absolute Wahrheit in Jesus Christus zum Ausgangspunkt für den Umgang mit anderen Religionen machen. Das Dokument der Evangelischen Kirche in Deutschland zum interreligiösen Dialog „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“⁵² ist hierfür ein Beispiel. Die Verfasser dieses Dokumentes haben sich meines Erachtens zu stark von dogmatischen Ausgangspunkten anstatt von intersubjektiven Beziehungen leiten lassen, wodurch ein Kontrastdenken des ‚Wir‘ und ‚die Anderen‘ den Ton prägt. Unterschiede zwischen den Religionen werden ‚im Licht des Evangeliums‘ bestimmt und nicht in der persönlichen Begegnung mit ‚dem/der Anderen‘. Ich bin der Auffassung, dass ein fruchtbares interreligiöses Gespräch nicht bei den eigenen christlich-dogmatischen Überzeugungen beginnt, sondern beim alltäglichen Leben und dem dort verorteten ethischen Handeln.⁵³

Theologie und Kirche werden sich in der Zukunft ernsthaft mit der Frage beschäftigen müssen, welche Konsequenzen es hat, wenn man der eigenen religiösen Tradition treu bleiben will, aber zugleich auch die Wahrheit Gottes in einer anderen religiösen Tradition

52 Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der EKD, EKD Texte 77, August 2003.

53 Vgl. dazu ausführlicher: Manuela Kalsky, Een veelgelovig bestaan. Ethisch handelen en interreligieuze dialoog, in: Manuela Kalsky u.a. (Hg.), Ons raketings nabij. Gedanteverandering van God en geloof, Nijmegen/Zoetermeer 2005, S. 94–109, hier S. 94–103.

entdeckt. Meines Erachtens liegt in diesem Punkt nicht nur ein Problem für das christliche Selbstverständnis vor, sondern auch eine Chance. Die Chance nämlich, den eigenen Horizont zu erweitern, indem man an eine Wahrheit glaubt, die in der Zukunft liegt, jenseits der Grenzen einer feststehenden (christlichen) Identität.⁵⁴

Beziehungsorientierte Identität und heilsame Differenzen

Meines Erachtens ist der Rückzug auf eine starke nationale Identität, wie es zur Zeit in den Niederlanden und anderen Ländern der Fall ist, noch auf eine starke christliche Identität, wie es meiner Wahrnehmungen nach innerhalb der Kirchen in den Niederlanden und auch in Deutschland geschieht, die richtige Antwort auf die Herausforderungen, vor die uns die kulturelle und religiöse Vielfalt heute stellt. Ich denke, dass wir nicht den Weg der Abgrenzung gegenüber anderen religiösen und nichtreligiösen Weltanschauungen gehen dürfen, sondern uns durch sie verwundern und inspirieren lassen sollten. Christliche Identität sollte fließend aufgefasst werden und nicht statisch. Sie muss schwach werden, um sich auf die gemeinsame, beziehungsorientierte Suche nach göttlicher Wahrheit einlassen zu können. Wenn die Verfasser des Rapportes der Vereinten Nationen Recht haben und der einzige Weg, der eine friedvolle und gerechte Zukunft bringen kann, das Umarmen der Vielfalt fordert, dann bedeutet das:

- die Logik der Einheit zu durchbrechen und durch ein Denken in Vielfalt zu ersetzen, und das wiederum fordert:
- den Abschied von einem dogmatischen Denken, das Wahrheits- und Identitätskonzepte statisch denkt, hin zu einer

⁵⁴ Vgl. Raimon Panikkar, On Christian Identity. Who is a Christian?, in: Cornille, Many Mansions?, S. 121–144. Panikkar selbst ist christlich-hinduistisch-buddhistisch.

beziehungsorientierten Identitäts- und Wahrheitssuche.

Wirkliches gemeinsames Lernen im globalen Dorf – wirklich von ‚den Anderen‘ lernen wollen, sodass man selbst auch als ein Anderer aus diesem Lernprozess hervorkommt, geht nicht ohne die epistemologischen (kenntheoretischen) Voraussetzungen unseres Monodenkens zu verändern. Auch postkoloniale Denker weisen darauf nachdrücklich hin. Es bedeutet Differenzen nicht als etwas zu betrachten, das es im Streben nach Einswerdung, nach Verschmelzung, zu überwinden gilt, sondern es bedeutet, sie als Bereicherung zu erfahren, da sie mir die Augen öffnen für die Vielfältigkeit und unterschiedlichen Facetten der Wirklichkeit, die ich durch meinen kontextuell begrenzten Blick nicht wahrzunehmen vermag. Einheit ist eine Konstruktion der Mächtigen, um die eigene Macht gegenüber den Anderen zu stabilisieren. Postkoloniale Denkansätze können uns helfen, diese Machtskonstellationen zu entschlüsseln und ein Umdenken in Vielfalt zu vollziehen.

Differenzen können heilsam sein, wenn wir auf die kontrastierende Logik des ‚Wir und die Anderen‘ verzichten und nach einem ‚Zwischenraum‘ suchen, in dem Platz ist für die Begegnung mit den Geschichten von Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen, die miteinander auf der Suche sind nach Antworten auf die Frage, was Unheil und Heil heute für sie bedeuten. Meines Erachtens muss es im interreligiösen Gespräch um ein derartig soteriologisch geprägtes Suchkonzept gehen, in dem religiöse Identität flexibel und beziehungshaft gedacht wird und Unterschiede nicht als bedrohlich, sondern als bereichernd erfahren werden. Momente göttlicher Wahrheit werden dann nicht in von vornherein festgestellten Wahrheitsansprüchen der jeweiligen Re-

ligionen gesucht, sondern in der Interaktion, in der Begegnung mit Menschen mit anderen religiösen Erfahrungen göttlicher Gegenwart.

Aus christlicher Sicht würde dies bedeuten, dass christliche Identität nicht nach einem Fundament in der Vergangenheit in der Person Jesu sucht, sondern sich von dessen Lebensgeschichte, die vom Reich Gottes erzählt, im ethischen Handeln inspirieren lässt. Nicht der Glaube *an* Jesus und die Einzigartigkeit seiner Person bestimmen dann christliche Identität, sondern der Glaube *mit* ihm an ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, welches das gute Leben für alle Menschen vor Augen hat.⁵⁵ So gesehen sollten wir besser von einem christlichen Identitätsprozess sprechen, der mit dem Lebensweg Jesu in Gang gesetzt wurde und im Laufe der Geschichte immer wieder durch das Leben selbst transformiert wurde – eine sich stets verändernde eschatologische Identität und Wahrheit, die auf Begegnung und Kommunikation hin ausgerichtet ist und in der Differenzen heilsame Wegweiser sein können.⁵⁶

Anschließend ergaben sich folgende Diskussionspunkte:

- „Opazität“ als ambivalenter Begriff angesichts der gesellschaftlichen Verschleierungstendenzen. Ist aber auch anzuwenden auf die eigenen Bilder, das eigene Denken.
- Identitätskonzepte könnten attraktiv sein, die sich nicht nur auf das Individuum beziehen, sondern, in Anlehnung an Hannah Arendt, an das gesellschaftliche Sein aller (*interhominem esse?*) – wenn der *subjective turn* auch nicht mehr zu negieren ist.
- Für eine Auseinandersetzung ökumenisches versus evangelikales Missionsverständnis: In Erinnerung an die geschichtlich „erstrittenen“ Erweiterungen im Denken heute von einer Ausdifferenzierung von Mission ausgehen und einfordern. (In Anlehnung an den Vortrag von Dejung)

⁵⁵ Siehe zum Thema interreligiöser Dialog und Ethik: Manuela Kalsky, Vielfalt umarmen. Überlegungen zur Transformation christlicher Identität, in: Doris Strahm, Manuela Kalsky (Hg.), *Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen*, Ostfildern 2006, S. 57-69; Amira Hafner-Al Jabaji, Eva Pruschy, Doris Strahm, *Das gute Leben für alle – ethischer Horizont für den interreligiösen Dialog*, in: *ibidem*, S. 134-155.

⁵⁶ Manuela Kalsky, *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2000, S. 311ff. Zum Thema eschatologische Identität vgl. auch Jan Hendrik Pranger, *Redeeming Tradition. Interculturation, Contextualization, and Tradition in a Postcolonial Perspective*, Groningen 2003, S. 78–80.

Modelle aus der interkulturellen Praxis:

I. „Gender und Mission“ – Gabriele Mayer⁵⁷

Gender Mainstreaming Prozess in einem Missionswerk

Auf dem Weg zu einem gerechten Miteinander von Männern und Frauen – als evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland Stuttgart (EMS)

Zu Struktur und Zielsetzung des EMS

Kirche vor Ort und weltweit am Runden Tisch – das EMS verbindet Menschen und Kulturen. Zehn Kirchen und Missionsgesellschaften in Europa und 17 Partnerkirchen in Afrika, Asien und dem Nahen Osten unterhalten gewachsene und langfristige Partnerschaften. Das EMS versteht sich als ein ökumenisches Forum, in dem alle Mitglieder und Partner gleichberechtigt beraten, planen, mitbestimmen und entscheiden. Im internationalen Missionsrat sind alle Kirchen und Missionsgesellschaften mit Sitz und Stimme vertreten. Ein Meilenstein in der Geschichte des EMS ist die Tagung des EMS-Missionsrates 2003 in Indien. Sie brachte eine gemeinsame Erklärung zum Missionsverhältnis der EMS-Gemeinschaft hervor.

Eine geschlechtergerechte Gemeinschaft wollen

In seiner theologischen Orientierung brachte der Missionsrat im Juli 2003 in Chennai, Indien unter anderem zum Ausdruck:

§ 8 „Unser Zeugnis lebt von Zeichen lebendiger Solidarität. In heilender und versöhnender Gemeinschaft teilen wir das Leben, teilen auch das

Leiden. Wir setzen uns für Menschenrechte ein, ebenso für eine gerechte Gemeinschaft von Frauen und Männern und unter allen Generationen.“

Ein gutes Jahr später, im November 2004 nahmen rund 40 Menschen aus der weltweiten EMS-Gemeinschaft in Stuttgart an einem internationalen Gender-Seminar teil. Delegierte aus Japan, Korea, Indonesien, Indien, Jordanien, Libanon, Ghana, Südafrika, Deutschland und der Schweiz befassten sich explizit mit der Genderthematik. Sie beleuchteten ihren spezifischen familiären und kulturellen Hintergrund, berichteten von der Situation in ihren Kirchen, diskutierten Gender aus theologischer Sicht – und formulierten am Ende die Empfehlung einer Gender Policy.

Cordelia Kopsch, die damalige Missionsratsvorsitzende, resümiert: „In der Diskussion um mehr Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern hat sich – wieder einmal – die gemischt-kulturelle Zusammensetzung als hilfreich und anregend erwiesen. Doch keine kulturelle Tradition konnte in der gemischten Gruppe Allgemeingültigkeit für sich beanspruchen. Und so kamen wir schneller als in einem kulturell homogenen Kreis zum Kern der Sache, nämlich, dass Gendergerechtigkeit Teil unseres gesamten Gerechtigkeitsstrebens sein muss. Dass der Missionsrat – das oberste Entscheidungsgremium im EMS – bei seiner anschließenden Sitzung eine Gender-Policy für das EMS befürwortet hat, ist ein wichtiges Ergebnis dieses Tages.“

Dieser Entscheidung waren exemplarische Gender-Seminare in Libanon, Indonesien, Basel, Stuttgart vorausgegangen. Sie trugen zu einer Bewusstseinsarbeit auf dem Weg zur Entwicklung einer Policy bei.

Genderseminar im Libanon, Bekaa Ebene

In der Johann-Ludwig-Schneller-Schule erhalten Kinder aus muslimischen und christlichen

57 PhD, Stabsstelle Frauen und Gender, EMS

Familien miteinander eine Schulausbildung. Im Internatsbereich können seit kurzem auch Mädchen betreut werden. Am fünftägigen Genderseminar nahmen 40 Fachkräfte aus den Bereichen Verwaltung, Internatsfamilien, Schule, Berufsausbildung teil.

Für die Weiterarbeit wurde vereinbart: stärkere Ausgewogenheit bei der Einstellung neuer Mitarbeitenden (Verwaltung). Mehr Freiheit für die Mädchen und eine Offenheit in der Diskussion von Sexualität – Internatsbereich. Seminare für Unterrichtende zum Thema Sexualität und Bewusstseinsarbeit – akademische Verwaltung. Einstellung einer Psychologin an der Schule, die adäquate Begleitung gewährleistet.

Genderseminar in Indonesien, Nordsulawesi

Acht der neun Partnerkirchen sandten Tandems aus Bali, Halmahera, Südsulawesi, Ostsulawesi, die jeweils unterschiedliche Ethnien und multireligiöses Umfeld repräsentierten.

Für die Weiterarbeit wurden Bildungsmaßnahmen für unterschiedliche Zielgruppen vereinbart: Kinderkirch-LehrerInnen, VikarInnen, Kirchenälteste, Familien...

Bedeutung für das EMS insgesamt

Diese und andere Seminare zeigten erstens, wie groß die Offenheit und das Interesse in den Partnerkirchen für ein verändertes Miteinander zwischen Männern und Frauen ist.

Punktuelles Arbeiten im Bildungsbereich benötigt zwingend den politischen Willen für Mainstreaming eines Gesamtwerks, um alle gemeinsamen Programme im Sinne einer Querschnittsstrategie zu verändern und nachhaltig zu erreichen.

Der klassische Weg von Gender Mainstreaming von „Top down“ (Leitungsebene) ist in einem auf Partnerschaftlichkeit ange-

legten komplexen und vielschichtigen Werk unbedingt durch „Bottom up“ Prozesse zu ergänzen.

Gemeinsamer Diskussionsprozess

Der angenommene Entwurf einer Gender Policy wird zur Zeit in allen Partner- und Mitgliedskirchen (unterschiedlich intensiv) diskutiert. Kommentare und Änderungswünsche werden bis zum November 2006 eingearbeitet und dann endgültig verabschiedet werden.

Die Leitlinien machen explizite Aussagen zu Arbeitsfeldern wie Öffentlichkeitsarbeit, Bildungsarbeit, Entscheidungsprozesse, Finanzen, Projekte, Programme, Direktpartnerschaften.

Um eine Umsetzung zu gewährleisten, werden derzeit Instrumente für Monitoring und Controlling entwickelt. In Zeiten knapper personeller und finanzieller Ressourcen müssen kreative Wege gefunden werden, wie kontinuierliche Bewusstseinsarbeit und Gender Mainstreaming als Organisationsentwicklung wirklich verankert werden können. In einem vielfältig kulturellen Geflecht von kirchlichen Beziehungen zeigt sich in der Geschlechterfrage auch die Herausforderung nach einem anderen Umgang von Menschen aus dem Norden und aus dem Süden unsres Globus.

Die Hoffnung für diesen mühsamen Prozess wird genährt durch engagierte Kollegen und Kolleginnen in der Geschäftsstelle und durch die Tatsache, dass Menschen aus den Partnerkirchen dies als Chance für Veränderungen in ihren eigenen Kirchen nutzen wollen.

Informationen

www.ems-online.org.de

Entwurf Gender Policy

„Promoting Gender Justice in the EMS Fellowship“ 2004

II. Mainstreaming Internationality as a Comprehensive Approach (MICA) – Melinda Madew

Das interkulturelle und internationale Profil der Evangelischen Fachhochschule Reutlingen-Ludwigsburg

In den letzten Jahren vollzog sich an der Evangelischen Fachhochschule Reutlingen-Ludwigsburg (im Folgenden: Evangelischen Fachhochschule) im Rahmen curricularer Überlegungen ein umfassender Entwicklungsprozess: In den Ausbildungsgängen für SozialarbeiterInnen, DiakonInnen und ReligionspädagogInnen wurden zunehmend interkulturelle und internationale Themen und Fragestellungen angesprochen.



Dr. Melinda Madew is program manager of the international relations office in the Evangelische Fachhochschule Reutlingen-Ludwigsburg. She teaches gender politics and intercultural theory and practice in different universities in Baden-Wuerttemberg. She has

worked for many years as educator and development worker in Asia and the South Pacific.

Die interkulturelle und internationale Ausrichtung der Evangelischen Fachhochschule wurde zudem im Leitbild verankert und als Profilelement ausdrücklich genannt.

Damit richtete die Fachhochschule ihre Bildungsziele aus an den Erfordernissen einer sozialen Gestaltung der globalisierten Welt. Internationaler Austausch und internationale Partnerschaften unterstützen die Evangelische Fachhochschule in ihrem Bemühen um

„gute“, wissenschaftlich und gesellschaftlich relevante Lehre und Forschung.

Die intensive Zuwendung zu internationalen und interkulturellen Fragen förderte auch eine überraschende Vielfalt an Ressourcen in unserer eher „kleinen“ Fachhochschule (ca. 550 Studierende) zutage.

Das Internationalisierungsprojekt der Fachhochschule war von Anfang an darauf ausgerichtet, die der Internationalisierung und Interkulturalität förderlichen Wertvorstellungen und Einstellungen bei den MitarbeiterInnen in allen Bereichen, Abteilungen, Instituten und Ämtern zu stärken.

Diesen Zielsetzungen fühlen sich inzwischen alle Mitglieder der Evangelischen Fachhochschule verpflichtet, die Studierenden, die Dozierenden, die im Forschungsinstitut der Fachhochschule tätigen ForscherInnen und die MitarbeiterInnen in den Ämtern. Sie tragen alle dazu bei, Studierende zu Professionellen auszubilden, die sich an der Wahrung der Menschenrechte und der sozialen Gerechtigkeit in der ganzen Welt orientieren.

MICA - das Internationalisierungsprogramm der Evangelischen Fachhochschule

Das von der Fachhochschule entwickelte MICA-Programm – „Mainstreaming Internationality as a Comprehensive Approach“ – zielt auf die Implementierung interkultureller und internationaler Aspekte in allen Bereichen der Fachhochschule, also in den Curricula der Ausbildungsgänge, in der Forschung, der Verwaltung, der Personalentwicklung aller Mitglieder der Fachhochschule und beim Austausch von Dozierenden und Studierenden.

Das Internationalisierungsprogramm MICA umfasst die folgenden Prinzipien:

1. Ressourcen-orientierter Ansatz der Internationalisierung

1.1 Studierende

Im Rahmen des MICA-Projekts haben wir ermittelt, dass ca. ein Drittel der Studierenden einen „Migrationshintergrund“ haben; unter den 553 Studierenden im Sommersemester 2006 sind 18 Nationen vertreten. Aus verschiedenen Gründen offenbaren viele Studierende ihren Migrationshintergrund nicht – sie wollen in der Studierendenschaft nicht auffallen.

Die Verantwortlichen des MICA-Projekts bieten daher regelmäßig eine „Internationale Nacht“ an, an der sich auch Dozierende und Mitarbeiterinnen der Verwaltung beteiligen. Die ausländischen Studierenden, Dozierenden und Verwaltungsmitarbeiterinnen stellen als Gastgeberinnen mit Berichten, Musik, Tänzen und anderen künstlerischen Beiträgen die Geschichte und Kultur ihres Herkunftslandes und ihre persönliche Biografie vor und zeigen so, was Gastfreundschaft, Offenheit, Respekt und gegenseitiges Verstehen bedeuten.

Die ausländischen Studierenden unterschiedlicher Nationalitäten zeigen sich und werden in einer Gemeinschaft sichtbar, die sich zu Unterschiedlichkeit(en) und dem Prinzip der „Diversität“ bekennt. Plakative Sätze wie „wir sind alle Ausländer, überall“, „wir sind beides: verschieden und gleich“ oder „Unterschiedlichkeit ist unser Reichtum“ werden verständlich und in ihrem Sinngehalt erlebt.

Dieses Beispiel soll zeigen, wie wir innerhalb der Fachhochschule mit den – oftmals verborgenen – Ressourcen arbeiten, um Interkulturalität und Internationalität lebendig werden zu lassen, in diesem Fall die Ressourcen unter den Studierenden.

1.2 Lehrende und

Verwaltungsmitarbeiterinnen

Die Interkulturalität und Internationalität der Evang. Fachhochschule ist ohne die Unterstützung der Lehrenden und des Verwaltungspersonals aller Bereiche nicht zu erreichen.

Im Rahmen des MICA-Projekts haben wir begonnen, für alle Gruppen in der Fachhochschule Veranstaltungen anzubieten, die das Verständnis für andere Kulturen fördern.

Es gibt inzwischen z.B. Englisch-Kurse, die auf die Bedürfnisse der jeweiligen Gruppe (Studierende, Lehrende, Verwaltungspersonal) zugeschnitten sind.

Der Erwerb interkultureller Kommunikationskompetenzen wird die Lehrenden und Verwaltungsmitarbeiterinnen für die Teilnahme an internationalen Konferenzen und anderen Maßnahmen des Austausches (weiter-)qualifizieren und so die Fachhochschule auf vielen Gebieten um die Sichtweisen und Problemlösungen unserer internationalen Partner bereichern. Zwei Beispiele:

- a. Eine Sachbearbeiterin im Prüfungsamt wird noch im Sommer 2006 unsere Partner-Hochschule in Polen besuchen und das dortige Prüfungssystem kennen lernen. Dies wird die Angleichung der Studienbedingungen für den Austausch der Studierenden fördern.
- b. Eine Mitarbeiterin der Bibliothek wird an unserer Partner-Hochschule in Prag Einblick gewinnen in die Organisation einer international orientierten Bibliothek im Sachgebiet Sozialer Arbeit.

2. Theorie und Praxis im Prozess lebenslangen Lernens

Das Internationalisierungsprogramm der Evang. Fachhochschule ist auch auf externe Entwicklungen in Deutschland, Europa und der zunehmend globalisierten Welt bezogen. Unser Curriculum wurde in allen Studiengängen um interkulturelle Angebote erweitert.

Die im Mai 2006 ausgesprochene Akkreditierung durch den Wissenschaftsrat erlaubt nunmehr die Umstellung der Studienangebote auf Bachelor- und Master-Studiengänge. Ein

Abschluss in Internationaler Sozialarbeit wird ab dem Wintersemester 2006/2007 angeboten.

2.1 Karriere-Beratung und lebenslanges Lernen

Im Rahmen der neuen Studiengänge werden Studierende eingehend dahin gehend beraten, wie sie ihre theoretischen Studien und ihre Praxiszeiten aufeinander abstimmen können. Vor dem Hintergrund der vielfältigen Studien-Möglichkeiten einer internationalisierten Fachhochschule kann ein längerfristiger Studien- und Karriereplan erarbeitet werden.

Hierzu ein Beispiel:

Eine Studentin im ersten Semester äußert den Wunsch, nach ihrem Abschluss in einem europäischen Land außerhalb Deutschlands zu arbeiten. Es wird ihr also geraten, Veranstaltungen zu besuchen, in denen die Praxis Sozialer Arbeit in Europa vergleichend dargestellt wird. Sie wird weiter angehalten, ihre „credits“ für das Praxissemester im europäischen Ausland zu erwerben.

Schließlich werden ihr die Adressen ausländischer Organisationen vermittelt, die deutsche Absolventen für Arbeitgeber der Sozialen Arbeit in Europa suchen. In dieser Weise werden die individuellen Lernziele Studierender mit ihren Karriere-Absichten abgestimmt.

All dies erfordert unterstützende Strukturen innerhalb der Fachhochschule. Studierenden, die Auslandsaufenthalte anstreben, werden - neben den genannten Sprachkursen und Beratungsangeboten - in einem interkulturellen Trainingskurs („What do I pack in My Rucksack“) Basisfähigkeiten für ihr lebenslanges Lernen vermittelt.

2.2 Innovative Lehrmethoden

Internationale und interkulturelle Fähigkeiten erfordern neue Lehrmethoden, wie z.B. die „internationale Klasse“: Eine Gruppe Studierender unserer ausländischen Part-

ner-Hochschulen besucht gemeinsam mit Studierenden der Evang. Fachhochschule ein Seminar über Strukturen Sozialer Arbeit in Europa im Vergleich.

Ein so konzipiertes Seminar begann im Sommersemester 2005 mit TeilnehmerInnen vom Newman College in Birmingham und unseren Studierenden.

Mit der gleichen Zielsetzung haben wir uns beworben um die Teilnahme an der „Virtual Class of the European Association of Social Work Education“, dem Zusammenschluss europäischer Sozialarbeits-Hochschulen.

In diesem Seminar können die Studierenden 15 ECTS-Punkte erwerben – Thema ist wiederum der Vergleich der Systeme Sozialer Arbeit in europäischen Ländern. Die Bewerbung war erfolgreich – das Seminar ist für unsere Studierenden nunmehr ausgeschrieben.

Schließlich werden uns noch im Sommersemester 2006 Studierende aus Rumänien besuchen und verschiedene Einrichtungen Sozialer Arbeit in Baden-Württemberg in einer Studienreise kennen lernen – Gastgeber sind Studierende unserer Fachhochschule.

2.3 Studierenden-Austausch in Theorie- und Praxissemestern

Unsere Fachhochschule ermutigt unsere Studierenden, Theorie- bzw. Praxis-Semester im Ausland zu verbringen. Wir helfen ihnen bei der Bewerbung für Stipendien im Rahmen der EU-Programme ERAMUS und SOKRATES.

Außerdem wurde uns für den Zeitraum von 2006-2008 aus dem Leonardo-Programm ein Kontingent von 250 (!) Stipendien für Praxissemester und Praktika in Einrichtungen des europäischen Auslands genehmigt. MICA, das Internationalisierungsprogramm unserer Fachhochschule hat so zu einer Vielfalt von Studien- und Finanzierungsmöglichkeiten von Auslandsaufenthalten geführt.

Ein Netzwerk von Organisationen zur Vermittlung von Studierenden in Organisationen Sozialer Arbeit in ganz Europa ist im Aufbau. Innerhalb unserer Bemühungen um den Studierendenaustausch werden die Studierenden unserer Fachhochschule auch darauf vorbereitet, als Gastgeber und Tutoren die ausländischen Studierenden, die an unsere Fachhochschule kommen, zu betreuen.

Die Seminare und workshops zur Erweiterung der Fähigkeiten zur interkulturellen Kommunikation dienen somit zur Vorbereitung von Auslandsaufenthalten unserer Studierenden ebenso wie zu deren Qualifizierung als sensible und kompetente Gastgeber für die ausländischen Studierenden auf unserem Campus.

2.4 Das Diplom in Internationaler Sozialer Arbeit

Wie erwähnt beginnt die Evang. Fachhochschule im Wintersemester 2006/07 mit den Bachelor- und Master-Studiengängen. In diesem Rahmen werden wir auch das Diplom in Internationaler Sozialer Arbeit einführen. Es verlangt von den Studierenden einen Auslandsaufenthalt von mindestens einem Jahr innerhalb ihres Studiums.

Die Evang. Fachhochschule setzt ihre Bemühungen fort, die notwendigen Voraussetzungen zur Realisierung dieses Internationalen Studienganges zu schaffen:

- Wir vereinbaren weitere Partnerschaften mit ausländischen Hochschulen, um die Wahlmöglichkeiten der Studierenden zu erhöhen,
- wir erweitern das Netzwerk von Partner-Organisationen, in denen Studierende ihre Praxissemester durchführen können,
- wir weiten die Beratungs- und Trainingsleistungen für Studierende aus, um ihnen eine verlässliche Grundlage für ihre Studien- und Karriereplanung zu bieten und

sie mit interkulturellen Trainingskursen auf die Studien- und Praxissemester im Ausland vorzubereiten.

3. Austausch von Professoren und gemeinsame Lehre mit Professoren von Partner-Hochschulen

Im Rahmen des MICA-Projekts konnten viele Möglichkeiten des Austausches von Professoren mit Partner-Hochschulen vereinbart werden.

Im Fach Theologie haben osteuropäische Universitäten, derzeit Tschechien und Rumänien, Professoren der Evang. Fachhochschule zu Vorlesungen eingeladen.

Ein enger Austausch von Lehrenden besteht seit einiger Zeit mit unserer österreichischen Partner-Hochschule.

Das MICA-Projekt führte im Jahre 2005 die Veranstaltung „University Expertise Exchange“ mit 17 VertreterInnen von 9 europäischen Hochschulen durch.

3 Tage lang wurden gemeinsame Aktivitäten in Lehre, Forschung und - als Besonderheit - das „virtuelle Klassenzimmer“, also eine internetbasierte Veranstaltungsreihe, beraten und erste gemeinsame Projekte beschlossen. Teilgenommen haben Hochschulen aus Finnland, Polen, Rumänien, Tschechien, England, Österreich, Slowakei und Deutschland.

Das MICA-Projekt eröffnet grundsätzlich mehr Möglichkeiten der gemeinsamen Curriculum-Entwicklung in bestimmten Fächern. Professoren unserer Fachhochschule sind nicht nur in englischsprachigen Ländern hierzu und zur Lehre als Gastprofessor/in eingeladen, in einigen Ländern (bisher: Slowakei, Tschechien, Rumänien) werden an den Hochschulen auch bestimmte Fächer in deutscher Sprache gelehrt, was den Kreis interessierter Kollegen an unserer Fachhochschule erweitert.

4. Zusammenarbeit mit sozialen Einrichtungen in der ganzen Welt

Wie oben erwähnt, haben wir von der EU die Zusage erhalten, dass unseren Studierenden – für den Zeitraum von 2006-2008 – 250 Stipendien aus dem LEONARDO-Programm für Praxisaufenthalte und Praxissemester zur Verfügung stehen.

Dies hat die Verantwortlichen des MICA-Projekts zusätzlich motiviert, die Netzwerke mit internationalen Partner-Einrichtungen der Praxis zu erweitern. Über Europa hinaus sind inzwischen Einrichtungen in Afrika, Lateinamerika und Asien angesprochen worden.

Wir vereinbaren derzeit mit den Partner-Einrichtungen Regeln über Inhalte und Ablauf der Praxis-Einsätze unserer Studierenden und ermutigen diese, die Kontakte unseres Netzwerks zu nutzen und sich über unsere interkulturellen Trainings-Angebote auf ihre Auslandsaufenthalte vorzubereiten.

5. Zusammenarbeit mit internationalen Organisationen der Arbeitsvermittlung

Vertreter/innen dieser Organisationen aus England haben inzwischen unsere Fachhochschule besucht und unsere Studierenden der höheren Semester und AbsolventInnen über die Arbeitsmöglichkeiten in England informiert und zur Bewerbung aufgefordert - für uns eine Bestätigung dafür, dass die bei uns erworbenen interkulturellen Kompetenzen den Studierenden erlauben, sich dem Wettbewerb auf dem internationalen Arbeitsmarkt zu stellen.

6. Nachhaltigkeit und Übertragbarkeit der interkulturellen Aktivitäten der Fachhochschule

Die Internationalisierung aller Bereiche der Fachhochschule wurde zunächst durch das MICA-Projekt in Zusammenarbeit mit allen

Studiengängen und Ämtern sowie den studentischen Gremien geplant und verwirklicht.

Die Mitarbeit des gesamten Lehrkörpers, des Verwaltungspersonals und der Studierenden wird sicherstellen, dass auch nach dem formellen Ende dieses zeitlich begrenzten Projekts die Prinzipien der Interkulturalität und Internationalität in der Politik der Hochschulleitung und den Entscheidungen der Gremien des Hauses weiter beachtet werden.

Auch die Gruppe der Studierenden wird sich in internationalen Angelegenheiten in den Gremien weiterhin einbringen; nicht zuletzt durch MICA sind ihre Vertreter zu noch mehr Offenheit und Bewusstheit für kulturelle Unterschiedlichkeit gelangt.

Zur Übertragbarkeit unseres Internationalisierungs-Ansatzes:

MICA-Mitarbeiterinnen stellten den Ansatz vor auf der Fortbildungsveranstaltung für Hochschullehrer in Gelnhausen, sie stehen in ständigem Austausch mit dem Comenius-Institut in Münster mit dem Ziel der Erarbeitung von best-practice-Modellen.

7. Qualitätssicherung

Das MICA-Projekt wird von einem eigens hierfür eingerichteten Gremium, dem „Internationalisierungs-Ausschuss“ begleitet, der einmal im Semester die Arbeit der vergangenen Periode begutachtet.

Die Mitglieder dieses Ausschusses setzen sich zusammen aus VertreterInnen der verschiedenen Studiengänge, Ämter und studentischen Organisationen des Hauses.

Der Ausschuss bewertet die Arbeit der MICA-Mitarbeiterinnen und gibt - aus dem Blickwinkel des jeweiligen Bereichs - Empfehlungen für die Weiterentwicklung der Internationalisierung der Evangelischen Fachhochschule.

III. "Projektstelle entwick- lungspolitische ökumeni- sche Bildung an kirchlichen Ausbildungsgängen" – Dirk Oesselmann

Mit dem Anliegen, kirchliche und soziale Arbeitsfelder im entwicklungspolitischen und ökumenischen Horizont zu qualifizieren, wurde am 1. September 2004 die „Projektstelle entwicklungspolitische ökumenische Bildung in kirchlichen Ausbildungsgängen“ (*peb*) am Comenius Institut mit Unterstützung des Evangelischen Entwicklungsdienstes eingerichtet. Der Auftrag, der sich zunächst an die Evangelischen Fachhochschulen (EFHs) richtet, lautet: Profilierung und konzeptionelle Weiterentwicklung von Ausbildungsgängen im Bereich der Religions- und Gemeindepädagogik, der Diakonie wie auch der Sozialpädagogik bzw. Sozialen Arbeit.

Herausforderungen an die Arbeit

a) In den Arbeitsfeldern, die durch die genannten Ausbildungsgänge und Disziplinen in den Blick kommen, lassen sich angesichts der Auswirkungen einer globalen Welt gestiegene und veränderte Anforderungen, aber auch vielfältige Potentiale entdecken. In der Jugendarbeit z.B. steht der Faszination, die internationale Jugendbegegnungsreisen ausüben, ein oft konstatiertes Konfliktpotenzial in offenen Jugendzentren gegenüber, das sich in der Konfrontation von Gruppen mit unterschiedlichem kulturell-religiösem Hintergrund äußert. Auch in anderen Bereichen beeinträchtigen sowohl strukturelle soziale Probleme und fundamentalistische Tendenzen als auch Erfahrungen von Fremdheit die Arbeit mit Menschen in Gemeinde, Stadtteil

oder sozialer Einrichtung. Es verlangt ein hohes Maß an Einfühlung, Überblick und Offenheit, mit diesen Situationen qualifiziert und adäquat umzugehen.

- b) Es ist nicht nur eine Modeerscheinung, wenn „Globales Lernen / Global Education“ immer wieder als Stichworte in der akademischen Diskussion genannt werden. Vielschichtige Herausforderungen im Berufsalltag überfordern angebotene Erklärungsmuster und institutionelle Lösungsansätze. Fachliche Kompetenz allein reicht nicht aus, die komplexen Zusammenhänge zu erschließen. Der/die Berufsausübende muss flexibel und innovativ auf neuartige, schnell wechselnde und ambivalente Anforderungen reagieren. Erforderlich sind Konsequenzen für Konzeption und Struktur der Berufsausbildung mit dem Ziel, persönlichkeitsbildende Kompetenzen stärker zu fördern.
- c) Ausbildung ist zu oft in Fachzirkeln gefangen. Der Vorteil des Studiums an Fachhochschulen – die Nähe zu den Praxisarbeitsfeldern und damit zu den beruflichen Bewährungssituationen – wird dann zu einer Begrenzung, wenn neben praktisch anwendbarem Fachwissen nicht auch breitere Zusammenhänge und grundlegende Problemstrukturen ausführlich behandelt werden. Perspektivwechsel und fachübergreifende Vermittlung unterschiedlicher Erfahrungen und Sichtweisen sind Möglichkeiten für eine differenzierte Wahrnehmung aktueller gesellschaftlicher Herausforderungen und eine Erweiterung des Bewusstseins für die Notwendigkeit nachhaltiger Veränderungen in langfristigen Prozessen. Die Angliederung von EFHs an ein internationales Netzwerk von Kirchen und sozialen Initiativen ist zudem auch eine Chance für eine internationale Profilierung der Ausbildung.

Die Kontakte mit den einzelnen Fachhochschulen

Eine ausführliche Erhebung der Lehrangebote stellte eine wichtige Grundlage dar für den Aufbau von Beziehungen zu den einzelnen EFHs, allerdings nicht um Defizite aufzuzeigen, sondern um Vorhandenes zu bestärken und mögliche neue Perspektiven zu entwickeln. Zunächst wurde bei Kontaktaufnahmen und Besuchen das Projektanliegen auf vielfältige Weise angesprochen. Die Erörterung von konkreten Perspektiven der Projektarbeit in Gesprächen mit Einzelnen sowie in Fachbereichsräten und Abteilungen des Rektorats bewirkte, dass das Thema stärkere Aufmerksamkeit erhielt und Diskussionen darüber angeregt wurden.

Parallel zu Lehrveranstaltungen wurde exemplarisch ein Modul für Globales Lernen entwickelt, für dessen Ausarbeitung sowohl das Teamteaching mit anderen ProfessorInnen als auch die Beteiligung der Studierenden bei der gleichzeitigen Umsetzung von zentraler Bedeutung waren. Besonders anregend waren die Einbindung einer Lerneinheit an das „Begegnungszentrum ökumenischer Partnerschaften“ beim Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hannover und die Zusammenarbeit mit entwicklungs-politischen Konfirmandenwochenenden im Haus am Weinberg des Evangelischen Lutherischen Missionswerks in Hildesheim.

Im Verlauf dieser Angebote bildeten sich Gruppen von Studierenden mit einem spezifischen Interesse auf entwicklungspolitischem oder ökumenischem Gebiet. Dieses Interesse äußert sich teils in dem Wunsch, eine Hausarbeit zu verfassen, teils in der Anfrage, sich irgendwo engagieren zu können. Mehrere Studierende (2 in Bochum, 2 in Hannover und 2 in Hephata) haben darüber hinaus das Ziel, im Rahmen eines Praktikums, Studien-

aufenthalts oder Anerkennungsjahrs für eine Zeit ins außereuropäische Ausland (in diesen Fällen Brasilien) vermittelt zu werden.

Strategisch ist es wichtig für die Durchführung des Projekts, dass die zentrale Bedeutung der Herausforderungen einer globalisierten Welt für die Ausbildung bei der gegenwärtigen Umformulierung der Studiengänge weitgehend erkannt wird. Bei den von den Fachbereichen bisher vorgelegten Entwürfen werden in vielfältiger Weise sowohl globale Zusammenhänge als auch ethisch-politische Handlungsverantwortung in den Modulen der neuen Bachelorstudiengänge berücksichtigt.

Fachhochschulübergreifende Aktivitäten

Solche ermutigenden Resultate dürfen jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass es einer breiteren Reflexion über die Konzipierung von Ausbildung bedarf. Innerhalb der einzelnen Fachhochschulen kommt es darauf an, angesichts der aktuellen nationalen und internationalen Entwicklungen eine Profilbestimmung vorzunehmen, die sich in der curricularen Ausbildungsstruktur inhaltlich und didaktisch bemerkbar macht. Dieser Prozess soll durch einen bundesweiten Arbeitskreis von EFH-ProfessorInnen angeregt werden, der sich im März auf Initiative von *peb* konstituiert hat. Zielsetzung ist,

- a) globales Lernen in der Fachhochschulausbildung in Hinsicht auf Lernziele, -inhalte und -formen zu verorten,
- b) grundlegende Kompetenzen zu bestimmen und
- c) interdisziplinäres Lernen und Lehren sozial- und religionspädagogischer Fachbereiche zu fördern.

Unterstützt werden die Arbeiten des AKs durch qualifizierte Referenten in spezifischen Fragestellungen wie auch durch ein gemeinsames Informationssystem (Homepage, Seminarraum bei rpi-virtuell).

Ein anderes Anliegen der Projektarbeit ist es, neue Potentiale von Ausbildung durch die Zusammenarbeit mit lokal-regionalen Einrichtungen zu erschließen. In dieser Perspektive wurde in Nordrhein-Westfalen eine Tagung unter dem Titel „Globales Lernen in Praxis und Ausbildung: Ein notwendiger Dialog“ unter Leitung des Comenius Institutes, des Amts für Jugendarbeit, der Jugendbildungsstätte Nordwalde, der Vereinten Evangelischen Mission sowie der EFH Bochum durchgeführt. TeilnehmerInnen aus unterschiedlichen Bereichen und Ebenen konnten zu gemeinsamer Kommunikation über die zentralen Herausforderungen finden, wodurch Ideen für Weiter- und Zusammenarbeit angeregt wurden.

Es hat sich gezeigt, dass Erfahrungen in und mit „anderen“ Lebenskontexten intensive Lernimpulse auslösen. Aus diesem Grund kommt der Möglichkeit eines internationalen Austauschs eine große Bedeutung zu. Innerhalb des begrenzten Rahmens einer fachhochschulischen Ausbildung werden jedoch die finanziellen Mittel sowie der Aufwand für Vor- und Nachbereitung wie auch die konkrete Durchführung zu einem Problem. Diesbezüglich wird über *peb* ein fachhochschulübergreifendes Programm angestrebt mit dem Anspruch, nicht nur Erfahrungen auch außerhalb Europas zu ermöglichen, sondern auch inhaltliche Problemstellungen weiterzuentwickeln. Dazu bilden bereits existierende konkrete Kontakte den Ausgangspunkt. Perspektivisch stehen gemeinsame Publikationen und Projekte im Mittelpunkt,

die wiederum auf die Angebote der teilnehmenden Ausbildungseinrichtungen Rückwirkungen haben.

Diese eher ergebnisorientierten Aktivitäten innerhalb eines zeitlich begrenzten Projektes stehen im Rahmen einer weitergehenden Notwendigkeit, Bildung neu zu entwerfen angesichts der Bedrohungen globaler Entwicklungen. Einen Beitrag dazu soll ein Forschungsprojekt über „Engagement in globaler Verantwortung“ leisten. Biographische Studien wollen globales Lernen in langfristigen Prozessen analysieren, was einen vertiefenden Einblick in zentrale Lernereignisse und ihre Auswirkungen auf die Lebensgestaltung eröffnet (Längsschnittstudie). Weiter soll es in einem Vergleich unterschiedlicher Biographien darum gehen, Weltverantwortung differenziert als lebenslanges Lernen in seinen Ambivalenzen zu beschreiben (Querschnittstudie). Ein erster Aufriss liegt vor und wird zusammen mit KollegInnen diskutiert. Möglichkeiten der Durchführung werden mit der EFH Bochum erörtert.

Fachgespräch in Arbeitsgruppen und Plenum – Selbstkritische Erkenntnisse und Überlegungen

Die vielfältigen Impulse aus den Referaten und der interkulturellen Bildungspraxis regten die Teilnehmenden zu Diskussionen in Arbeitsgruppen an. Zentrale Gedanken können in den folgenden Punkten zusammengefasst werden.

- Pluralität und Differenz stehen immer im Kontext von Machtbeziehungen. Der Umgang damit in den zwischenmenschlichen Beziehungen steht in Zusammenhang mit einer emotionalen Ebene: Verunsicherung und Bedrohung bzw. Streben nach Zugehörigkeit und Anerkennung.
- Machtbeziehungen müssen aber auch vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Kontextes von Ausschluss und Fragmentierung erfasst werden. In diesem Sinne können Prozesse der Subjektwerdung eine Form der Elitebildung bzw. Erhaltung des Status Quo bedeuten.
 - indem sie bestimmte Identitäten und Interessen verfestigen
 - für andere aber zur Bedrohung werden können.
- Individuum und Gesellschaft können nicht getrennt gesehen werden, bilden kein „entweder/oder“, sondern stellen nur unterschiedliche Perspektiven, Blickwinkel und Ansatzpunkte dar.
- Religiöse Botschaften können sich (deshalb) der politischen Ebene nicht entziehen, weil sie im gesellschaftlichen Kontext notwendigerweise eventuellen Machtmissbrauch thematisieren müssen
- Das „Mysterium Gottes“ und damit seine Unverfügbarkeit für den Menschen sind bedeutsam, da sich der Mensch so neuen revidierten Positionen öffnen kann und muss.
- Identität wird oft in Abgrenzung zu anderen gebildet. Wie können andere Konzepte von „Identitätsbildung“ aussehen? Beziehungsorientierte Identität (Kalsky) könnte solch eine Alternative sein. Ein Forschungsprojekt von Kalsky zeigt Menschen, die „multiple religious belonging“ kennen und auf die damit eine mehrfache religiöse Identität zutrifft.
- Der Rückbezug auf Tradition, der Ruf nach Profil kann eine fundamentalistische Tendenz in sich bergen. Dennoch müssen wir aufpassen, uns nicht nur negativ davon abzugrenzen und daran abzuarbeiten, sondern selbst initiativ zu bleiben und eigene Wege aufzuzeigen.

Herausforderungen an uns als globale Akteure

Bereits in einer abschließenden Diskussion wurden die Impulse und Reflexionen in eine handlungsorientierte Perspektive gestellt. Folgende Aspekte wurden geäußert:

- Wir müssen kommunikationsfähig mit anderen gesellschaftlichen Akteuren werden, unsere Ideen in „ihrer Sprache verkaufen“, z.B. als *corporate social responsibility*
- Es bedarf einer strukturierten Begleitung und kritischen Aufarbeitung der vielfältigen Erfahrungen im globalen Kontext, z.B. hinsichtlich internationaler Begegnungen. Eventuelle Einbindung von Rückkehrern des EED/Missionswerkes.
- Es sollte von eher moralisierendem Auftreten Abstand genommen werden, statt dessen „mit Lust an Neuem gebaut“ werden. Über das kirchliche Spektrum hinaus sollten öffentliche Räume besser genutzt und zu zentralen Fragen Stellung bezogen werden. Dabei geht es auch um eine Medienstrategie, bei der unserer Kreativität durch vielfältige Mittel und Medien Ausdruck verliehen werden könnte.
- Im internationalen Gesprächskontext sollte sich „eine deutsche“ Perspektive ebenfalls als lernende Perspektive artikulieren und gleichzeitig sichtbar einbringen. - Melinda Madew ermutigte durch ihr starkes Votum „I don't apologize for who I am“.

Vorschläge für die Weiterarbeit

Konkrete Anknüpfungspunkte ergeben sich auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Bereichen:

- Fortsetzung des begonnenen Gesprächs und Vertiefung der Fragestellungen.
- Zusammenführung verschiedener Perspektiven auf lokaler Ebene durch die Annäherung von Gruppen mit dem Anliegen des Globalen Lernens (feministisch, ökumenisch, entwicklungspolitisch, nachhaltig...).
- Sommerakademie 2008: Vorstellung von „best practice“ unter Einbeziehung internationaler Erfahrungen europäischer Partner.
- Buchprojekt: Biographien bekannter Persönlichkeiten mit globalem Engagement.
- Verbreitung des anliegenden Diskussionspapiers des Arbeitskreises „Interkulturelles Lernen und Feministische Theologie“

Anhang:

MISSION BILDUNG

Interkulturell – ökumenisch – geschlechtergerecht – nachhaltig

Perspektiven interkulturellen Lernens und Feministischer Theologien im Dialog

Unsere Beobachtung

In unserer deutschen Kirchenlandschaft ist oft ein Auseinanderklaffen von missionstheologischer Arbeit einerseits und Bildungsarbeit in den ökumenischen und kirchlichen Einrichtungen andererseits spürbar. Bildungsangebote sind in der Regel auf unseren Kontext begrenzt, der Ost-West-Zusammenhang kommt oft marginal vor, ebenso wie der Nord-Süd-Zusammenhang. Differenzen wie Geschlecht, Hautfarbe, sozialer Status, kulturelle Herkunft, Lebensform werden nicht selbstverständlich mitbedacht. Umgekehrt ist feministisch-theologisches Nachdenken in Deutschland zu wenig im Gespräch mit theologischen Ansätzen des Südens. Es nimmt zu wenig postkoloniale Überlegungen auf und ist noch zu eurozentrisch.

Unsere These

Die Perspektiven aus der entwicklungspolitischen Zusammenarbeit, der Ökumene und der Feministischen Theologie sind in ihren Grundanliegen verbunden: Gerechtigkeit, insbesondere zwischen den Geschlechtern; Nachhaltigkeit im Blick auf Wirtschaft und Ökologie; Befreiung aus gewaltförmigen Verhältnissen; gemeinsame Bildungsformen für eine gerechtere Welt. So kann Bildung in ökumenischer Weite als Profil sichtbar werden.

Unsere Vision ist eine gerechte und friedliche Welt, in der alle Menschen ihre je-

weiligen Geschichte(n), ihre Prägungen, Überzeugungen, religiöse Praktiken und Deutungen hörbar und sichtbar einbringen können und damit traditionsbildend und gesellschaftsverändernd wirken. Sie orientiert sich am biblischen Menschenbild, nach dem jeder Mensch, gleich welcher Herkunft, welcher Hautfarbe, welchen Geschlechts, welcher Geschichte als Nächste und Nächster gilt. Wir vertrauen darauf, dass Gottes Reich jetzt schon mitten unter ist und uns zu gerechtem Tun herausfordert und befähigt.

Unsere Analyse und Herausforderungen zum Handeln

Das Leben von Frauen und Männern in den verschiedenen Kontexten wird heute von „Globalisierung“ geprägt. Was heißt das eigentlich?

Beispielhaft sollen drei unterschiedliche Ebenen benannt werden.

1. Die **Globalisierung**, die im neoliberal ökonomischen Sinn von Regierungen und Wirtschaftsakteuren vorangetrieben wird, zielt vor allem auf Liberalisierung von Handel, Investitionen und Arbeitskräften ab. Internationale Handelsabkommen werden begleitet von Strukturanpassungsprogrammen, die die Reduzierung von Leistungen des öffentlichen Sektors bedeuten. Dadurch wurden Verarmungsprozesse verstärkt und die Zerstörung einheimischer Wirtschaftszweige in Ländern des Südens in Gang gesetzt. Durch die Privatisierungsprozesse wird aber auch in den Ländern des Nordens die Kluft zwischen Arm und Reich immer größer, während sich in den ärmeren Ländern oft eine Wirtschaftselite herausbildet. Es entsteht ein „Norden im Süden“ und ein „Süden im Norden“.

Unsere Herausforderung besteht darin, die Verhältnisse im Süden und im Norden gemeinsam zu reflektieren, gemeinsame und unterschiedliche Erfahrungen zu benennen und globalisierten Formen der Ausbeutung globalisierte Formen des Widerstands entgegenzusetzen.

Die Genderkategorie kann dabei helfen, Themenfelder und Perspektiven, die normalerweise im Globalisierungsdiskurs nicht vorkommen, wahrzunehmen und zu problematisieren.

Im Bereich der **Lohnarbeit** ist festzustellen, dass durch Privatisierungen, Flexibilisierung und Informalisierung immer mehr prekäre Arbeitsplätze entstehen, die nicht mehr existenzsichernd sind. Frauen „eignen“ sich besonders aufgrund der traditionellen Geschlechterrollen und ökonomischer Machtverteilung für die prekären Arbeitsplätze, – allerdings nicht zu ihrem Vorteil. Die Tendenz ist die Entwicklung einer Klasse der „working poor“: Menschen – und vor allem Frauen – die zwei und mehr Jobs haben und auch damit ihre Familie nur knapp ernähren können. Zwar gewinnt ein Teil der Frauen dadurch, dass sie Karriere machen oder zumindest ihre Familie durch ihre Beteiligung an der Erwerbsarbeit besser ernähren können. Jedoch ist der Großteil der Frauen von den Veränderungen durch die Globalisierung in negativer Weise betroffen. Eine unserer Herausforderungen sehen wir daher darin, solche Trends und Erfahrungen gemeinsam zu thematisieren und nach gerechteren Strukturen der Wirtschaft zu suchen.

Der Bereich, der am deutlichsten zu beobachten ist, ist die rasante Entwicklung der **Informationstechnologie**. Raum und Zeit werden massiv komprimiert durch

schnelle Transport- und Informationswege. Dies ist der Punkt, den auch KritikerInnen der ökonomischen Globalisierung für sich nutzen. Unseres Erachtens ersetzen die neuen Medien keinesfalls direkte Begegnungen. Für wirkliche Auseinandersetzungen brauchen wir den Kontakt von Mensch zu Mensch, eine vielfältig und gemeinsam verbrachte Zeit und die Prozesshaftigkeit, die kontinuierliche Kontakte mit sich bringen.

Feministisches globales Lernen heißt für uns, reale Begegnungen zu fördern, die einen Austausch auch auf nonverbaler Ebene möglich machen und das Verstehen wesentlich vertieft.

2. Kirchen und Missionsbewegungen

waren an der historischen Entwicklung der Kolonialisierung in widersprüchlicher Weise beteiligt. Einerseits wirkten sie mit an der Unterwerfung der Völker des ganzen Erdballs und andererseits engagierten sie sich an der Überwindung von Gewaltherrschaft über „eingeborene Gemeinschaften“. Diese Doppeldeutigkeit bleibt ein schweres Erbe. Die ökumenische Bewegung hat zudem seit Entstehen der Vereinten Nationen aktiven Anteil an der Verankerung der Menschenrechte als wichtiger globaler ethischer Orientierung.

Es gilt daher, die Menschenrechte in ihrer aktuellen Differenziertheit bewusst zu bejahen und innerhalb der Kirche deutlich zu machen, dass sie ein Spiegel biblischer, missionstheologischer und anthropologischer Einsichten sind.

In Europa und in vielen Teilen der Welt sind starke **Säkularisierungsprozesse** wirksam geworden. Gleichzeitig lebt – auch in „säkularen Gesellschaften“ – eine ungeheure Vielfalt religiöser

Praktiken und Glaubensauffassungen jenseits traditioneller kirchlicher Strukturen. Diese wirken sich teils verstärkend auf Individualisierungsprozesse, teils abfedernd auf Verelendungsprozesse aus. Fundamentalistische Theologien und Organisationen haben im Christentum (und in anderen Religionen) massiv um sich gegriffen und verfügen über erhebliche wirtschaftliche, ideologische, politische und kommunikative Ressourcen.

Die Herausforderung für interkulturelle Bildungsarbeit ist daher, immer neu nach befreienden und ermächtigenden (religiösen, ethischen und theologischen) Traditionen und Visionen zu suchen; insbesondere nach entsprechenden Lesarten der ganzen Bibel. Es bedarf einer ideologiekritischen Betrachtung religiöser Ausdrucksformen und Inhalte, an der sich unterschiedliche Kulturen beteiligen sollten, da diese faktisch überall ko-existieren.

3. Frauen in Kirchen und Mission sind von Beginn an Trägerinnen ökumenischen, missionarischen und diakonischen Handelns. Frauen sind geradezu die Schrittmacherinnen der ökumenischen Bewegung. Weltweit versuchen engagierte Frauen und Männer, eine Ökumene der Solidarität den zerstörerischen Auswirkungen der Globalisierung entgegenzusetzen. Sie sind jedoch weiterhin qualifizierte Minderheiten. Frauen machen weltweit die Erfahrung, außerhalb des „inner circles“ von Macht, ideologischer Prägekraft und Ressourcenverteilung zu stehen – auch in den Kirchen. Und obwohl Frauen weltweit die Mehrheit in den Kirchen stellen, stellen sie fast nirgends die Mehrheit in Leitung und Verkündigung. Eine Herausforderung bleibt also, die Erfahrungen und Kompetenzen feministischer Theologien als Stärkung von Frauen in allen kirchlichen und ökumenisch-missionarischen Zusammenhängen wirksam werden zu lassen. Umgekehrt muss auch die feministische Theologie und Praxis ständig die Grenzen der eigenen Provinzialität überwinden.

Unsere gemeinsamen Grundanliegen

Feministische Theologie

vertritt die Überwindung von Sexismus, Androzentrismus und patriarchalen Strukturen im Denken und Handeln der Kirchen. Sie ist von Anfang an ökumenisch und interdisziplinär ausgerichtet. Gender stellt bisher (noch) die Leitkategorie innerhalb vielfältiger Differenzen dar.

gemeinsame Referenzpunkte

Globales Lernen

arbeitet an der Überwindung von Rassismus und Kolonialismus im Denken und Handeln in Gesellschaft und Kirche und fördert daher den konziliaren Prozess.

Erfahrungsbezug Alltag

Die alltäglichen Erfahrungen von Frauen und Männern bilden den Ausgangspunkt für theologische Reflexion und Theoriebildung.

Kontextanalyse

Jede theologische Reflexion und Theoriebildung ist kontextuell an bestimmte Zeiten, Orte und gesellschaftliche Bedingungen gebunden.

Partikularität

Alles Wissen ist partikular, universalistische Ansprüche sind tendenziell totalitär. Daher ist gegenüber theologischen Aussagen sowie kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen immer eine Hermeneutik des Verdachts geboten.

Dekonstruktion und Rekonstruktion

Die Entstehung von Wissen und von Gesellschaftsformen geschieht in einem Herrschaftsgefüge, das kritisch analysiert werden muss. Auf der anderen Seite müssen Ressourcen aller Frauen und Männern als gesellschafts-, theorie- und theologiebildend im Sinne einer befreienden und lebensschaffenden Praxis gewonnen werden.

Subjektstatus

Menschen gleich welchen Geschlechts, welchen Alters, welcher Herkunft, welcher Hautfarbe und welchen sozialen Status sind Subjekte des Theologisierens („doing theology“). Zugleich wird ein männlich geprägter Subjektbegriff westlicher Philosophien, orientiert an Autonomie und Herrschaft kritisiert.

Ganzheitlichkeit

Unser Menschsein ereignet sich in der Ganzheit von Körper, Geist und Seele. Die Wahrnehmung mit allen Sinnen verbindet sich mit der Fähigkeit zur kritischen Reflexion.

Differenzen

Die vielfältigen Differenzen zwischen Menschen lassen sich festmachen an Geschlecht, Klasse, Rasse, Kultur, Alter, Lebensform, sind aber als soziale Konstruktionen selbst auch einem ständigen Wandel unterzogen. In unterschiedlichen Kontexten sind unterschiedliche Wechselwirkungen dieser Differenzen zu beobachten, so dass sich immer wieder andere Leitkategorien herausbilden.

Bezogenheit und Interdependenz

Menschen sind in all ihrer Unterschiedlichkeit grundsätzlich aufeinander angewiesen und voneinander abhängig. Entgegen einer einseitigen Betonung von Autonomie stellt gerade die Bezogenheit einen Wert an sich und eine Kraftquelle dar. Sie fordert zu hoher ethischer Verantwortlichkeit heraus.

Fremdheit

Fremdheit ist eine unhintergehbare Voraussetzung zur Bildung eigener Identitäten. Entgegen voreiliger Vereinnahmungen sollte Fremdheit als nie ganz überwindbar und gerade deshalb fruchtbringend begrüßt werden.

Parteilichkeit

Parteilichkeit ist immer dann geboten, wenn Differenzen zwischen Menschen herrschaftsbildend werden. Anstatt aber z.B. eine Option für die Armen oder für die Frauen auszusprechen, sollen marginalisierte Personengruppen selbst zu Wort kommen und Gehör finden: Option der Armen, Option der Frauen etc.

Inter- bzw. transkulturelles Denken und Handeln

Vermeintliche Einheiten wie Religionen, Rassen, Geschlechter, Kulturen, Ethnien, Nationen, Klassen sind als solche Konstruktionen und einem ständigen Wandel unterzogen. Daher gilt es heute, Vielfalt und wechselnde Differenzen als sinn- und theoriebildend zur Geltung kommen zu lassen.

Solidarität

Eine politische Haltung, die gerade bei bestehenden Differenzen und Fremdheit nach Formen gemeinsamen Handelns und einer gleichberechtigten Koexistenz aller Menschen strebt.

Befreiung

Befreiung als selbsttätiges politisches Handeln strebt aus diskriminierenden und unwürdigen Verhältnissen hin zu mehr Handlungsspielraum; sie zielt auf die Schaffung von Leben spendenden gesellschaftlichen Verhältnissen.

Bibel

Grundlage für befreiendes Handeln bilden die Heiligen Schriften mit ihren Verheißungen für Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen. Sie müssen gegen sich selbst mit diesem Kriterium immer wieder kritisch gelesen werden.

Unser Plädoyer / Unsere Forderungen

- **Erweiterte DIALOGE:**
Das Verbinden von feministisch-theologischen mit ökumenisch-entwicklungspolitischen Diskursen.
- **Vertiefte LERNPROZESSE:**
Globales Lernen so ermöglichen, dass die vielfältigen Erfahrungen in bestehende kirchliche Arbeits- und Bildungszusammenhänge eingebracht werden.
- **Neue KOOPERATIONEN:**
Verbindungen schaffen zwischen Werken der Ökumene-, Entwicklungs- und Missionsarbeit und Bildungseinrichtungen und deren jeweiligen MultiplikatorInnen.

Wir sind ein Arbeitskreis der Initiative ÖKUFEM.

ÖKUFEM ist ein Zusammenschluss von Frauen aus den Bereichen Mission, Ökumene, Entwicklungspolitik und kirchlicher Bildungsarbeit. Der Arbeitskreis strebt an

- eine Verbindung von ökumenischen und feministischen Visionen,
- die Entwicklung von Schlüsselkompetenzen für globales Lernen,
- die Arbeit mit partizipativ-emanzipatorischen Methoden.

Für den Arbeitskreis:

Ulrike Hansen, Bayrisches Missionswerk, Neudettelsau

Britta Hemshorn de Sánchez, Pädagogisch-theologisches Institut, Hamburg

Dr. Gisela Matthiae, Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, Gelnhausen

Gabriele Mayer PhD., Evangelisches Missionswerk Südwestdeutschland, Stuttgart

Dr. Sabine Plonz, Evangelisches Missionswerk Deutschland, Hamburg

Katja Strobel, Institut für Politik und Theologie, Münster