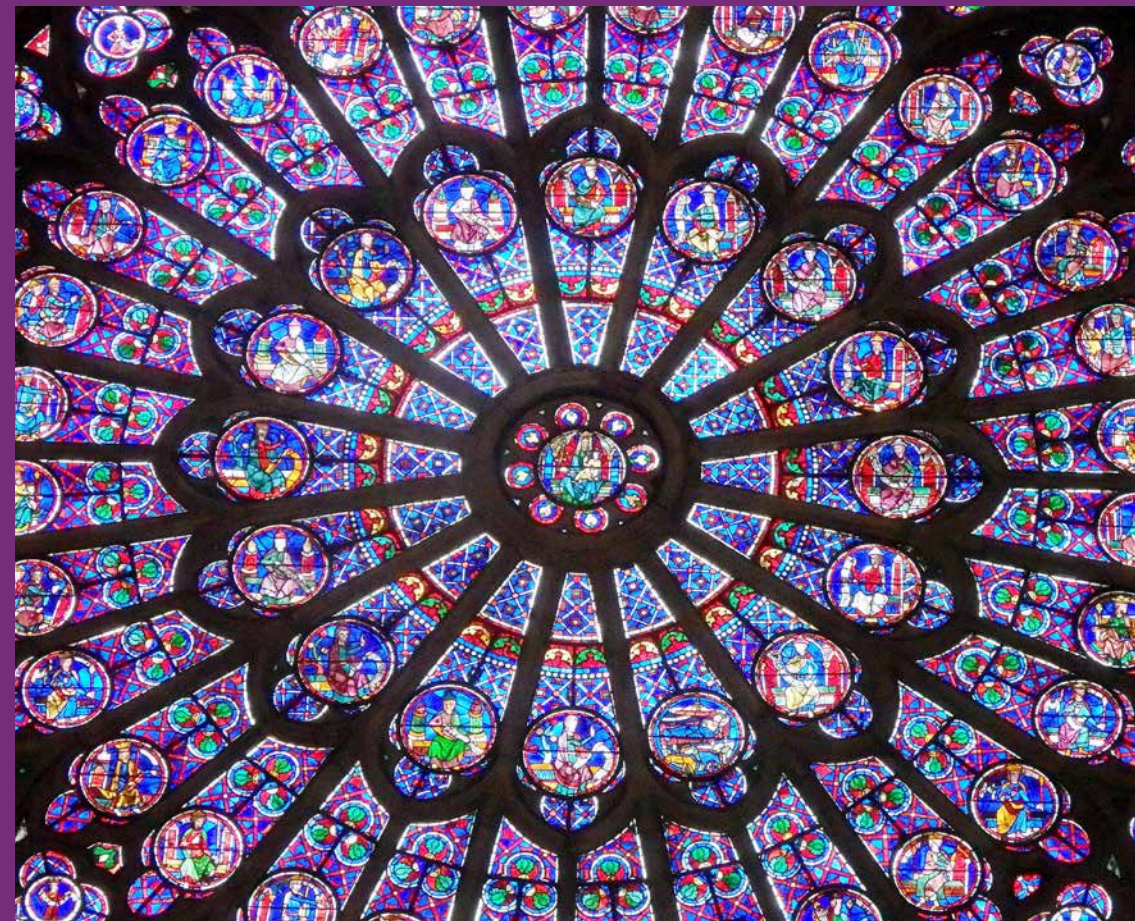


WELTKIRCHE IM AKADEMISCHEN RAUM

DAS WIRKEN HERMANN WEBERS
IM KAAD ANHAND EINER
TEXTAUSWAHL AUS DREI JAHRZEHNTE

*„Wir alle erfahren uns, wie ein altes deutsches
Kirchenlied singt, als „Gäste auf Erden“,
und eine spirituelle Verwurzelung und
Beheimatung ist in dieser religiösen Dimension
paradoxerweise nur im „Wandern“, im Weg
mit und zu dem Anderen möglich.“*

Hermann Weber



VORWORT

Mit der vorliegenden Textsammlung möchte der KAAD – das katholische Stipendienwerk für Studierende und Wissenschaftler aus dem Globalen Süden – seinen langjährigen Generalsekretär Dr. Hermann Weber ehren und die Befassung mit den zentralen Themen seiner Arbeit abbilden. Allein ein Blick auf die Gliederung des Buches spiegelt eindrücklich die breite Palette der Fragen und Probleme wider, über die er im Laufe seiner Amtszeit reflektiert und geschrieben hat und die er nicht zuletzt in seiner praktischen Arbeit umgesetzt hat. Die Kombination seiner intellektuellen Kraft, seiner Texte und seiner praktischen Arbeit haben dem KAAD über Jahrzehnte hinweg auch außerhalb der katholischen Kirche viel Anerkennung und Unterstützung eingebracht.

Es war das Glück dieses Stipendienwerks, dass Hermann Weber über ein engeres Verständnis seines Amtes stets hinausgegangen ist: Neben der Geschäftsführung des KAAD hat er als zentrale Aufgabe das gesehen, was die Satzung des KAAD als Ziel der Völkerverständigung festhält und was auch mit dem Wort „Kulturmittler“ beschrieben werden kann. Als Mittler zwischen den Kulturen und Weltregionen, stets im akademischen und weltkirchlichen Kontext, war er tätig.

Der Titel dieser Publikation „Weltkirche im akademischen Raum“ bündelt daher ein Hauptanliegen Hermann Webers: den akademischen Raum nicht allein einer säkularen Wissenschaftswelt zu überlassen, sondern darauf zu insistieren, dass wissenschaftliche Arbeit, die verbunden mit dem eigenen Glauben und aus weltkirchlicher Perspektive entsteht, wichtige Beiträge liefern kann auf dem Weg, den Papst Franziskus heute „ganzheitliche Entwicklung“ nennt.

In diesem Sinne hat Hermann Weber den KAAD auch für zukünftige Herausforderungen gerüstet und uns, die wir die Zukunft dieses katholischen Stipendienwerks gestalten, wichtige Leitfäden an die Hand gegeben. Künftige Herausforderungen lassen sich auch in zahlreichen der hier abgedruckten Texte finden.



P. Dr. Hans Langendörfer SJ

WELTKIRCHE IM AKADEMISCHEN RAUM –
DAS WIRKEN HERMANN WEBERS IM KAAD ANHAND EINER
TEXTAUSWAHL AUS DREI JAHRZEHNTE

Inhaltsverzeichnis

Einleitung Weltkirchliche Netzwerkbildung im akademischen Raum und interkultureller Dialog <i>Margit Eckholt</i>	07
I DER KAAD IN SECHS JAHRZEHNTE. REFLEXION UND AUSBLICK	15
Der Katholische Akademische Ausländer-Dienst (KAAD) und das weltkirchliche Engagement der deutschen Katholiken. Eine historische Reflexion (2008)	17
Challenges beyond KAAD's Sixth Decade. Empfehlungen der Jubiläums-Auslandsakademie 2018 (2018).....	30
II GEDANKEN ZU EINER KIRCHLICHEN STIPENDIEN- UND ENTWICKLUNGSPOLITIK.....	35
Globalisierte Fachkraft und Diaspora – Ein neues Paradigma für kirchliche Stipendien- und Entwicklungspolitik? (2002)	37
Kirchliche Eliteförderung im Kontext der europäischen Bildungs- und Forschungspolitik (2004).....	44
Dienst am geistigen Gemeinwohl. Katholische Intellektuelle im globalen 21. Jahrhundert (2013)	51
III INTERNATIONALE MOBILITÄT IN STUDIUM UND WISSENSCHAFT.....	59
Tendencias de globalización y la búsqueda de un Nuevo Orden mundial (2000)	61
Internationalisierung von Hochschulen und Hochschulpastoral. Der Beitrag des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD) in weltkirchlicher Perspektive (2002).....	73
Europäischer Hochschulraum und die Kirche (2006)	87

Internationale Hochschulpastoral. Zu einem Projekt des Päpstlichen Migrantenrates (2015)	99
Catholic Church Pastoral For International Students in Germany. Internationalisation of the German Higher Education (2020).....	107
IV UNTERWEGS IN DER WELTKIRCHE	117
Afrika den Geschmack der Freiheit wiedergeben. Ein Kapitel afrikanischer Theologie in Leben und Werk Kossi J. Tossous (1997)	119
Brain Drain and Diaspora Networks: Limits and Chances For the Arab World (2006)	128
China in Übersee: Emigration – Diaspora – Reintegration am Beispiel der Hochqualifizierten (2007)	150
Inclusão social e cultural como projeto para a nação brasileira no contexto da globalização (2009)	161
Wissenschaftsmarkt und Wissenschaftskultur: Der Mehrwert des internationalen Austauschs am Beispiel von Vietnam und Deutschland (2010)	170
Change Agents for Civil Society and Church in Myanmar. The Role of KAAD-Alumni (2012)	181
La memoria colectiva en procesos de justicia transicional y reconciliación (2018)	195
Education for Change in a Global Perspective (2019)	206
Aufhebung des Fremden. Differenzerfahrung inmitten der Globalisierung (2021).....	219
V CONDITIO HUMANA - BEISPIELE AUS DER VIELFALT DER JAHRESAKADEMIEN	231
Das Glück der Mehrsprachigkeit (1995).....	233
Wunschbilder des besseren Lebens. Mythen und Utopien als Auslöser von Migrationen (1997).....	239

WELTKIRCHLICHE NETZWERKBILDUNG IM AKADEMISCHEN RAUM UND INTERKULTURELLER DIALOG

EINLEITUNG

Zum 60. Geburtstag von Hermann Weber haben die Referatsleiter des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD) mit der Festschrift „Bildung und Wissenschaft im Horizont von Interkulturalität“ für seine knapp 30jährige Tätigkeit als Generalsekretär gedankt, eine Zeit, in der er darum bemüht war, das „Selbstverständnis des KAAD als katholische Stipendienorganisation für begabte Studierende und Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus den Ländern des Südens und Osteuropas einer sich wandelnden Welt anzupassen und ihre katholische Verwurzelung in der Welt der Wissenschaft herauszustellen“¹.

Er habe dazu beigetragen, dass die Arbeit des KAAD getragen ist „von gelebtem Glauben, dem Streben nach aufrechtem interreligiösem Dialog, der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen von Interkulturalität und dem Vertrauen auf die Solidarität der Menschen untereinander“². Mit dem Ausscheiden von Hermann Weber aus dem aktiven Dienst legen die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen des KAAD nun eine Auswahl aus den verschiedenen Aufsätzen von Hermann Weber vor, die in den letzten Jahrzehnten im Zusammenhang seiner Arbeit für den KAAD entstanden sind. Die Beiträge gehen ein auf die Geschichte und Leitperspektiven des KAAD im Kontext der Weltkirche- und Stipendienarbeit der Deutschen Bischofskonferenz und der Vernetzung dieser Arbeit auf europäischer Ebene, gerade im Zusammenhang des im Zuge des Bologna-Prozesses zusammenwachsenden Hochschulraumes, der Veränderung internationaler Mobilität in einer globalisierten Welt und im Kontext der Wissenschaft. Sie stellen die Bedeutung heraus, die in diesem Zusammenhang einem kirchlichen Sti-

1 Heinrich Geiger u. a. (Hg.), *Bildung und Wissenschaft im Horizont von Interkulturalität*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hermann Weber, Ostfildern 2019, S. 21-42.

2 ebd.

pendienwerk wie dem KAAD zukommt, das den kulturellen und religiösen Traditionen in den verschiedenen Herkunftsländern der Stipendiaten und Stipendiatinnen in Afrika, Asien, Lateinamerika, dem Nahen Osten und Osteuropa mit großer Wertschätzung begegnet und das eine „prophetische“ Stimme ist in einer von ökonomischen Kriterien bestimmten Bildungslandschaft, eine Verantwortungselite auszubilden, die Stärkung im Blick auf ihre eigene Identität erfährt und für den deutschen universitären Kontext die Notwendigkeit weitergehender entwicklungspolitischer Verantwortung und Solidarität in Erinnerung ruft. So tritt in den verschiedenen Beiträgen ein Gesamtbild der Arbeit des KAAD im Dienst von Wissenschaft und Bildung vor Augen: auf der einen Seite wird seine Bedeutung im Kontext der Veränderungen im Hochschulsystem in Deutschland und Europa herausgearbeitet, auf der anderen Seite seine Bedeutung für den kirchlichen Auftrag einer „Evangelisierung der Kultur“. In der Arbeit des KAAD ist in den letzten Jahrzehnten, vor allem seit seiner Umstrukturierung in den 1980er Jahren, wie in einem kunstfertigen, feingliedrigen und doch höchst stabilen Mobile, etwas zusammenge-wachsen, den weltkirchlichen und interkulturellen Dynamiken der Kirche des 2. Vatikanischen Konzils entsprechend, und auch zusammengehalten worden, was ein sicher noch weiter zu entdeckender Schatz für die deutsche Ortskirche ist – und dies gerade in Zeiten ihres synodalen Wegs, der einmal mehr den Finger in die Wunde des Bruchs zwischen Leben und Glauben, zwischen Evangelium und Kultur legt, ein Bruch, der sicher nicht in einer binnenkirchlichen „Nabelschau“ geheilt werden kann, sondern für den der befreiende Blick in den Weltkontext und die vielschichtigen, komplexen, auch fragilen Inkulturationsprozesse christlichen Glaubens in den Ländern Lateinamerikas, Afrikas und Asiens Not tut. In der Arbeit des KAAD sind die Fenster auf die Entwicklungen in der Weltkirche und der globalisierten Welt weit geöffnet, und der Herzschlag der weltkirchlichen und interkulturellen Dynamiken, der in der Begleitung der Stipendiaten und Stipendiatinnen, der Partnergremien und Ehemaligenvereinigungen in Afrika, Asien, Lateinamerika, dem Nahen Osten und Osteuropa zu Gehör kommt, kann auch die deutsche Ortskirche und den universitären akademischen Kontext beleben.

Ein solches Mobile in Bewegung zu halten, ist nicht selbstverständlich, sondern es ist eine große Kunst und bedarf der Weitsicht, der intellektuellen Schärfe und einer tiefen Glaubenskraft. Gerade hier liegt die sicher auch über die aktive Zeit seiner Tätigkeit als Generalsekretär des KAAD hinausgehende Bedeutung der verschiedenen Beiträge von Hermann Weber, die in diesem Band gesammelt sind. Sicher in der Zusammenarbeit mit den Referatsleitungen und den verschiedenen Präsidenten, die er in den Jahren seiner Tätigkeit für den KAAD begleitet hat, hat Hermann Weber den Dienst des KAAD als „Clearing-Stelle“ der DBK für ausländische Studierende und

Wissenschaftler weiterentwickelt, aus seinem Gründungsauftrag heraus als 1958 aus einer Initiative des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) entstandenes Stipendienwerk, das auf dem Hintergrund der Erfahrungen des 2. Weltkriegs gewachsen ist und sich in Aufmerksamkeit auf die „Zeichen der Zeit“ und Herausforderungen einer globalen Weltgesellschaft, die immer mehr von Migration und internationaler Mobilität geprägt ist, der Friedens- und Entwicklungsarbeit der deutschen Kirche einen besonderen Akzent gegeben hat. Dieses dynamische Wachsen einer Institution in Kontinuität zu ihrem Gründungsauftrag ist durch die kontinuierliche – auch wissenschaftliche – Reflexion von Hermann Weber auf den Auftrag des KAAD möglich gewesen, in seiner breiten Vernetzung im KAAD und mit seinen kirchlichen und gesellschaftlichen Partnern, im Hören auf die vielen Stimmen der verschiedenen Akteure dieses Mobile: der Kirche und ihrem Auftrag von Entwicklung und Frieden in einer globalen Weltgesellschaft, der staatlichen auswärtigen Politik und internationaler Zusammenarbeit im akademischen Kontext, den politischen und kulturellen Entwicklungen in den verschiedenen Herkunftsländern der Stipendiaten und Stipendiatinnen und vor allem im Hören auf junge Menschen in der Vielfalt ihrer Sprachen, ihrer kulturellen und religiösen Traditionen.

Gerade in dieser steten Reflexion auf die Aufgaben des KAAD, aber auch auf seine eigene Tätigkeit und darin eingewoben die lebendige Fortschreibung der wissenschaftlichen Grundlagen, die er in seinen Studien der Theologie, Philosophie und Germanistik an den Universitäten Münster und Tübingen gelegt hat, erweist Hermann Weber sich als Typus des katholischen Intellektuellen, wie er ihn in einer in dieses Buch aufgenommenen Reflexion auf den Sammelband „Eigensinn und Bindung. Katholische Intellektuelle im 20. Jahrhundert“³ gezeichnet hat. Katholische Intellektualität ist – hier bezieht er sich auf Überlegungen des Soziologen Franz-Xaver Kaufmann – „als erworbener Habitus zu charakterisieren, welcher einerseits von katholischen Traditionen des Glaubens, Wissens, Handelns und Streitens geprägt ist, andererseits über wissenschaftliche oder künstlerische Kompetenzen verfügt, um beides aufeinander zu beziehen und in Hinblick auf konkrete Probleme zu aktualisieren.“⁴ In seiner Tätigkeit in einem international ausgerichteten Stipendienwerk schreibt Hermann Weber dabei selbst diesen Typus, der sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausgestaltet hat und auf die deutsche bzw. europäische intellektuelle Tradition fokussiert ist, für eine

3 Hans-Rüdiger Schwab, Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts, Kevelaer 2009.

4 Franz-Xaver Kaufmann, Den Schutt der Geistfeindschaft wegräumen. Brachliegende Felder katholischer Intellektualität, in: FUGE, Journal für Religion & Moderne Bd. 2, Paderborn 2008, S. 7-24, hier: S. 21.

sich im dynamischen interkulturellen und interreligiösen Austausch vollziehende Weltgesellschaft fort. Das ist nicht ein „Weltbürger“, sondern ein europäischer Intellektueller, verankert in der deutschen Tradition, aber dessen Kompass auf die verschiedenen Weltregionen ausgerichtet ist über den steten Kontakt mit Menschen aus anderen Kulturen, durch eigene Reisen, durch die Auseinandersetzung mit Literatur, Musik und Kunst der vielen Weltregionen, die er über seine Tätigkeit für den KAAD entdecken konnte. Er denkt in genau diesem Sinn, wie er in einem seiner Aufsätze schreibt, „das Katholische von vornherein im Plural“, was aber nicht eine Zerstreuung bedeutet, sondern dieses Katholische wird immer auch auf ein „Zentrum“ hingeführt, ohne das Katholische dabei zu verengen. Für Hermann Weber stellt dieses „Zentrum“ die Stadt Rom dar mit ihrer die verschiedenen europäischen Geschichtsepochen verbindenden Gestalt, und zu der er jedes Jahr am Ende des „ferragosto“, wenn die römischen Straßen noch leer waren und lebendige Entdeckungsreisen möglich machten, mit einer Gruppe von Stipendiaten und Stipendiatinnen zu einer „Wallfahrt“ aufgebrochen ist.

So war es sicher ein besonderer Moment in seinem Leben, Papst Benedikt in Rom Publikationen aus dem Jahr des 50jährigen Jubiläums des KAAD überreichen zu können. Als nach diesem „eher ‚introvertierten‘ Intellektuellen auf dem Papstthron“ mit Franziskus ein Papst „ ‚vom Ende der Welt‘ her offenbar zu einer vertieften ‚Internationalisierung‘ aus dem Geist des letzten Konzils ansetzt[e]“, sah Weber dies als ein „für die geistige Freiheit, die intellektuelles Leben in ihr und von ihr ausstrahlend braucht, hoffentlich [...] positives Vorzeichen“⁵.

Papst Franziskus hat seit Beginn seines Pontifikats die weltkirchlichen Aufbrüche des 2. Vatikanischen Konzils gestärkt; in seinem ersten Apostolischen Schreiben „Evangelii Gaudium“ (2013) knüpft er an den bedeutenden Text von Paul VI. „Evangelii Nuntiandi“ (1975) an, in dem dieser auf der einen Seite auf den Bruch zwischen Evangelium und Kultur in der Moderne hinweist, ein Graben, der sich in den westlichen Ländern immer mehr vertieft hat, auf der anderen Seite weitergehende Inkulturationsprozesse christlichen Glaubens in der Vielfalt der Kulturen und die ortskirchlichen Entwicklungen und kontextuellen Theologien und Philosophien, wie sie sich in den Ländern des Südens ausgebildet haben, gestärkt hat – ein Unterfangen, in das sich in besonderer Weise die Arbeit des KAAD eingeschrieben hat.

5 Vgl. in diesem Buch: Dienst am geistigen Gemeinwohl: Katholische Intellektuelle im globalen 21. Jahrhundert, S. 51-57.

Intellektuelle und spirituelle Begleitung einer Verantwortungselite

Diese kontinuierliche Reflexion auf die Arbeit des KAAD ist ein zentraler Dienst für die Deutsche Bischofskonferenz, gerade auch im Blick auf die Zukunft der Stipendienarbeit der deutschen Ortskirche im weltkirchlichen Kontext, aber auch in vielen weiteren Bereichen der Weltkirche-Arbeit kann die Kirche auf ein Netzwerk von Ehemaligen zurückgreifen, die mittlerweile in über 30 Ehemaligenvereinigungen bzw. Alumni-Clubs zusammenarbeiten. Im Zuge neuer Akzente staatlicher Entwicklungszusammenarbeit, in der auf dem Hintergrund von Globalisierung, Migration und einer neuen internationalen Mobilität neue Akzente gesetzt werden, um eine intellektuelle Elite aus anderen Weltkontexten für den deutschen Arbeitsmarkt zu gewinnen – Hermann Weber setzt sich in mehreren Beiträgen des Buches mit diesen Entwicklungen und dem „brain drain“ und „brain gain“ im Zusammenhang internationaler Mobilität auseinander – setzt der KAAD auf die Stärkung der Regionen, auf die Rückkehr der Stipendiaten und Stipendiatinnen in ihre Heimat und einen Ausbau der Sur-place-Förderung in den einzelnen Regionen, gerade im afrikanischen Kontext, aber auch im Nahen Osten, in dem in Zusammenarbeit mit staatlichen Programmen in den Libanon geflüchtete Studierende unterstützt werden, ebenso werden besonders von Armut und Gewalt gezeichnete lateinamerikanische Regionen wie Peru und Zentralamerika, hier vor allem Guatemala, über solche Sur-place-Programme gefördert.

In mehreren seiner Beiträge hat Hermann Weber sich mit diesen Herausforderungen der Internationalisierung an Hochschulen auseinandergesetzt und macht deutlich, wie der KAAD immer auf eine „reintegrationsorientierte Förderung“ und die Ausbildung einer „Verantwortungselite“ gesetzt hat und setzt und seine Programme in enger Abstimmung mit den kirchlichen und universitären Partnern in den Heimatländern der Stipendiaten und Stipendiatinnen gestaltet.⁶ Dabei arbeitet er immer wieder das Potential des KAAD für eine weltkirchliche Netzwerkbildung im akademischen Raum heraus, in enger Zusammenarbeit mit den Hochschulgemeinden und den im Auswahlgremium des KAAD tätigen deutschen Hochschullehrern und -lehrerinnen. Die verschiedenen Partner bilden ein kritisches Korrektiv zu einer einlinigen „Anwerbung“ internationaler Fachkräfte, sie machen auf die Probleme der Weltgesellschaft aufmerksam, auf die Bedeutung, die im deutschen universitären Kontext einer interkulturellen Wertebildung, internationaler Verantwortung und Solidarität mit den Herkunftsländern der ausländischen Studierenden und Doktoranden und Doktorandinnen zukommt. Zwei Drittel

6 Vgl. in diesem Buch: Globalisierte Fachkraft und Diaspora – Ein neues Paradigma für kirchliche Stipendien- und Entwicklungspolitik, S. 37-43.

der Bildungsmigrationsströme in Deutschland sind eine Bewegung aus ärmeren in hochindustrialisierte Länder, das geht auch aus der Studie hervor, die 2020 von Uwe Hunger und Sascha Kranich über die Arbeit des KAAD vorgelegt worden ist.⁷ In einem der in diesen Band aufgenommenen Beiträge arbeitet Hermann Weber heraus, „wie also über Eliten Partizipation und Inklusion erreicht werden kann, letztlich eine integriertere Form der Gesellschaft auf nationaler und globaler Ebene entstehen kann. Dabei ist aus kirchlicher Sicht klar, daß es bei dieser Förderung oder Kooperation nicht um Machteliten, die weitgehend vom Erhalt von Macht und Besitz geprägt sind, bzw. bloße Funktionselementen gehen kann, sondern um Personen, die als Teil einer Bildungs-, Werte- und Dienstelite verstanden werden müssen. Der Dienstcharakter dieser Eliten für das ‚bonum commune‘ der lokalen und regionalen, letztlich der globalen Gemeinschaft, auch auf kirchlicher Ebene, steht im Vordergrund der Bildungsarbeit und Förderung.“⁸ Genau dies macht auch die Relevanz der Arbeit des KAAD für die Kirche deutlich, Hochschulen bilden in diesem Sinn einen „zentralen und heute besonders relevanten Handlungsraum für die Kirchen“⁹, was auch zu einer europaweiten Vernetzung der kirchlichen Stipendienwerke und Hochschulgemeinden geführt hat, um die internationale Arbeit der katholischen Kirche im europäischen Hochschulraum zu koordinieren, ist SECIS (Service of the European Churches for International Students) gegründet worden, ein Netzwerk, in dem Hermann Weber seit 1999 als Vize-Präsident Verantwortung übernommen hatte und auf dessen Arbeit er in einem seiner Beiträge reflektiert. Die Arbeit des KAAD hat sich in den drei Jahrzehnten, in denen Hermann Weber als Generalsekretär tätig war, in einer lebendigen Weise weiterentwickeln können. Tradition und Innovation haben sich verbunden in der Aufmerksamkeit auf die „Zeichen der Zeit“ und vor allem in der Verantwortung für jede/n einzelne/n der Stipendiaten und Stipendiatinnen. Über diese intensive Begleitung und die Achtung des/r je einzelnen ist aus dem „Ausländer-Dienst“ der 1950er Jahre ein international und interkulturell arbeitendes Netzwerk geworden, in dem neben den regionalen Partnergremien über 30 lebendige Alumni-Vereine tätig sind, die auch – je nach wirtschaftlicher Entwicklung ihrer Region – Verantwortung für benachteiligte Regionen übernehmen. Zu dieser Bindung an den KAAD hat das breit gefächerte Bildungsprogramm beigetragen, in dem sich in einer Vielfalt von Facetten wissenschaftliche Impulse mit Einblicken in die Kultur und

7 Sascha Kranich / Uwe Hunger, Studierendenmigration und Entwicklung. Eine Fallstudie am Beispiel des KAAD [Student Migration and Development. A Case Study of the KAAD], Wiesbaden 2020.

8 Vgl. in diesem Buch: Internationalisierung von Hochschulen und Hochschulpastoral, S. 73-86.

9 Hermann Weber zitiert: Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg (Hg.), Hochschulpastoral in der Erzdiözese Freiburg, Freiburg i.Br. 1998, S. 8.

spirituellen Momenten verbinden. Diese ganzheitliche Bildungsarbeit ermöglicht es den Stipendiaten und Stipendiatinnen, wie Hermann Weber in einem der Beiträge des Buches deutlich macht, sich mit den Erfahrungen der „Fremde“ auseinanderzusetzen, sich selbst der interkulturellen Dynamiken bewusst zu werden, die Studium oder Forschung in Deutschland bedeuten und was es heißt, vom „anderen Ufer“¹⁰ auf das Eigene zu schauen und in einer vertieften und veränderten Weise dann in der Heimat den eigenen wissenschaftlichen bzw. beruflichen Weg fortzusetzen, in Verantwortung für die eigene Gesellschaft und Kirche. Umgekehrt verändert diese Arbeit aber auch die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen des KAAD, sie brechen selbst auch an „andere Ufer“ auf, im Zusammenhang mit Auslandsakademien oder Besuchen bei Partnergremien in Afrika, Asien, Lateinamerika, dem Nahen Osten und Osteuropa, und so hat sich auch Hermann Weber, wie in einzelnen Beiträgen dieses Buches deutlich wird, fundiert mit Geschichte, Politik und Religion in den verschiedenen Regionen auseinandergesetzt. In den aktuellen – oft aufgewühlten – Debatten um den (Post-)Kolonialismus täte es sicher gut, an die theologischen und philosophischen Arbeiten zu erinnern, wie sie der während eines Heimaturlaubs in Togo bei einem Unfall plötzlich verstorbene Afrika-Referatsleiter des KAAD, Kossi J. Tossous (1948-1994), vorgelegt hat und den Hermann Weber in einem in diesem Band veröffentlichten Beitrag gewürdigt hat.

In genau diesem Sinn ist die Bildungsarbeit des KAAD ganzheitlich, sie verbindet Wissenschaft, Gesellschaft und Politik, Kultur und Spiritualität, sie macht in Zeiten wachsender Mobilitäten auf die oft von außen erzwungenen (Migrations-)Bewegungen aufmerksam, trägt aber dazu bei, dass diese „von innen her“ im Glauben ergriffen werden können. Das macht gerade auch das „Katholische“ der Stipendienarbeit des KAAD aus, eine „Sammlung“, die nicht Enge bedeutet, sondern Freilassung von Vielfalt, wie sie das Pfingstereignis darstellt, eine Sammlung, die bei den Jahresakademien des KAAD, aber auch anderen Bildungsveranstaltungen in der Feier der Eucharistie ihren Höhepunkt erfährt, Feiern, in denen sich die Stimmen der Stipendiaten und Stipendiatinnen aus den vielen Kontinenten, auch die anderer christlicher Konfessionen und Religionen zu einem vielstimmigen Konzert verbinden. Hier wird das konkret, was Hermann Weber in einem Beitrag für eine Akademie in Ohrid in Nordmazedonien als „gastfreundliche Weggemeinschaft im Horizont des Reiches Gottes“¹¹ beschreibt.

10 So eine Formulierung aus dem Beitrag von Margit Eckholt für die Festschrift für Hermann Weber: Von anderen Ufern, Verwundbarkeit und Utopien einer neuen Konvivenz. Literarische Räume und interkulturelle Bildungsprozesse, in: Heinrich Geiger u.a. (Hg.), Bildung und Wissenschaft im Horizont von Interkulturalität. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hermann Weber, Ostfildern 2019, S. 21-42.

11 Vgl. in diesem Buch: Aufhebung des Fremden: Differenzenerfahrung inmitten der Globalisierung, S. 219-229.

Die Grenzen der Sprache und den Kompass ausrichten

Die Beschäftigung mit Sprache hat Hermann Weber von früh an geprägt, in seinen Studien der Germanistik und katholischen Theologie, in seiner Annäherung an Ingeborg Bachmann in seiner Doktorarbeit¹², in seinen engen Kontakten mit Theologen wie dem französischen Priester Jean Greisch, der in seiner philosophischen Theologie der Sprache und Poesie einen besonderen Raum gibt. Das „Glück der Mehrsprachigkeit“ hat Hermann Weber begleitet, die Fähigkeit der Übersetzung in andere Sprachen und Kulturen und dabei das Vertrauen auf ein Pfingsten (vgl. Apg 2,6), das „Freisetzung solcher sprachlicher Vielfalt und Kreativität“ ist, nicht Zerstreung, sondern eine Sammlung. „Das Einende“, so schreibt er in seinem Aufsatz zum „Glück der Mehrsprachigkeit“, „legt sich in der Vielfalt der Sprachen aus“. Die Sprache ist ein Weggefährt, das reisen lässt, aber das, was die Reise anstößt, ist etwas anderes, ein „Fremder“, der sich uns je neu zugesellt, der nur an den „Grenzen der Sprache“ erkannt werden kann. Um dahin zu kommen, ist aber die Aufmerksamkeit auf das Einzelne, auf jeden und jede Einzelne notwendig, und gerade das zeichnet die Arbeit eines internationalen Stipendienwerks wie den KAAD aus, darum ist dieser zu einer „Heimat“ für Hermann Weber geworden, in der Begleitung der Stipendiaten und Stipendiatinnen konnte er genau dieses „beglückende Zugleich des Verschiedenen im Einzelnen“ erfahren, das sein Verständnis des „Katholischen“ spiegelt. In der Zusammenfassung eines Workshops der Jahresakademie zum Thema „Religionen auf Wanderschaft“ greift Hermann Weber die Worte einer kurdischen Stipendiatin aus dem Iran auf, Mandana Sedighi hat in ihrer Reflexion auf den Workshop geschrieben: „Ich kann mich in jedem Teil dieser Weit genauso wohlfühlen wie zu Hause, ich kann wie Wasser, wie der Wind überall gehen und allem gehören, was mir auch gehören kann. Jetzt weiß ich, daß ich nicht mehr passiv bin, sondern aktiv und auf ein Ziel bezogen: auf uns Menschen, die immer in Bewegung sind. Um wie der Wind frisch zu bleiben, da jede(r) von uns weiß: Was stehen bleibt, lebt nicht mehr.“¹³ Genau dies wünsche ich Hermann Weber – um dementsprechend dann seinen Kompass auf neuen Wegen auszurichten.

Prof. Dr. Dr. h.c. Margit Eckholt, Professorin für Dogmatik mit Fundamentaltheologie an der Universität Osnabrück, seit 2002 Mitglied im Akademischen Ausschuss des KAAD und der Mitgliederversammlung des KAAD e.V.

12 Hermann Weber, *an der Grenze der Sprache. Religiöse Dimension der Sprache und biblisch-christliche Metaphorik im Werk Ingeborg Bachmanns*, Essen 1986.

13 Vgl. in diesem Buch: *Wunschbilder des besseren Lebens: Mythen und Utopien als Auslöser von Migrationen*, S. 239-252.

I

DER KAAD IN SECHS JAHRZEHNTE. REFLEXION UND AUSBLICK

DER KATHOLISCHE AKADEMISCHE AUSLÄNDER-DIENST (KAAD) UND DAS WELTKIRCHLICHE ENGAGEMENT DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN

EINE HISTORISCHE REFLEXION

Am 8. Mai 1958 wurde der „Katholische Akademische Ausländer-Dienst“ beim Amtsgericht Bonn als gemeinnütziger Verein eingetragen und trat damit institutionell aus dem Schatten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Dies markiert bereits das Resultat einer mehrjährigen Diskussion im deutschen Katholizismus der Nachkriegs- und vorkonziliaren Zeit, deren Dynamik und Weitblick heute, nach 50 Jahren, erstaunen lassen. Entsteht doch hier im Vorlauf zu Misereor – das ebenfalls 2008 auf 50 Jahre zurückblickt – und anderen Werken eine weltkirchlich orientierte Institution, die als eigenständiges Stipendienwerk für Laien (aus Entwicklungsländern und später Osteuropa) in diesem Umfang und dieser strategischen Ausrichtung kein Pendant in der katholischen Welt hat.¹ Es erscheint lohnend, den Entstehungsbedingungen nachzuspüren und damit einen Weg des weltkirchlichen Engagements der deutschen Katholiken nachzuzeichnen, in dem sich auch die globalen Hoffnungen und Krisen der letzten 50 Jahre spiegeln.²

* Dieser Text entstammt aus: Stimmen der Zeit. Heft 5/2008, S. 297-309.

- 1 Das Justinuswerk in der Schweiz und die Afro-Asiatischen Institute in Österreich (s. u.) sind in mancher Hinsicht vergleichbar, vergeben jedoch Stipendien nur in weit geringerem Umfang.
- 2 Der KAAD hat im Blick auf sein Jubiläum das Archiv neu geordnet und vor allem durch Bestände des ZdK ergänzt, wofür ich meinem Kollegen Dr. Carsten Walbinger danke. Außerdem wurden mit sechs Zeitzeugen Hintergrundgespräche geführt: Walter Kiefer (Geschäftsführer des KAAD 1956-59, später u. a. Stellvertreter von Prälat Dossing bei Misereor), Hans Reiner Limbach (Geschäftsführer des KAAD 1959-86), Prof. Dr. Peter Hünermann (erster Präsident des KAAD 1985-2002), Dr. Norbert Maginot (langjähriges Vorstands- und Auswahlausschussmitglied sowie langjähriger Vorsitzender der Studentenpfarrerkonferenz), Manfred Sollich (langjähriger Bildungsreferent des KAAD, später u. a. Geschäftsführer der AGEH) sowie Dr. Burkhard van Schewick (Kommission VIII der DBK). Insbesondere für statistische Auswertungen danke ich meiner Kollegin Ute Baumgart.

Mission – Frieden – Entwicklung: Die internationale Öffnung des deutschen Katholizismus in den 1950er Jahren

Nach der erzwungenen Unterbrechung durch NS-Regime und Krieg, die sich im Motto „Der Christ in der Not der Zeit“ spiegelt, knüpft der deutsche Katholizismus 1948 in Mainz wieder an die Tradition der Katholikentage an (zuletzt Essen 1932) und zeigt u. a. in einer „Besonderen Entschließung über die Lage in Palästina“, dass er sich der Not der Menschen weltweit öffnen will:

„Ungeachtet der großen Not und Zerstörungen im eigenen, noch immer unbefriedeten Lande lenkt die 72. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Mainz die Aufmerksamkeit des katholischen Volkes auf die traurige Lage Palästinas und der heiligen Stätten, die infolge der blutigen Kämpfe zwischen Juden und Arabern entstanden ist, und fordert alle Gläubigen auf, die fortgesetzten Bemühungen des Heiligen Vaters sowie des Vermittlers der Vereinten Nationen um die Herbeiführung eines dauerhaften Friedens in Palästina durch ihr inständiges Gebet zu unterstützen.“³

Abgesehen davon, daß diese Entschließung heute nach 60 Jahren traurig aktuell klingt, ist sie ein Ausdruck jenes Pathos der „Völkerverständigung“ und jener Friedenssehnsucht für die ganze Menschheit, wie sie die internationalen Arbeitsgemeinschaften der ersten Katholikentage nach dem Krieg durchziehen, zusammen mit der Hoffnung auf die neuen Institutionen der Völkergemeinschaft und des sich einenden Europas (zunächst den Europarat ab 1949). Mit der Herausbildung und Zementierung des Ostblocks, dem Ausbruch des Koreakriegs im Juni 1950 als Fanal und der sich in unerwarteter Geschwindigkeit anbahnenden Entkolonisierung wird der neu universal orientierte und den „jungen Kirchen“ Asiens und Afrikas besonders zugewandte „missionarische“ Impuls des deutschen Nachkriegskatholizismus schnell auch in die Logiken des Kalten Krieges verwickelt, damit auch des Kampfes um die Eliten der „Missionsländer“. Ekklesiologisch stehen die Texte zur internationalen Arbeit (insbesondere in Passau 1950 und Berlin 1952, aber noch Jahre darüber hinaus) im Horizont der Enzyklika „Mystici corporis“ (1943), die zwar primär die Einheit der Kirche als ganzer mit Christus und deren Folgen für die „Mystik“ der einzelnen (freien) Person im Blick hat, aber in ihrer Rezeption in der internationalen Arbeit der deutschen Katholiken bereits die Verbundenheit der Glieder des Leibes untereinander neu zu denken erlaubt und damit auf die *Communio*-Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums verweist. So schreibt Maria Alberta Lückner 1960:

3 Der Christ in der Not der Zeit. Der 72. Deutsche Katholikentag (Paderborn 1949) 332.

„Das Solidaritätsgefühl der Katholiken der ganzen Welt ist heute wacher als früher, weil heute die Kirche sich weniger als Institution, sondern als lebendiger Organismus begreift.“⁴

Die international orientierten Vorträge und Diskussionen der ersten Nachkriegskatholikentage kreisen um einen erweiterten Missionsbegriff, der in einen inneren Zusammenhang mit der Friedensarbeit und bald auch dem katholischen Beitrag zur „Entwicklung“ gebracht wird. Tonangebend in den Texten ist u. a. der „Missionsschriftsteller“ Joseph Peters (Päpstliches Werk der Glaubensverbreitung – PWG – ,Aachen, die Vorläuferinstitution von Missio). Auf dem Berliner Katholikentag von 1952, der unter dem Motto „Gott lebt“, inspiriert sicher vom *genius loci*, Mission in den Kontext der „Rettung der Welt vor dem Materialismus“ (kommunistischer wie säkularistischer Prägung!) stellt, sagt er:

„Die Mission ist uns so nahe gerückt, dass sie direkt vor unseren Toren erscheint: in den Arbeitermassen aus Nordafrika, die heute Frankreich bevölkern, in den Zehntausenden farbiger Studenten, die die Hochschulen der westlichen Welt besuchen, in dem Vormarsch Asiens gegen Mitteleuropa.“⁵

Fast schon spruchreif sind hier die ausländischen Studierenden, die der KAAD später als Träger der Mission („Laienmissionare“) fördern soll. Seit einer Honnefer Tagung vom 26.-27. Oktober 1953 gibt es im ZdK einen (ständigen) Arbeitsausschuss für inter/„übernationale“ Zusammenarbeit, der als Keimzelle für die Koordination und institutionelle Weiterentwicklung der weltkirchlichen Aktivitäten des deutschen Katholizismus anzusehen ist. Auf dem Fuldaer Katholikentag von 1954, der auch für den KAAD den konzeptionellen Durchbruch bedeuten sollte, werden die Überlegungen und Planungen zu Missionsarbeit, Friedensarbeit und „internationalen Beziehungen“ erstmals systematisch „versuchsweise zusammengeführt“.⁶

Beim Kölner Katholikentag von 1956 stellt der Mitgründer der Anfang desselben Jahres in den Niederlanden unter indonesischen Studenten entstandenen OSCO (Overseas Students Coordination, dem KAAD jahrzehntelang eng verbunden) und spätere erste Geistliche Beirat des KAAD Harry Haas „den katholischen Weltkirchenbegriff dem veralteten Missionsbegriff gegenüber“. Parallel zu den Diskussionen über die bereits existierende „Akti-

4 Vgl. Arbeitstagung Ettal, hg. vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Paderborn 1960) 347.

5 Gott lebt. Der 75. Deutsche Katholikentag (Paderborn 1952) 272. (Hier schwingt sicher der Schock über den Sieg des Maoismus und die besondere Sorge um die chinesischen Studierenden mit.)

6 Vgl. Ihr sollt mir Zeugen sein. Der 76. Deutsche Katholikentag (Paderborn 1954) 390; vgl. 397f., 408.

onsgruppe KAAD“ (ausländische Studenten, Akademiker und Praktikanten) kommt nun das Stichwort „Entwicklung“ auf die Tagesordnung, auch hier „personalpolitisch“, nämlich im Blick auf die Entsendung deutscher Fachkräfte.⁷ In der Dokumentation der bereits zitierten Ettaler Arbeitstagung des ZdK vom April 1960 – Misereor und die AGEH waren mittlerweile gegründet –, auf der offensichtlich auch der große Erfolg der ersten Fastenaktion „verarbeitet“ wurde, findet sich dann vor allem durch die Beiträge von Peters, Lücker und des Jesuiten Josef Albert Otto eine die bisherigen Stränge zusammenfassende Reflexion auf den inneren Zusammenhang von missionarischem Zeugnis und „kircheneigener [!] Entwicklungshilfe“.⁸

Das migrationspolitische Spektrum der frühen Bundesrepublik

Die Ausdifferenzierung der weltkirchlichen Beziehungen und Arbeit des deutschen Katholizismus und insbesondere die frühe Konzeption eines „Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes“ ist allerdings ohne einen Blick auf die Migrationssituation der frühen Bundesrepublik nicht verständlich. Dabei ist die besondere Sorge um und die Verbindung zu „überseeischen“ Migranten, wie sie sich auch in den Dokumenten der Katholikentage ab 1948 niederschlägt, zunächst bemerkenswert, hatte doch die junge Bundesrepublik in den 1950er Jahren noch mit der Integration großer Migrantenzahlen deutscher Herkunft zu kämpfen (als „stock“ und durch kontinuierliche weitere Zuwanderung).

Zu Beginn der 50er Jahre betrug die Zahl der deutschen Flüchtlinge und Vertriebenen 12 Millionen; hinzu kamen (bis 1961) 3,1 Mio. Zuwanderer aus der DDR sowie zwischen 1950 und 1987 jährlich etwa 20-60.000 Aussiedler aus Osteuropa. Zudem verblieb ein kleiner Rest von „Displaced Persons“ (etwa ehemalige Zwangsarbeiter) auf dem Territorium der Bundesrepublik. Gleichzeitig allerdings gab es eine massive deutsche Emigration (mit Spitze 1952), die zwischen 1946 und 1961 auf 780.000 Menschen angegeben wird.⁹

Diese Auswanderung beschäftigt besonders die Katholikentage 1949 in Bochum und 1950 in Passau, zumal dem seit dem Kaiserreich auf katholischer Seite zuständigen Raphaelsverein der adäquate Mitarbeiterstab fehlt (die EKD wird eine Zentralstelle für Auswanderungshilfe einrichten).

Der Fuldaer Katholikentag (1954) nimmt dazu deutlicher die beginnende innereuropäische Arbeitsmigration (am 18. April 1951 war in Paris der

7 Vgl. Die Kirche das Zeichen Gottes unter den Völkern. Der 77. Deutsche Katholikentag (Paderborn 1957) 386-389.

8 Vgl. Arbeitstagung Ettal (Anm. 4), insbes. 341, 360ff.

9 Zu den Zahlen vgl. Klaus J. Bade/Jochen Oltmer: Normalfall Migration (Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2004) 64-88.

Vertrag zur Montanunion unterzeichnet worden) sowie die außereuropäische Bildungs- und Arbeitsmigration nach Deutschland in den Blick. Das Spektrum des Kölner Katholikentages von 1956 erweitert sich noch dadurch, daß im Vorjahr der erste Anwerbevertrag für „Gastarbeiter“ mit Italien abgeschlossen wurde. Eben dies Faktum zeigt aber, wie sehr nun trotz des massiven Migrantenstocks anderer Provenienz die seit 1950 in die Hochkonjunktur des „Wirtschaftswunders“ eintretende Bundesrepublik auf zusätzliche Arbeits- und Fachkräfte angewiesen war. Mit diesem Wirtschaftsboom hat sicher auch die stark wachsende Zahl von überseeischen Praktikanten und Studenten zu tun, die die Aufmerksamkeit der kirchlichen Akteure auf sich ziehen. Die ZdK-Arbeitstagung in Saarbrücken von 1958 spricht von „über 5000 jungen Menschen aus Asien und Afrika“, die in deutschen Betrieben als Praktikanten stehen.¹⁰ Für die Studenten kommt hinzu, daß Deutschland in dieser Zeit nicht mit Kolonialkriegen belastet war und damit auch Ausweichstation sein konnte. Im Wintersemester 1954/55 studierten 1944 „überseeische Studenten“ in der BRD und Westberlin; im WS 1957/58 waren es bereits 6096 (nach einer Studie von Walter Kiefer für die Expertenkonferenz des Ständigen Komitees der Laienkongresse in Rom vom Oktober 1958, im Archiv des KAAD).

So entstand auch ein gewisser Handlungsdruck. Was aber vor allem den organisierten Laienkatholizismus bewegt, sich den überseeischen Migrantinnen und Migranten (Afrika, Asien; Lateinamerika kommt mit Verspätung in den Blick) zuzuwenden (ob sie als Flüchtlinge, Bildungs- oder Arbeitsmigranten kommen), ist eine Verbindung von Motiven, wie sie z. B. im Fuldaer Katholikentag zusammengeführt erscheinen (vgl. Anm. 6):

Da ist zunächst die pastorale Sorge für die Migranten, denen Entwurzelung und, da sie zumeist religiös geprägt sind, auch Glaubensverlust in den säkularisierten Gesellschaften des „Westens“ drohen. Hier ist das Zeugnis der deutschen Katholiken gefragt; zugleich können die Migranten, zumal die Studierenden als zukünftige Multiplikatoren, selbst als Glaubenszeugen oder – sofern sie Nichtchristen sind – als Bundesgenossen gewonnen werden, die in den unter Modernisierungsdruck im Zeichen nachholender Industrialisierung stehenden Heimatgesellschaften ihrerseits im Sinne des Evangeliums wirken können (Stichwort: *Mission*).¹¹ Als „change agents“ (nach heutiger Terminologie) werden aber vor allem die Akademiker und Fachkräfte im Blick auf die *Entwicklung* (als „neuer Name“ für *Frieden*) ihrer Länder eingestuft. Sie stärken damit zugleich die Position der oft stark minoritären

¹⁰ Vgl. Arbeitstagung Saarbrücken, hg. v. ZdK (Paderborn 1958) 272.

¹¹ Natürlich war für einige Seelsorger bei den Überseeausländern (meist zurückgekehrte Missionare) auch nach wie vor Bekehrung eine Option.

katholischen Kirche und deren Bildungswesen, nicht zuletzt im Kampf um die Eliten gegen den aggressiven „Internationalismus“ kommunistischer Provenienz. Für die deutschen Katholiken schließlich sind sie Brückenpersonen zu den Partnerkirchen in Übersee und stärken damit auch das innerdeutsche katholische Bildungs- und Beziehungspotential – ein wichtiges Anliegen (nicht nur) der 1950er Jahre (Stichwort: „*Internationale Beziehungen*“).

Ein Stipendienwerk für Laien als Antwort

Vor diesem Hintergrund wird es verständlicher, daß der Wunsch des Fuldaer Katholikentags, die Ausländerarbeit müsse „irgendwie zentral gesteuert“ werden, nach einer Honnefer Tagung von 65 katholischen Verbänden, die mit solcher Arbeit zu tun haben, vom 24.-26. Oktober 1955 unter Federführung von Maria Alberta Lücker (am 18. November) zur Einrichtung einer „Aktionsgruppe“ „Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst“ (in den ersten Papieren noch „Auslands“-Dienst) führte, der von Bundesseite auch ein Vertreter des Auswärtigen Amtes und des Arbeitsministeriums angehörten.¹² 1954 hatte sich beim noch im Aufbau befindlichen ZdK ein „Außenamt“ mit Lücker als Leiterin gebildet (die Begriffe und Zuordnungen changieren in dieser frühen Zeit); ab Januar 1955 gab ihr das Amt der Leiterin des „Kulturreferates, Abteilung Erwachsenenbildung“ eine institutionelle Rückendeckung für die Koordinationsaufgabe.¹³

Um eine solche umfassende Koordination der „Betreuung“ nach Deutschland kommender Ausländer ging es zunächst auch bei diesem „K.A.A.D.“; dem diente eine schon 1955 vom Außenamt durchgeführte Umfrage bei 71 Organisationen sowie eine zweite, nun schon vom KAAD, die die besondere Dringlichkeit der Betreuung für Studenten und Praktikanten ergab. In einer im Archiv erhaltenen sechsseitigen „Denkschrift“ (vor dem Sommersemester 1956) stellt Lücker diese Aktivitäten in eine etwa 80jährige Tradition der Ausländerseelsorge der deutschen Katholiken (also etwa seit der Reichsgründung), um die der Raphaels-Verein, das Auslands-Sekretariat, Studenten- und Akademikerverbände und der Missionsrat sich bemüht hätten.¹⁴

12 Vgl. den Reflex und die programmatische Weiterentwicklung dieser Vorgänge auf dem Kölner Katholikentag (Anm. 7) insb. 386f. und 390ff.

13 Vgl. Thomas Grossmann: *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945-1970* (Mainz 1991) 129 und 483; die sehr umfangreiche und gründliche Studie von Grossmann gibt leider kaum Hinweise zur internationalen Arbeit des ZdK, die als Forschungsdesiderat angesehen werden muss.

14 Diese größere historische Perspektive untersucht derzeit bezüglich des KAAD und anderer Werke eine Münchener Dissertation von Ruth Jung.

Als fast selbstverständliche und nicht umstrittene Konsequenz mutet es den heutigen Leser der „Resolution“ des Kölner Katholikentages 1956 an, daß die Spitze dieser Aktivitäten ein Stipendienprogramm sein sollte: für eine qualifizierte katholische „Laienelite“ (von „Laienmissionaren“ ist z. T. in Abgrenzung zu „Missionslaienhelfern“, den deutschen katholischen Entwicklungshelfern, in Archivpapieren die Rede), die für eine „Spezialausbildung [nicht zu Grundstudien, wie Prälat Dossing herausstellt] nach Deutschland eingeladen“ werden. Im selben Jahr kann Lückner in ihrer „Denkschrift“ bereits von einem beträchtlichen Betrag berichten, den die deutsche (damals „Fuldaer“) Bischofskonferenz (ein zentrales, nach professionellen Verwaltungsstandards eingerichtetes Sekretariat entstand in Bonn erst Mitte der 1970er Jahre) für Stipendien zur Verfügung stellte. Mit einem Rundbrief „an alle Bischöfe der Bundesrepublik“ vom 5. 12. 1955 war nachdrücklich dafür geworben worden (u. a. mit der Begründung, daß bei dem damaligen Stipendienvergabesystem aus öffentlichen Mitteln „katholische Überseestudenten“ wenig Chancen hätten!). Kardinal Frings, der dann 1958 in der Bischofskonferenz auch die Gründung von Misereor durchsetzen sollte, war über seinen Generalvikar Teusch und seinen Ausländerseelsorger Wachowsky über diese Vorgänge gut informiert. In einem Brief an Frau Lückner vom 14. 5. 1955 schrieb er im Blick auf die Überseestudenten bereits: „Gebe Gott, daß wir etwas Rechtes in der Sache schaffen.“

Die Stipendienvergabe begann erst langsam: zum Wintersemester 1956/57 konnten erstmalig 9 Stipendien „verteilt“ werden (China 3, Indien 3, Japan, Pakistan und Vietnam). Im November 1956 wird eine erste Geschäftsstelle in den Räumen der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung (KDSE) eingerichtet mit dem Ökonomen Walter Kiefer als Geschäftsführer (als Generalsekretär der KDSE amtierte damals der spätere Bundesbankpräsident Tietmeyer). Mit der Vereinseintragung im Mai 1958 tritt der KAAD dann als eigenständige Institution in Erscheinung. Vorsitzende wird Maria Alberta Lückner, Stellvertreter sind Prälat Gottfried Dossing und Heinrich Dietrich Thiel (KDSE).

Die 1947 gegründete KDSE verfügte (u. a. durch die Mitgliedschaft bei Pax Romana) über sehr gute Auslandskontakte; ihre Mitwirkung zeigt, daß vom Anfang der KAAD-Geschichte an ein intensives Interesse der deutschen Hochschulpastoral an der neugegründeten Organisation bestand, das zur wechselseitigen Bereicherung bis heute andauert. *Dossing (1906–97)* war damals noch Generalsekretär des PWG, wechselte aber noch 1958 als erster Geschäftsstellenleiter zu Misereor. Dies neue Werk wurde seit der ersten Fastenaktion 1959 (bis heute) zur wichtigen ideellen und finanziellen Stütze des KAAD; das PWG finanzierte parallel noch in den 1960er Jahren, zog sich dann aber (leider) zurück. Eine weitere „Gründerpersönlichkeit“ des

KAAD ist – obwohl in den Gremien erst ab 1959 kontinuierlich nachweisbar – als inspirierende Kraft (– so die meisten Zeitzeugen –) der Freiburger Journalist *Alfons Erb (1907-83)*, Gründer des Maximilian-Kolbe-Werkes und von Pax Christi, der mit seiner legendären ersten deutschen Pax Christi Sühnewallfahrt nach Auschwitz 1964 manche Türen aufgestoßen hat. Mit ihm reicht die Tradition des KAAD auch in die katholische Friedensbewegung der 1920er Jahre zurück.

Zentrale Persönlichkeit in der Gründerphase ist aber *Maria Alberta Lücker (1907-83)*¹⁵: polyglotte promovierte Romanistin, die auch eine Studie zu „Meister Eckhart und die devotio moderna“ (Leiden 1950) publiziert hatte, leitend in der nationalen und internationalen, ignatianisch inspirierten Gralbewegung tätig (die dann auch die ersten katholischen Entwicklungshelferinnen stellen sollte), verband sie konzeptionelle Stärke, politisches Geschick und persönliche Mystik und war damit für eine koordinierende Rolle in dieser frühen „Außenpolitik“ des deutschen Nachkriegskatholizismus prädestiniert, in der sie dem KAAD eine Schlüsselfunktion zugeordnet hatte. Während des II. Vaticanums übernahm sie die Leitung des Sekretariats der Laienauditores und wurde dann 1969 zur Mitgründerin, später Vizepräsidentin der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP)¹⁶, deren 1. Weltkonferenz 1970 in Kyoto stattfand (wo man sich – im Unterschied zu Deutschland – noch deutlich an sie erinnert).

Um die Gründung des KAAD besser einzuordnen, ist neben dem Blick auf Persönlichkeiten auch der auf – vorbildhafte, kooperierende, auch konkurrierende – Institutionen in den fünfziger Jahren hilfreich: Auf katholischer Seite bot das von Kanonikus François Charrière 1927 in Fribourg gegründete und dann längere Zeit den Augustiner-Patres und der Missionsgesellschaft Bethlehem übertragene *Justinus-Werk* einen Anknüpfungspunkt, auch wenn die Stipendienförderung hier sehr stark mit Wohnheimen in der Schweiz verknüpft ist und sich dann zahlenmäßig überwiegend auf die Entwicklungsländer selbst verlagerte. In Wien gründete Kardinal König 1959 das *Afro-Asiatische Institut*, dessen Schwerpunkt in der interreligiösen Begegnung der und mit den Übersee-Studierenden lag, aber eine auch durch kleine Stipendienprogramme unterstrichene entwicklungspolitische Komponente einbezog (heute auch Institute in Salzburg und Graz).¹⁷ Die Zusammenarbeit des KAAD mit Wien und Fribourg verdichtete sich in den

15 Für wichtige Hinweise zu Frau Lücker danke ich Frau Dr. Marita Estor, Marburg

16 Vgl. Den Frieden tun. Die 3. Weltversammlung der Religionen für den Frieden, hg. v. Maria Alberta Lücker (Freiburg 1980).

17 Vgl. die Beiträge von Kardinal Christoph Schönborn und Kardinal Franz König in: Welt in Bewegung – Welt in Begegnung. Festschrift 40 Jahre Afro-Asiatisches Institut in Wien, hg. v. Petrus Bsteh (Wien 1999).

achtziger Jahren zu regelmäßigen Konsultationen, die zur Keimzelle für den „*Service of European Churches for International Students*“ (SECIS) wurden, der sich mit Unterstützung des Päpstlichen Migrationsrates nach dem 1. Weltkongress für Pastoral ausländischer Studierender in Rom 1996 formierte und heute 10 Länder einschließt.¹⁸

Bemerkenswert ist, daß das Archiv in den Gründerjahren keine Querverbindungen zu dem 1956 von Prälat Hanssler gegründeten *Cusanuswerk*, der Bischöflichen Studienförderung für deutsche Katholiken, aufweist, obwohl Frau Lücker mit Bernhard Hanssler ab Mai 1957 in der ZdK-Geschäftsstelle unmittelbar zusammenarbeitete.¹⁹ Bei der Kooperation mit staatlichen Stellen sah sich der KAAD mit der starken Stellung des DAAD (*Deutscher Akademischer Austausch Dienst*) konfrontiert. Nach Aussagen von Zeitzeugen (Kiefer, Limbach, vgl. Anm. 2) wurde die Bezeichnung „KAAD“ in Analogie zum DAAD gewählt, damit zugleich ein gewisser Anspruch unterstrichen, auch katholischerseits bei der Förderung ausländischer Studierender und Wissenschaftler einen substantiellen Beitrag zu leisten, durch den Terminus „Ausländer“-Dienst aber jenes breite Spektrum von Zielgruppen im Blick zu behalten, dessen Pastoral und „Betreuung“ der KAAD ursprünglich koordinieren sollte. Durch den KAAD konnte die katholische Kirche auch an den „Betreuungsgeldern“ der Kulturabteilung des Auswärtigen Amtes partizipieren und am Aufbau einer professionellen Betreuung ausländischer Studierender mitwirken (Sprachkurse, Wohnheime etc.). Bei diesen Verhandlungen zeichnete sich eine Nähe zu der 1949 gegründeten, von der Industrie getragenen, überkonfessionellen, aber an der religiösen Seite der Betreuung besonders interessierten *Carl Duisberg Gesellschaft* (CDG) ab (primär für Praktikanten).

Regionale Schwerpunkte, Sonderprogramme und Neustrukturierung

Für die Gründergeneration des KAAD war primär Asien, in zweiter Linie Afrika im Blickpunkt. Daß sich der Blick über eine katholische „Laienelite“ hinaus von Anfang an auch auf andere Konfessionen und Religionen richtete und sie, wenn auch in begrenztem Umfang, in die Förderung einbezog (in den ersten Listen figurieren Hindus), lag nicht nur in der neu erwachten interreligiösen Dialogoffenheit begründet, die dann im Konzilsdokument „*Nostra aetate*“ Ausdruck finden sollte, sondern ist auch dem Minoritätscharakter der „jungen Kirchen“ in Asien geschuldet, die auf Brückenpersonen

18 Ein Vorläufer war in den sechziger und siebziger Jahren die „Conférence des aumôniers d'étudiants d'Afrique, d'Amérique Latine et d'Asie en Europe“ (CAEDA), mit Wurzeln schon in den fünfziger Jahren, von Anfang an auch gestützt durch das Interesse der Propaganda Fide an den „overseas students“.

19 Vgl. Grossmann (Anm. 13) 135.

anderer Religionen dringend angewiesen waren (und sind). Auch das wenig später gegründete Werk Misereor wird ja von Beginn an „katholisches Geld“ in einem weiten Horizont mit Blick auf Armutsorientierung einsetzen.²⁰

Lateinamerika kommt in der deutschen Kirche offenbar mit einer gewissen Phasenverschiebung in den Blick. Die zitierte Ettaler Arbeitstagung des ZdK von 1960 zeugt davon: auch dieser scheinbar so „katholische“ Kontinent bedarf der Partnerschaft in seinem Bemühen, das Christentum tiefer zu verwurzeln. 1955 war der CELAM gegründet worden, 1961 sollte die Bischöfliche Aktion Adveniat ins Leben gerufen werden. Die erste Mitgliederversammlung des neu gegründeten KAAD e. V. vom 4. Juli 1958 erachtete bereits eine Förderung von Südamerika für notwendig. Für den Ostblock sah sie indes eine solche als „etwas verfrüht“ an (die Frage war erstmals mit den Diskussionen um die Ungarnförderung 1956 in den Horizont gerückt). 1968 beschloss sie dann ein erstes Osteuropaprogramm, für das der Verband der Diözesen Deutschlands (VDD) erstmals im Folgejahr Gelder bereitstellte.²¹

Neben der strategischen Ausrichtung kam früh in der KAAD-Geschichte auch ein caritativer Aspekt zum Tragen, ausgelöst durch die Not der ausländischen Studierenden, die durch Kriege und Bürgerkriege in ihrer Heimat von ihren Familien und damit auch Finanzquellen abgeschnitten wurden. 1961 begann die Geschichte der „Sonderprogramme“ mit der Förderung von 12 Algeriern und endete erst 1986. Die Zielgruppen und die jährlichen Zahlen dieser Programme lesen sich wie ein Seismograph der gewaltsamen Krisen dieser Jahrzehnte der Weltgeschichte. Immer ging es dabei um Förderung an deutschen Hochschulen von Menschen, die bereits ein Studium aufgenommen hatten und nun unverschuldet in Not gerieten. Der anfängliche Fokus auf katholische bzw. christliche Minderheiten (im Vorderen Orient etwa) ließ sich nicht lange durchhalten. Aber auch hier war, wie in der KAAD-Förderung durchgängig, die Rückkehrorientierung, wenn auch nicht als kurzfristige, im Blick, in einigen der Programme – z. B. für Biafra – auch mit Erfolg. Die Mittel kamen zunächst nur von Misereor, später auch vom Deutschen Caritasverband und vom Auswärtigen Amt. Auf dem Höhepunkt der Förderung für den Iran (DCV, 1981) waren 415 Personen aus diesem Land in der Förderung, im Vietnamprogramm (1975) sogar 735. Daß damit nicht nur eine angesichts solcher Zahlen chronisch unterbesetzte Geschäftsstelle überfordert war, sondern auch für die Bildungsreferenten und Geistlichen Beiräte ganz neue Herausforderungen bei der für den KAAD traditionell intensiven Bildungsarbeit und geistlichen Begleitung entstanden, ist nicht verwunderlich.

20 Vgl. „Nicht von den Armen separieren“. Ein Gespräch mit Misereor-Hauptgeschäftsführer Josef Sayer. In: Herder Korrespondenz 61, 11/2007, 557-61, 557.

21 Vgl. die Broschüre: Das Osteuropaprogramm des KAAD. Geschichte-Evaluation-Perspektiven, hg. v. KAAD (Bonn 2004).

Die förderungspolitische Sackgasse, in die der KAAD mit dem Vietnamprogramm geraten war, ist nur eine der vielen Ursachen, die zu einer Neustrukturierung führten. Der Beschluss des VDD vom April 1974 griff radikal in die bestehende Praxis ein und führte erst nach langen Auseinandersetzungen und zwei Arbeitsgruppen (die erste unter Leitung von Bischof Hengsbach/Essen, die zweite von Weihbischof Dick/Köln) 10 Jahre später zu praktikablen Richtlinien, die die Bischofskonferenz im März 1984 beschloss und in denen auch die Interessen der Hochschulpastoral mitberücksichtigt wurden. Die Sonderprogramme wurden letztlich nicht weitergeführt, das akademische Niveau der Förderung (Postgraduierte als Schwerpunkt) gehoben. Treibende Kraft für die Umstrukturierung war zu Beginn der Sekretär der DBK, Dr. Josef Homeyer.

Das Motivgeflecht, das zu diesem Einschnitt führte, läßt sich aus Archiv und Zeitzeugenbefragung (vgl. Anm. 2) etwa so entwirren: Dem Sekretariat der Bischofskonferenz ging es um eine Neuordnung und Niveausteigerung der katholischen Akademikerarbeit insgesamt, in der der KAAD (wie auch das Cusanuswerk und die Görres-Gesellschaft) seinen Platz finden sollte. Dabei wurde der bildungsbezogene Aspekt der Arbeit (Kommission VIII der DBK) gegenüber dem weltkirchlichen Aspekt (Kommission X, Misereor) stärker in den Vordergrund gerückt. Generell ist der Zugriff auf den KAAD auch als Teil einer gewissen Zentralisierungstendenz zu sehen, durch die das in Bonn neu errichtete Sekretariat seine Position stärken wollte. Außerdem spielte eine innerkirchliche Aufarbeitung der „68er-Bewegung“ mit ihren studentischen Milieus auch in Gremien eine gewichtige Rolle (die KDSE wurde 1973 aufgelöst).

Ein weltkirchliches Werk im akademischen Raum

1985 übernahm der Tübinger Dogmatiker Peter Hünemann als erster Präsident die Leitung des KAAD (bis 2002), Prälat Norbert Herkenrath (Misereor) den Vorsitz des Vereins (bis zu seinem Tod 1997). Hünemann hatte im Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, das er zusammen mit Bernhard Welte 1968 gründete, das Modell der „Partnergremien“ erprobt, das sich weitgehend, wenn auch mit deutlichen politisch und kulturell bedingten Nuancen, auf den KAAD übertragen ließ und so die neuen Richtlinien mit Leben erfüllte.²² Dabei geht es um Partnerstrukturen, die an die Ortshierarchie zurückgebunden sind, aber zugleich durch eine kleine interdisziplinäre Hochschullehrergruppe (oft Alumni des KAAD) eine bildungs- und entwicklungspolitische Kompetenz einbringen, um die In-

²² Zur Würdigung von Hünemann vgl.: Verbundenheit im Geist. Peter Hünemann zu Ehren. Vorträge aus der Zeit seiner Präsidentschaft (1985-2002), hg. v. KAAD (Bonn 2003).

teressen und Bedürfnisse der Ortskirche und des jeweiligen Landes in der Auswahl- und Förderungspolitik des KAAD zu verankern. Das deutsche Pendant der Partnergremium in der Auswahlarbeit ist ein Akademischer Ausschuss aus Hochschullehrern und Kirchenvertretern mit interdisziplinärer wie entwicklungspolitischer Kompetenz. Die Geschäftsstelle des KAAD bilden 5 Kontinentalreferate, geleitet von (wissenschaftlich) ausgewiesenen Kennern der jeweiligen Region. 2007 arbeitete der KAAD weltweit mit 51 Partnergremien zusammen; hinzu kommen 23 Alumnivereine, in denen sich die ehemaligen Stipendiatinnen und Stipendiaten in ihren Heimatländern zusammengeschlossen haben und die eine wesentliche Stütze der „Nachbetreuung“ sind.

Auf Peter Hünermann geht als neues Element in der Bildungsarbeit die Jahresakademie zurück, die als auch öffentlichkeitsorientiertes großes Forum für Stipendiaten und Stipendiatinnen aus etwa 60 Ländern zentrale Fragestellungen der Zeitgeschichte aufgreift und zu vertiefen sucht; die Vorträge werden regelmäßig publiziert. Mit der Neustrukturierung gewann der KAAD (zumindest teilweise) jene übergreifende Koordinationsfunktion in der katholischen Ausländerarbeit zurück, die die Gründergeneration ihm zugedacht hatte: Als „Clearing-Stelle“ der DBK für ausländische Studierende und Wissenschaftler berät und koordiniert der KAAD die Arbeit der Diözesen und ihrer Hochschulgemeinden in diesem Feld, teilweise auch die Stipendienarbeit anderer katholischer Werke (so wurde mit diesen im Februar 2007 ein Runder Tisch zur Stipendienpolitik durchgeführt).²³ Er stimmt sich dabei mit anderen (auch staatlichen) Stipendienwerken ab, insbesondere in bewährter Partnerschaft mit der evangelischen Kirche.

Seit seiner Gründung hat der Verein ca. 7700 Personen durch ein Stipendium fördern können, im Jahr 2007 waren es 517. Die neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts und der Beginn des neuen brachten auch für Deutschland eine erhebliche Steigerung der Zahl ausländischer Studierender – nunmehr vor allem aus Osteuropa und China –, damit den 1950er Jahren vergleichbar (augenblicklich stagnieren die Zahlen eher). Wiederum ist, wie im Gründungsjahrzehnt des KAAD, der „Kampf um die besten Köpfe“ ein wichtiges politisches Thema, diesmal indes nicht primär aus ideologischen Gründen wie im Kalten Krieg, sondern im Blick auf Marktchancen und wirtschaftliche Erfolge von „globalisiert“ konkurrierenden Volkswirtschaften, zunehmend verbunden mit den Stichworten demographischer Wandel (strukturell) und Fachkräftemangel (eher konjunkturell). Angesichts

23 Vgl. die im Dreijahresrhythmus erscheinende Publikation: Die Katholische Kirche im Prozess der Internationalisierung der deutschen Hochschulen. Ergebnisse einer Diözesenumfrage 2005, hg. v. KAAD (Bonn 2006); vgl. auch Hermann Weber: Europäischer Hochschulraum und die Kirche in: StdZ Heft 10/Oktober 2006, 680-90.

einer solchen Stimmung des „Brain Gain“, der Einwerbung, der die deutsche Gesetzgebung bekanntermaßen bei weitem noch nicht entspricht, bleibt der KAAD bei einer reintegrationsorientierten Förderung, besonders im Blick auf und in der Verantwortung für die kirchlichen und universitären Partner in den Heimatländern der Stipendiaten.²⁴

Obwohl der KAAD als Förderungswerk für Laien nicht primär für den unmittelbaren kirchlichen Dienst fördert, sind die Alumni in ihren Ländern zu einer oft unverzichtbaren Stütze für die Ortskirchen geworden, zumal dort, wo die katholische Kirche sich in einer Minderheitssituation befindet und der Bildungs- und Sozialbereich für sie ein wichtiges Feld der Anerkennung und der gesellschaftlichen Ausstrahlung bedeutet. Auf Prominenz hat der KAAD bei der Förderung nicht geschickt, genauso wenig ist er ein politisches Förderungswerk im engeren Sinne. Gleichwohl sind aus seinen Stipendiaten immer wieder auch bekannte Persönlichkeiten hervorgegangen, so als einer der ersten der koreanische Komponist Isang Yun (gefördert 1958–60). Derzeit stehen einige Alumni in herausgehobener politischer Verantwortung, so der albanische Staatspräsident Bamir Topi (Pharmakologe), die palästinensische Frauen- und Tourismusministerin Khoulood Daibes (Architektin) oder der Breslauer Oberbürgermeister („Stadtpräsident“) Rafal Dutkiewicz (Mathematiker).

Das 50. Jahr der Vereinsgründung hat der KAAD in seiner Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit unter das Motto „Gemeinsame Zukunft in einer gerechten Welt“ gestellt. In einer internationalen Stipendiaten- und Alumni-gemeinschaft, in der etwa ungebrochene chinesische Wachstumseuphorie, oft scheinbar „zukunftslose“ Depression der arabischen Welt und neu aufkeimender Utopismus in Lateinamerika aufeinandertreffen, soll die Frage nach einer *gemeinsamen* Zukunft der Menschheit auch den Hintergrund bilden für die Frage, welchen Beitrag ein katholisches Förderungswerk dazu leisten kann und soll.

24 Der Verein ist unter diesem Aspekt auch evaluiert worden: Martin Diehl: Rückkehrbereitschaft von Stipendiaten aus Entwicklungsländern (Projekte: Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1997); vgl. auch (Masterarbeit in International Economics an der Universität Konstanz): Joachim Plesch: Brain Drain: Determinants of Skilled Migration. Evidence from Scholarship Recipients in Germany (September 2005), die im wesentlichen auf KAAD-Daten basiert.

C HALLENGES BEYOND KAAD'S SIXTH DECADE EMPFEHLUNGEN DER JUBILÄUMS-AUSLANDSAKADEMIE 2018

Die Auslandsakademie im Jubiläumsjahr (in Tagaytay bei Manila, vom 23.-26. November 2018) bezog unter dem allgemeinen Titel „Building Nations and Sustaining Peace amidst Diversity“ auch eine „Zukunftswerkstatt“ ein, in der die Delegierten aus 14 Ländern „Good-Practice“-Beispiele aus der weltweiten KAAD-Community einander vorstellten und über Konsequenzen für die strategische Arbeit in den kommenden 10 Jahren diskutierten. Auch aus Zeitgründen wurde kein zusammenfassendes Communiqué erstellt; es lassen sich aber eine Reihe von Empfehlungen ableiten, die im Folgenden dokumentiert werden. In einigen Fällen koinzidieren sie mit den Empfehlungen der wissenschaftlichen Studie zur Alumniarbeit (Hunger/Krannich), die in Berlin am 11. Dezember 2018 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde.

„Embrace“¹ : Stärkere Transregionalisierung der KAAD-Arbeit

Die Vorstellung der Vereine und Projekte der Alumnigruppen zeigte ein vielfältiges und heterogenes Panorama der „KAAD-Community“, auch ein „Gefälle“ der Intensität von Vernetzung und der (oft politisch bedingten) Möglichkeiten, zusammenzukommen und gemeinsam für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu arbeiten. Von den ca. 30 Alumnivereinen haben die afrikanischen den höchsten Vernetzungs- und Aktionsgrad, während am anderen Ende des Spektrums Länder wie Palästina und Vietnam stehen, die durch die politischen Bedingungen bzw. auch den minoritären Status der Katholiken/Christen den Alumni geringe Spielräume bieten. Deren Delegierte sprachen sich aber entschieden gegen eine „Opfermentalität“ aus und baten darum, in besonderer Weise in den globalen Austausch der KAAD-Partnergremien und Alumnivereine einbezogen zu werden.

* Dieser Text entstammt einer Rede Webers auf der internationalen Konferenz „Building Nations and Sustaining Peace amidst Diversity. Responding to the Challenges beyond KAAD's 6th Decade“, Manila 2018.

1 Die neugegründete Alumnivereinigung der Philippinen spielt mit ihrer Abkürzung AKAP auf das philippinische Wort für „umarmen“ an, damit von Anfang an auf eine Ausrichtung auf die ganze KAAD-Community.

Die globale Agora, die diese Konferenz bot und die in dieser breiten Form aus finanziellen Gründen außerhalb Deutschlands (wo Seminare und die Jahresakademie für die jeweils aktuellen Stipendiaten/innen Austauschforen kontinentübergreifend bieten) bislang nur sehr selten möglich war, gab ein beredtes Zeugnis von einer gelungenen und in Zukunft verstärkt anzustrebenden Vernetzung zwischen den Kontinentalprogrammen bzw. – referaten des KAAD, einen Appell für eine gewisse „Entregionalisierung“ bzw. „Transnationalisierung“ der Förderungsarbeit, wie sie der KAAD z. B. auch in den (*interdisziplinären*) *Fachgruppen* versucht. Der Wille, gerade auch nach der Förderungszeit in Deutschland quer durch die Kontinente voneinander zu lernen, war spürbar, sowohl was die Kooperation bei der Auswahlarbeit und deren –verfahren (Vorschlag eines „working newsletter“ der Partnergremien) wie auch was die kreative Projektarbeit der Alumnivereine angeht. Basis dafür sollte ein kontinentübergreifendes „Directory“ sein.

„Bildung“ als Priorität

Der KAAD ist Teil einer kirchlichen und staatlichen Investition in Bildung im Horizont auch der Sustainable Development Goals (SDG 6). „Bildung“, die im klassischen Verständnis immer mehr ist als „Ausbildung“, wurde von den Konferenzteilnehmern als entscheidender Faktor der Armutsbekämpfung wie des Kampfes gegen neue Nationalismen und Populismen eingestuft. Der KAAD sollte dabei angesichts seiner begrenzten Förderungsmöglichkeiten insbesondere die Rolle der „Humanities“ stärken, gegen einen vorherrschenden Trend zugunsten der MINT-Fächer einerseits, der Kommerzialisierung des tertiären Bildungssektors andererseits. „Bildungs“-Arbeit im Sinne von Horizonterweiterung und Ideologiekritik sollte daher weiterhin die Förderung des KAAD insgesamt prägen. Sie muss dabei einerseits den Trend zu immer beschleunigterer studentischer und Wissenschaftlermobilität (mit nur oberflächlichen interkulturellen Erfahrungen) wie auch die damit sowie mit der Digitalisierung einhergehende Prädominanz der englischen Sprache im Blick behalten und dem – nicht zuletzt durch eine Wertschätzung der deutschen Sprache – etwas entgegenzusetzen versuchen. Diese Herausforderung stellt sich in vielen Alumnivereinen, die generationell gemischt sind und wo jüngere Mitglieder (aus Sur-Place- und Drittlandprogrammen bzw. mit kürzeren Deutschlandaufenthalten, oft nach englischen Studienprogrammen) mit den älteren Stipendiatengenerationen zusammenwirken wollen und sollen.

Lokale Synergien suchen und stärken

Die Alumni bzw. ihre „Associations“ sollten auch außerhalb der KAAD-Community verstärkt Bündnispartner suchen, um gemeinsam Projekte

voranzubringen: dies wurde selbstkritisch immer wieder angeregt. Dabei wurden die vorort tätigen Akteure der deutschen Außen- und Entwicklungspolitik (Botschaften, GIZ etc.) genauso genannt wie die Vertretungen der Politischen Stiftungen bzw. des DAAD und – mit Blick auf die Arbeit in armutsorientierten Projekten – die großen kirchlichen Hilfswerke (Misereor etc.). Aufgrund positiver Erfahrungen in Ostafrika wurde auch der Austausch mit den Stipendiaten/Ehemaligen des Cusanuswerks eigens erwähnt. (In allen diesen Punkten gibt es signifikante Überschneidungen mit den Empfehlungen von Hunger/Krannich).

Die Bedeutung von Sur-Place- und Drittlandstipendien

Das letzte Jahrzehnt der KAAD-Geschichte war besonders von einer Ausweitung und Diversifizierung dieser Förderungskomponente geprägt (mittlerweile über 20 % der Geförderten). Diese programmatische Erweiterung wurde insgesamt positiv bewertet und hat zu einer Intensivierung der Alumnigruppenarbeit wesentlich beigetragen. Durch die zunehmende regionale Integration auch der Bildungssysteme (nach dem Vorbild der EU) wird insbesondere die Drittlandförderung prinzipiell erleichtert. Eine solche regionale Förderung kann auch ein wirksames Gegenmittel gegen den Brain-Drain sein (vgl. das KAAD Flüchtlingsprogramm), der besonders technisch orientierte Fächer sowie Medizin („care drain“) betrifft. Die KAAD-Partnergremien, Alumnivereine und Partneruniversitäten bieten dabei „Anlaufstellen“, die eine Zirkulation von Studierenden im Rahmen von Drittlandprogrammen auch innerhalb der weltweiten KAAD-Community als Zeichen der Gastfreundschaft, Verbundenheit und wechselseitigen Bereicherung erlebbar machen. So haben auch die gastgebenden philippinischen Partner sich als zukünftiger Standort für Drittlandförderung innerhalb Asiens (neben Bangkok) angeboten.

Reintegrationsorientierung beibehalten

In vielen Statements der „Zukunftswerkstatt“ wurde die Bedeutung von Rückkehr und Reintegration für den Aufbau von Institutionen und letztlich dem „Nation Building“ in den Heimatregionen betont; im Partnernetz des KAAD ist dieser Vorrang der Heimatorientierung vor Modellen eines Knowledge-Transfers aus der Diaspora oder einer „Brain circulation“ noch allgemeiner Konsens. Dazu gehört aber auch eine gute und kontinuierliche Beratung und Begleitung der Stipendiaten/innen sowohl durch die Geschäftsstelle wie durch die Partnergremien während und nach dem Deutschlandaufenthalt (auch dies deckt sich mit den Empfehlungen von Hunger/Krannich). *Als ideal werden Stipendienprojekte eingestuft, die einen „temporal leave“ mit bleibender Verankerung in der Heimatinstitution vorsehen.*

Insbesondere die afrikanischen Delegierten unterstützten das Beibehalten der Umwandlung des Stipendiums in ein rückzahlbares Darlehen, wenn der Lebensmittelpunkt dauerhaft in Deutschland bzw. einem Industrieland liegt. Gleichzeitig plädierten sie aber auch (wie Hunger/Krannich) für eine „Interaktion“ mit der jeweiligen Diaspora des Landes, in diesem Fall: mit den in Deutschland bleibenden Geförderten des KAAD, um deren wissenschaftliches und entwicklungspolitisches Potential fruchtbar zu machen.

„Unique instrument of Communio“

So hatte Kardinal Turkson den KAAD auf der Jubiläumsakademie in Bonn charakterisiert. Alle Delegierten waren sich bewusst, dass er in der „Universal Church“ eine kleine, aber einzigartige „Nische“ besetzt, die ein großes Potential für die Weltkirche birgt. Der kolumbianische Delegierte verglich ihn mit einer „School“, die den Stipendiaten/innen eine besondere geistige und geistliche Prägung mitgibt.

Die Angst, die Kirche könnte sich in einer enggeführten Weise zu sehr auf ihre pastorale Kernaufgabe zurückziehen, wurde mehrfach artikuliert. Angesichts der Sorge um (geeigneten) Priesternachwuchs könnte unsere Form der Laienförderung als peripher eingestuft werden. Verständlicherweise waren alle Delegierten über die geringer gewordenen Aufnahmequoten für Deutschlandstipendien und den Rückgang der (Kirchensteuer-)Mittel hierfür enttäuscht. Mitfinanzierungsmodelle aus den Partnerländern wurden vorgestellt, bleiben aber quantitativ gering. Besonders modellhaft erschien das Fundraising der koreanischen, kenianischen und myanmaresischen Alumni, in den beiden ersteren Fällen verbunden mit Stipendienmaßnahmen. Diskutiert wurde ein „Alumni-Modell“, wie es bei US-amerikanischen Universitäten üblich ist, das allerdings nur sehr bedingt übertragbar ist.

Ein besonderer Appell galt bei dieser, wegen des Austragungsortes naturgemäß asiatisch dominierten, Konferenz, den Großmächten *China* und *Indien*, die in der KAAD-Förderung derzeit wenig oder gar nicht berücksichtigt werden. Dass Indien (aus Mangel an Finanzmitteln für diesen absehbar großen „Markt“) nicht auf der Liste der Partnerländer ist, erschien unverständlich. Gerade weil der dortige Episkopat sich schwer tue, den Laien eine angemessene Bedeutung einzuräumen, sollte der KAAD mindestens mit Einzelförderungen hier tätig werden.

Angesichts begrenzter Finanzmittel sollten diese in einer gewissen Balance der Regionen die Vielfalt der Weltkirche und ihrer je besonderen Kontexte widerspiegeln. Von den Afrikanern kam aber auch der Gedanke, dass die Verbundenheit und das gemeinsame Wirken nicht versiegen dürften, wenn

dies die Finanzmittel täten: „Continue in the spirit of KAAD without scholarships“ war ein Zukunftsszenario, das nicht nur als „worst case“ gemeint war, sondern auch auf einen ideellen und kommunitären – bleibenden – Kern verweist, der in dieser Konferenz auf den „peripheren“ Philippinen spürbar war, nicht zuletzt beim Festgottesdienst zum Christkönigsfest.

Im Advent 2018

Dr. Hermann Weber

II

GEDANKEN ZU EINER KIRCHLICHEN STIPENDIEN- UND ENTWICKLUNGSPOLITIK

GLOBALISIERTE FACHKRAFT UND DIASPORA – EIN NEUES PARADIGMA FÜR KIRCHLICHE STIPENDIEN- UND ENTWICKLUNGSPOLITIK?

Die weltweit intensivierte Vernetzung und Mobilität von Studierenden, Wissenschaftlern und (hochqualifizierten) Fachkräften provoziert die Frage, ob und bis zu welchem Grad es bereits einen wirklich globalen Arbeits- und Wissenschaftsmarkt gibt. Auch wenn er noch auf ein kleines Segment der Weltwirtschaft beschränkt und weitgehend von der Nachfrage der Industrienationen nach Hochqualifizierten gesteuert wird, während für breite Bereiche des Arbeitsmarktes nach wie vor nationale Abschottungsmechanismen greifen oder zumindest greifen sollen, so stellt sich für die „Personalpolitik“ der Akteure in der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit doch die Aufgabe, die faktische Rückwirkung eines globalen Arbeitsmarktes auf ihre Fachkräfteförderung zu analysieren und auf mögliche Veränderungen im „Anforderungsprofil“ zu achten, ob sie nun gewollt oder etwa gar vor dem Hintergrund eines christlichen Menschenbildes als Zielvorgaben abgelehnt werden.

Dieser Beitrag möchte diese Fragen im Teilbereich der Stipendienpolitik näher beleuchten und dabei auf Erfahrungen und Praxis des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD) zurückgreifen, der die Förderung insbesondere postgraduierter Studierender und Wissenschaftler aus Entwicklungsländern und Osteuropa für die katholische Kirche in Deutschland koordiniert. Im Mittelpunkt soll die Frage nach einer bleibenden entwicklungspolitischen Bedeutung der Rückkehr der Stipendiaten in ihre Heimatländer stehen, wobei Begriffe wie „globalisierte Fachkraft“ und „Diaspora“ gewissermaßen vorausseilend entmythifiziert werden, um dann nach Konsequenzen für Stipendienauswahl, Studienbegleitung und Nachkontaktarbeit zu fragen.

* Dieser Text entstammt aus: *People on the move*. 88/89, S. 259-266, ebenso in: Evangelische Akademie Bad Boll: *Die globalisierte Fachkraft im entwicklungspolitischen Kontext*. Protokolldienst 24/2002, S. 48-52.

1. „Globalisierte Fachkraft“, aber wie?

Im Jahr 1998 warb eine Sprachenschule in der brasilianischen Zeitschrift *Veja* mit einer großformatigen Anzeige und dem Slogan „Globalisieren Sie Ihr Kind“. Zu sehen war ein surfender Winzling, der sich offenbar bereits mühelos durch reale und virtuelle Welten bewegte. Kein Wunder: früh erworbene Englisch- und Computerkenntnisse sind Schlüsselkompetenzen, die in einer globalisierten Welt viele Türen öffnen. Auch eine kirchliche Stipendienpolitik kann sich einer solchen Einsicht nicht entziehen und wird neben diesen Schlüsselkompetenzen auch internationale und interkulturelle Erfahrung von ihren Stipendiatinnen und Stipendiaten erwarten und fördern, insgesamt eine Flexibilität, die sich in allen Sektoren des (post)modern, transnational geprägten Lebens zu bewegen weiß. Wird man es dann auch für selbstverständlich halten, dass diese Fachkräfte unter dem Imperativ eines „lifelong learning“ frei in der Welt als Bildungs- und Arbeitsmigranten zirkulieren, um sich eine bunte Palette von Modulen zu erwerben, die in einer Wissensgesellschaft je neu wettbewerbsfähig machen?

Die entwicklungspolitische Schwerpunktsetzung, die die kirchliche Stipendienpolitik prägt und weiter prägen soll, setzt allerdings andere Akzente. Die Vorstellung einer Neutralität des Raumes, die die Metapher der Globalisierung nahelegt, ist trügerisch. Es ist nach wie vor, auch bei fortgeschrittener *wirtschaftlicher* Globalisierung, nicht gleichgültig, wo, in welchem geographischen Koordinatenkreuz eine Fachkraft arbeitet. Zur Globalisierung gehört eben auch – als ihr Schatten – die Marginalisierung, ja Exklusion von Ländern, ganzen Regionen oder Teilbereichen einer Gesellschaft. Nur allzu deutlich lässt sich das am weltweiten „Wissenschaftsmarkt“ beobachten, wenn man etwa auf die Bedingungen für wissenschaftliche Forschung und die entsprechende Produktivität in Regionen wie Afrika, die arabische Welt und Südostasien schaut. Der weltweite Wettbewerb um die besten Köpfe (in Technologie und Wissenschaft) ist weitgehend von den nationalen Interessen der hochentwickelten Industrieländer gesteuert und erzeugt nach wie vor einen beachtlichen brain drain zu ihren Gunsten. Dazu kommt freilich auch, dass transnationale Unternehmen diesen brain drain dann als „internen“ – z. B. aus dem öffentlichen in einen vom Ausland gesteuerten Privatsektor – in die Länder des Südens und die Transformationsländer selbst tragen.

Ein weiteres Argument dafür, dass trotz der weitgespannten Kommunikations- und Informationsnetze die (geographische) Verortung eben nicht gleichgültig oder neutral ist, kommt wieder aus einem Teilbereich der Globalisierungsforschung: In ihren Analysen zur Rolle der *global city* zeigt Saskia Sassen immer wieder, dass für ein kreatives und innovatives Arbeiten auf

hohem Niveau die räumliche Nähe, ja Dichte der Fachkräfte und Entscheidungsträger wichtig ist (das macht u. a. die Bedeutung der sog. *global cities* aus); für die hochspezialisierten Wissenschaften ist sie übrigens zur Weitergabe des nicht publizierbaren *tacit knowledge* der Forscher ebenso unumgänglich.

Für Stipendienprogramme, die sich weltkirchlich und entwicklungspolitisch verstehen, ist daher der konkrete Ort, der Lebensmittelpunkt, wo ihre Intentionen umgesetzt werden, wesentlich. Vor einem christlichen Menschenbild gehören zu den Kompetenzen einer globalisierten Fachkraft, wie sie eingangs skizziert wurden, die Verwurzelung in der Kultur eines Volkes und einer christlichen Gemeinschaft und deren Spiritualität sowie ein konkretes, „parteiisches“ Engagement im Kontext des Gemeinwohls eines Landes hinzu, das die „Option für die Armen“ als multiplikatorisches Wirken für mehr soziale Integration versteht. Übrigens ist wohl auch nur über eine solche „Verortung“ ein Standort für einen echten interkulturellen und interreligiösen Dialog zu gewinnen, der ja nicht in einem neutralen Raum eines allzu leichten globalisierten Einverständnisses leben kann. Eine Position „über“ oder „zwischen“ den Kulturen steht leicht in der Gefahr eines Semikulturalismus, der von allem etwas, aber nichts wirklich vertritt. *Global orientierte Kompetenzen zusammen mit lokal orientierter Verwurzelung, dies wäre die Persönlichkeitsformel, die kirchliche Stipendienpolitik im Rahmen personenbezogener Entwicklungszusammenarbeit (weiterhin) prägen sollte.*

Damit verbindet sich also eine bleibende Option auf die Reintegration unserer Stipendiatinnen und Stipendiaten. Sie ergibt sich schon aus der Verantwortung gegenüber unseren Partnerinstitutionen, seien sie wissenschaftlicher oder kirchlicher Art. Nur so kann auch ein langfristiger Beitrag zum Aufbau von Institutionen in Entwicklungs- und Transformationsländern geleistet werden, die stabil sind und zugleich die Basis für eine Partnerschaft in vollem Sinne – auf Augenhöhe – erst schaffen.

Die Argumente gegen eine solche Reintegrationsoption, gerade aus dem Mund ehemaliger Stipendiatinnen und Stipendiaten, die ihr nicht nachgekommen sind, sind vielfältig, müssen ernst genommen werden und spiegeln ihrerseits noch einmal das enorme Gefälle zwischen Industrie- und Entwicklungsländern, etwa bezogen auf die Wissenschaftskulturen. Mit der These, dass durch die immer dichteren globalen Netzwerke der konkrete Ort des Arbeitens und Wirkens ohnehin zweitrangig oder gleichgültig sei, haben wir uns bereits auseinandergesetzt. Der oft gehörte Hinweis, dass man vom „Norden“ aus im Grunde eine wirksamere Hilfe für das eigene Land leisten könne, muss gleich noch im Zusammenhang der Diasporafrage diskutiert werden. Als Reintegrationshindernisse solch struktureller Art – von

persönlichen/ familiären Gründen soll hier abgesehen werden – zeigen sich oft auch Blockaden seitens heimischer Institutionen, die hoch ausgebildeten Neuankömmlinge aufzunehmen und sich ihnen adäquat zu öffnen, eine Übersättigung des heimischen Arbeitsmarktes in bestimmten Sektoren (z. B. Ärzte in Metropolen, im Sinne eines sektoralen *brain overflow*) oder eine desolante Forschungsausstattung, angesichts derer das Potential begabter Forscher geradezu ins Ausland gerettet werden muss (*brain save*). All dies kann stimmen und sogar zusammenkommen, spricht aber nicht dagegen, dass der Aufbau nachhaltiger innovativer Strukturen in Wissenschaft und Arbeitsmarkt generell des konkreten Engagements multiplikatorisch arbeitender Fachkräfte vor Ort dringend bedarf.

2. Traditionelle und neue Rolle der Diaspora

Kommt in Zeiten globaler intensiver Vernetzung der Diaspora, den in der Regel dauerhaft im Ausland lebenden Landsleuten aus Entwicklungs- und Transformationsländern, eine gesteigerte Bedeutung für die Entwicklung dieser Länder zu? Soll man hier gar im Blick auf die Zukunft von einem möglichen „Königsweg der Entwicklungspolitik“ reden, wie Konrad Melchers dies tut (vgl. epd 23-24/01, S. 20; in diesem Heft auch die Analyse einiger Beispiele, besonders bezogen auf den Äthiopien-Eritrea-Konflikt)? Dies hätte wichtige Konsequenzen für die Beurteilung unserer These vom Vorrang der Reintegration der Fachkräfte.

Der Begriff stammt nicht nur aus der griechischen Sprache und bedeutet ja ursprünglich das Ausstreuen eines fruchtbaren Samens, sondern bezieht sich auch auf die frühe Kolonisationstätigkeit der antiken hellenischen Stämme im gesamten Mittelmeerraum und darüber hinaus, übrigens auch schon im Blick auf das Entstehen von Philosophenschulen gerade in diesen Kolonien. Er wird dann auf Religionen, insbesondere das Judentum nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, und später auf Nationen übertragen. Erst in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts kommt spezifisch das (wissenschaftliche) Fachkräftepotential in den Blick, als man etwa die Rückkehr ganzer Diasporagemeinschaften vor allem in die nunmehr boomenden „Tigerstaaten“ Asiens wie Südkorea und Taiwan feststellen konnte. In diesem Sinne deutet sich eine Begriffsbestimmung an, die in den Diasporas einen *brain pool* sieht, der für die Entwicklung eines Landes, wenn auch z. T. erst nach Jahrzehnten, reaktiviert werden kann.

Der traditionelle Begriff meint indes die Auswanderergemeinden, und die bisherige Diskussion ist auch auf die Wirksamkeit solcher Gruppen aus der Distanz bezogen. Eine positive Rückwirkung solcher Auswanderergemeinschaften wird vornehmlich im wirtschaftlichen Bereich, durch Rücküber-

weisung von Kapital (remittances), gesehen, sekundär auch im politischen Sektor, wenn etwa Exilgemeinschaften ihre im Ausland erworbenen demokratischen Erfahrungen oft nach langer Zeit in einen Transformationsprozess ihrer Heimatländer einbringen.

Geben diese positiven Rückwirkungen Anlass, diese traditionelle Diaspora als Entwicklungsfaktor aufzuwerten oder gar zu idealisieren? Sind solche Gemeinschaften wirklich demokratieerfahren, kosmopolitisch denkend und frei, sich wirtschaftlich und politisch für ihr Heimatland zu engagieren? Ein Heimatland übrigens, das vielfach nur noch „virtuell“ erlebt wird (die Internetverbindungen spielen natürlich eine zunehmende Rolle; vgl. die Analysen im epd-Heft).

Schon der letzte Aspekt führt uns zur Formulierung von Vorbehalten gegenüber einer echten entwicklungspolitischen Rolle der Diaspora. Es ist im Einzelfall zu prüfen, wie weit die kulturelle Entwurzelung dieser Gruppen bereits vorangeschritten ist und wie partikulär und einseitig ihr Bild von der Heimat sich darstellt. Man kann auch bei Bildungsmigranten nach etwa fünf Jahren Auslandsaufenthalt von einer starken Entkoppelung gegenüber den Vorgängen in ihren Heimatländern ausgehen, die weit über eine bloße Desaktualisierung hinaus reicht und in bestimmten Fällen auch zu holzschnittartigen bzw. polarisierenden Bildern von der Heimat führen kann. Die oft ins Feld geführten Vorteile von Rücküberweisungen reduzieren sich in den meisten Fällen auf partikuläre (Familien-)Interessenszusammenhänge und sind nur ein weiterer Faktor der allseits zunehmenden Privatisierung aller Wirtschafts- und sozialen Bereiche. Wichtiger erscheint noch der Vorbehalt, dass anstatt nachhaltiger Entwicklungsinvestitionen, die die Selbsthilfekompetenzen der Empfängergruppen stärken, ein Entmündigungseffekt durch solche finanziellen Zuwendungen forciert werden kann.

Dennoch zeichnet sich aus unserer Sicht ein für die Entwicklungszusammenarbeit deutlich positiver Begriff der Diaspora in dem Sinne ab, wie er oben bereits am Beispiel der asiatischen Schwellenländer (NIC's) angedeutet wurde. Es handelt sich um eine im wissenschaftlich-technologischen Migrationskontext angesiedelte Diaspora, wie sie Gaillard konzipiert („Diaspora Science et Technologie, S&T“; vgl. Jacques und Anne Marie Gaillard: *Fuite des cerveaux, retours et diasporas*, in: *futuribles* 2/1998 S. 25-49, insbes. S. 39ff). Dies ist eine als temporär und flexibel einzustufende Diaspora, die im Rahmen der internationalen Zirkulation und Netzwerkbildung von Wissenschaftlern und Fachkräften zumindest partiell steuerbar, auf jeden Fall aber für eine Nationalökonomie der Entsendeländer reaktivierbar ist. Basis einer solchen Reaktivierung für die nationalen Entwicklungsziele kann ein virtuelles Netzwerk sein, jedoch ist dies ohne

eine reale Rückkehr für längere Zeiträume nicht wirkungsvoll. Unter diesem Gesichtspunkt wäre etwa das Netzwerk CALDAS der kolumbianischen Wissenschaftler zu analysieren. Die Stipendiatengemeinschaften des KAAD zielen bei vorrangiger Option auf die dauerhafte Reintegration letztlich auch auf ein solches Konzept einer temporären Diaspora.

3. Konsequenzen für die Stipendienpolitik

Es dürfte deutlich geworden sein, dass es zumindest aus der Sicht des KAAD als Clearingstelle der Stipendienpolitik für die katholische Kirche in Deutschland keiner grundsätzlich neuen Diskussion um die Schlüsselkompetenzen und das „Profil“ der Stipendiatinnen und Stipendiaten bedarf (die Diskussionen darüber im Dialog mit den Partnern sind z. B. in unserer Jubiläumspublikation „Das Volk Gottes in den Herausforderungen einer Weltgesellschaft“, Bonn 1998 dokumentiert). Es geht allerdings darum, im Kontext von Stipendiatenauswahl, Studienbegleitung und Nachkontakten Rahmenbedingungen zu suchen und zu schaffen, die erlauben, positive Effekte aus der Mobilität und globalen Vernetzung mit einer prioritär reintegrations- bzw. heimatorientierten Stipendienpolitik zu verbinden.

So bieten etwa erleichterte Möglichkeiten der Zirkulation von Wissenschaftlern, eine Bildungsmigration, die „Pendelcharakter“ haben kann, und generell die Orientierung auf ein lebenslanges, jeweils neu ansetzendes Lernen im internationalen und interkulturellen Austausch bedeutende Chancen, gerade für die Entwicklungs- und Transformationsländer, in erhöhtem Maße an Wissen und Forschung teilzuhaben. Dies gilt allerdings nur, wenn Bildungsmigranten aus diesen Ländern nicht Teil eines brain drain sind, sondern sich im Sinne einer temporären, rückkehrorientierten Diaspora verstehen, deren Ziel der langfristige Aufbau von Institutionen im Dienst der wissenschaftlichen und allgemeinen Entwicklung ihrer Heimatländer ist.

Wenn der brain drain durch eine gezielte Einwerbungspolitik von Hochqualifizierten seitens der Industrienationen in Zeiten des globalen Wettbewerbs gerade steigt – dafür ist die Greencard-Regelung in Deutschland nur ein Anfang –, dann müssen die Stipendienorganisationen, sofern es in ihrer Macht steht, versuchen, als Gegengewicht ein von ihren Partnerorganisationen gestütztes Netzwerk zu bilden, das ein attraktives Betätigungsfeld für einen Lebensmittelpunkt ihrer Absolventen und Rückkehrer im heimischen Umfeld darstellt. Für den KAAD heißt das konkret die Intensivierung der Zusammenarbeit mit den wissenschaftlichen und kirchlichen Partnerorganisationen in den Zielländern, aber auch in Deutschland, Aufbau von Verbindungen zur Wirtschaft und natürlich die motivierende Betreuung der Arbeit unserer eigenen Alumnivereine in der ganzen Welt.

Neben solchen positiv-motivierenden Reintegrationshilfen, zu denen natürlich auch die staatlichen bzw. kirchlichen finanziellen incentives gehören, sind aber auch transparente rechtliche Rahmenbedingungen zu schaffen oder zu verstärken, die die entwicklungspolitischen Intentionen der Stipendienprogramme schützen. Dies gilt für den einzelnen Stipendienvertrag (Rückkehrklausel) genau so wie für eine rechtlich-vertragliche Ausgestaltung der Beziehungen zwischen Stipendienwerk und Partnerinstitutionen (Arbeitsplatzzusage für die Rückkehrer!). Die Politik muss im Rahmen ihrer Zuwanderungsgesetzgebung entwicklungspolitisch relevante Bereiche der Bildungsmigration vor einer Einwerbepolitik der deutschen Wirtschaft und Wissenschaft schützen. So sahen im Anschluss an die Ausführungen der Süssmuth-Kommission zur Wohlfahrt anderer Staaten die Entwürfe zum Zuwanderungsgesetz (Begründung § 16, Bes. Teil) ja auch eine Nichtverlängerung der Aufenthaltserlaubnis bzw. eine Nichtüberführung in eine „Niederlassungserlaubnis“ für entwicklungspolitisch intendierte Stipendienprojekte vor. So sehr man eine Berufserfahrung unserer Stipendiatinnen und Stipendiaten von bis zu zwei Jahren in Deutschland nach ihrem Stipendium auch in manchen Fällen für sinnvoll halten mag, so sollte doch – durch positive und negative incentives – vermieden werden, dass diese potentielle Dienst- und Verantwortungselite ihrer Heimatländer von kurzfristigen wirtschaftlichen Interessen der Gastländer aufgesogen wird.

KIRCHLICHE ELITEFÖRDERUNG IM KONTEXT DER EUROPÄISCHEN BILDUNGS- UND FORSCHUNGSPOLITIK

Versteht man die Europäische Union, entgegen der faktisch vorherrschenden Konzentration auf wirtschaftliche Fragen, von ihrem Kern und ihrem historischen Ursprung her als eine Wertegemeinschaft, versteht man auch den Einigungsprozess nicht nur als eine Erweiterung, sondern auch als eine Vertiefung der Union, dann sollten die Fragen von Bildung und Wissenschaft eigentlich einen zentralen Platz auf der europäischen Agenda einnehmen. Dies sollte auch für die Kirchen gelten, sofern sie sich auf europäischer Ebene zu Wort melden oder im entstehenden europäischen Bildungsraum agieren. Beides ist aber nicht der Fall und sollte uns als kirchlich engagierten Akademikern in Europa zu denken und zu handeln aufgeben.

1. Gibt es eine europäische Bildungspolitik im tertiären Sektor?

Das mittelalterliche, christlich geprägte Europa war ganz selbstverständlich auch durch einen gemeinsamen Hochschulraum charakterisiert. Historiker schätzen, dass bis zu 25 % der Scholaren „europäisch mobil“ waren, also mindestens einmal ihren Studienort innerhalb Europas wechselten. Dies sind Zahlen, von denen die heutigen europäischen Bildungspolitiker auch nach mehreren „Generationen“ von Bildungsprogrammen nur träumen können. Bildungspolitik ist aber nicht nur faktisch – mit nur ca. 0,5 % des gesamten Haushalts – auf europäischer Ebene ein marginaler Faktor, sie darf eigentlich auch aufgrund des Subsidiaritätsprinzips, als zum Kernbestand der *einzelnen* Mitgliedstaaten gehörend, gar nicht in den Mittelpunkt des Interesses rücken.

Die Zusammenarbeit in Bildungsfragen beginnt denn auch innerhalb der Europäischen Gemeinschaften ab etwa Mitte der siebziger Jahre mit einem „Harmonisierungsverbot“ der Strukturen, mit einem ausdrücklichen Bekenntnis zur Vielfalt der Bildungssysteme. Darin lag von Anfang an ein gewisser Widerspruch zu den *wirtschaftlichen* Interessen des Zusammenwachsens,

* Dieser Text entstammt aus: Das Osteuropaprogramm des KAAD. Geschichte – Evaluation – Perspektiven. Bonn 2004, S. 11-17.

die zumindest eine Vergleichbarkeit der Abschlüsse europaweit sinnvoll, ja notwendig erscheinen ließen. Dieser Widerspruch wird in unseren Zeiten des globalisierten Wettbewerbs noch deutlicher zutage treten.

1976 wurden in den damaligen Mitgliedsstaaten erstmalig Joint Study Programmes eingerichtet, die nicht nur die Mobilität der Studierenden erhöhen, sondern auch die vorherrschende „vertikale Mobilität“ (aus Ländern mit geringeren Hochschulstandards zu solchen mit höheren) durch eine verstärkte „horizontale Mobilität“, alle Staaten auch als *Gastländer* einbeziehend, ergänzen sollten. Diese Studienprogramme fanden ihre bis heute unter diesem „Markenzeichen“ laufende Fortsetzung im Programm ERASMUS (European Community Action Scheme for the Mobility of University Students) ab 1987. Am ERASMUS-Programm, das für die Studierenden im Wesentlichen Mobilitätszuschüsse zum Ausgleich für eventuelle Mehrkosten im Gastland bereitstellte, nahmen im Jahr 2002 immerhin etwa 110.000 Personen teil. Eine Serie anderer Programme wurde nach und nach aufgelegt, von denen das TEMPUS-Programm für die mittel- und osteuropäischen Länder von besonderer Bedeutung geworden ist, galt es doch, nach 1989 die Hochschulen in diesen Ländern gründlich zu transformieren.

Ende der 90er Jahre wurde den späteren osteuropäischen Beitrittsländern bereits der Zugang zum ERASMUS-Programm eröffnet; 2000 schieden sie ganz aus der TEMPUS-Förderung aus. Diese gilt in ihrer dritten Phase (2000 - 2006) nunmehr den TACIS-Ländern (Neue Unabhängige Staaten), den nicht-assoziierten Staaten Südosteuropas (CARDS) sowie auch den MEDA-Ländern (Nordafrika und Naher Osten) im Rahmen der Mittelmeerpartnerschaft der EU.

Ab Mitte der 90er Jahre wurden die EU-intern orientierten Maßnahmen in zwei großen Programmen gebündelt: SOKRATES für die allgemeine Bildung und LEONARDO DA VINCI für die berufliche Bildung. Mit dem Beginn der zweiten „Generation“ bzw. Phase dieser Programme (2000 - 2006, in der sie im Wesentlichen quantitativ erweitert, aber nicht qualitativ verändert durchgeführt werden) kam eine vollständige Dezentralisierung, d.h. Umsetzung über nationale Agenturen, hinzu. Unter dem gemeinsamen Dach von SOKRATES waren die Programme: COMENIUS für die Schulbildung, ERASMUS für die Hochschulbildung, GRUNDTVIG für die Erwachsenenbildung, LINGUA für den Sprachunterricht sowie MINERVA für das Fernstudium angesiedelt. Dabei wurden insgesamt die Formen institutioneller Kooperation innerhalb der EU immer wichtiger, rückten Netzwerke von Hochschulen, die als Ganze involviert sind, in den Mittelpunkt, dem gegenüber die Mobilität von Lehrenden und Lernenden manchmal eher als ein Mittel zum Zweck erscheinen mag.

Eine weitere Tendenz ist die mit dem Stichwort „lifelong learning“ artikulierte immer stärkere Durchdringung der allgemeinen und der berufsbezogenen Bildung. Dies wird während der derzeit angedachten neuen Programmgeneration von 2007 - 2013 in einer programmatischen Integration von SOKRATES und LEONARDO also der Bereiche Schule, Hochschule, Erwachsenenbildung und Berufsbildung, Ausdruck finden. Eine Integration auch der für die sogenannten Drittländer (außerhalb der EU) bestimmten Programme deutet sich in der Einführung von ERASMUS MUNDUS (ab 2004) an; hier sollen hochqualifizierte Studierende aus Drittländern in multilateralen europäischen Masterkursen zirkulieren.

2. Europa unter Globalisierungsdruck: Wissen und Wettbewerb

Eine paradigmatische Wende auch für die Bildungs- und Forschungspolitik bedeutete der Gipfel des Europäischen Rates in Lissabon vom März 2000, wo die Staats- und Regierungschefs bis zum Jahr 2010 als Ziel anvisierten, „die Union zum wettbewerbsfähigsten und dynamischsten wissensbasierten Wirtschaftsraum in der Welt zu machen“. Im Zeitalter einer „Wissensgesellschaft“ – was deutlich mehr einschließt als „Informationsgesellschaft“ – werden Bildung und Forschung zur Schlüsselressource im mittlerweile globalisierten Wettbewerb. Die Aufwertung von Bildung und Forschung hat damit eine klar wirtschaftlich orientierte Zielrichtung. Angesichts der prekären Arbeitsmarktlage in den meisten Ländern der Europäischen Union werden Bildungs- und Forschungspolitik auch als Teil der europäischen Beschäftigungsstrategie verstanden und sollen helfen, mehr Arbeitsplätze zu schaffen.

Der Lissaboner Gipfel bekennt sich auch zur Schaffung eines „Europäischen Forschungsraums“. Die Forschungs- und Technologiepolitik der EU ist als gemeinschaftliche älter als die Bildungspolitik und geht schon auf die Anfänge der Europäischen Gemeinschaften zurück, wo es ja im Sinne einer Friedensinitiative zunächst um die Vergemeinschaftung der strategischen Kohle- und Stahlindustrien ging. Forschungs- und Technologiepolitik werden dann wichtig beim Aufbau einer eigenen Kernenergiewirtschaft und spätestens ab 1984 auch durch den Einbezug von Informationstechnologien. Schon ab 1984 werden auch gemeinsame Forschungsrahmenprogramme formuliert. Im Kontext fortschreitender Globalisierung der 90er Jahre, die u. a. als Herausbildung einer weltweiten „Informationsgesellschaft“ verstanden werden kann, wird dann die Forschung endgültig zu einem den „Standort“ Europa stärkenden Faktor.

Dieser Globalisierungsdruck führt auch dazu, dass die ursprüngliche Intention der Bildungspolitik, eine Vielfalt der Bildungssysteme zu wahren,

de facto auf eine stärkere Angleichung und strukturelle Vergleichbarkeit hin verändert wird, die eine europäische Bündelung der Wissens- und Forschungsressourcen erleichtert. Dies wird besonders deutlich in der Übernahme des sogenannten Bologna-Prozesses durch die Europäische Union.

3. Von Bologna nach Bergen

In Bologna – symbolträchtig an einem der Ursprungsorte der europäischen Universität – initiierten 1999 europäische Bildungsminister aus 29 Staaten einen Harmonisierungsprozess der Hochschulsysteme, der bis 2010 zu einem vollintegrierten „Europäischen Hochschulraum“ führen soll. Dieser Prozess war von vornherein breiter angelegt als die Europäische Union und ist mit deren Bildungspolitik streng genommen erst in der Folgekonferenz von Berlin 2003, an der auch die Brüsseler Kommission teilnahm, eng zusammengeführt worden. Mittlerweile gibt es 40 Mitgliedstaaten dieses Bologna-Prozesses, darunter seit Berlin auch Russland und der Vatikan. In Europa gibt es ja laut Angaben der Päpstlichen Bildungskongregation 19 katholische Universitäten, 39 Kirchliche Hochschulen und etwa ebenso viele Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, weltweit 950 katholische Universitäten mit über 5 Millionen Studenten.

Grundlegende Ziele des Bologna-Prozesses sind einmal die Einrichtung eines Studiensystems aus zwei Hauptzyklen, wobei der erste (Bachelor) bereits für den Arbeitsmarkt qualifiziert, der zweite (Master) zusätzlich für eine wissenschaftliche Arbeit im engeren Sinne, weiterhin die flächendeckende Einführung eines Leistungspunktesystems an den Hochschulen (ECTS = European Credit Transfer System) und schließlich eine auch in der Nomenklatur ausgewiesene Vergleichbarkeit der Abschlüsse als Qualifikationen für den (europäischen) Arbeitsmarkt. Diese Grundforderungen sind in den Folgekonferenzen von Prag und Berlin erweitert sowie konsequent mit dem Ziel eines Europäischen Forschungsraumes verbunden worden. Dies geschah u. a. in Berlin durch die Ausdehnung der Vergleichbarkeit von Studienzyklen auf den Promotionsbereich (PhD). Bis 2005 sollen alle Vertragsstaaten die drei erwähnten Ausbildungszyklen eingeführt haben. Dass dies nicht flächendeckend möglich sein wird, belegt der ganz unterschiedliche Stand dieser Transformation in den einzelnen Staaten, der Widerstand einzelner Fächergruppen (z. B. Jura und Kunst) sowie die Resistenz aus eigenen Traditionen lebender und föderaler Bildungssysteme wie des bundesdeutschen. Skeptiker zweifeln nicht nur an der Durchsetzbarkeit, sondern generell am Sinn solcher Standardisierungen, zumal bereits der Bachelor im angelsächsischen Raum de facto sehr heterogen ist. Die in Bergen/ Norwegen 2005 geplante Folgekonferenz soll übrigens die soziale Dimension des Europäischen Hochschulraums in den Mittelpunkt rücken, also u. a. Fragen des Aufenthalts- und

Arbeitsrechts, der Gesundheitsfürsorge und der Übertragbarkeit nationaler Studienförderungen.

Dass der Bologna-Prozess Homogenisierungseffekte mit sich bringt, zeigt sich neben der angestrebten Vergleichbarkeit von Hochschulabschlüssen in der (inhaltlichen) Angleichung von Curricula, in der Herausbildung gemeinsamer Qualitätssicherungskriterien und auch in der wachsenden Dominanz des Englischen als lingua franca in Wissenschaft und Forschung. Kritische Fragen an diesen Prozess gibt es viele. Darunter die Frage, in wie weit die Unterordnung der europäischen Hochschul- und Wissenschaftspolitik unter die Kriterien des internationalen Wettbewerbs nicht tendentiell einseitig eine wirtschafts- und arbeitsmarktorientierte *Ausbildung* statt einer humanistisch und auf zivilgesellschaftliches Engagement sowie kosmopolitische Weite hin orientierten *Bildung* befördern könnte.

Unter Wettbewerbsgesichtspunkten ist auch die vielbeschworene zu steigende Attraktivität der europäischen Hochschulen zu sehen. Es geht u. a. offensichtlich darum, dem brain drain europäischer (Spitzen-) Wissenschaftler und Fachkräfte entgegenzuwirken, z. B. dadurch, dass man Hochqualifizierte aus den Drittländern Osteuropas bzw. den Entwicklungsländern im europäischen Hochschulraum bindet. Wenn von Harmonisierungstendenzen bei den Studienstrukturen die Rede war, so darf nicht übersehen werden, dass parallel zu diesem Angleichungsprozess ein gewollter Differenzierungsprozess unter Wettbewerbsbedingungen verläuft, in dem die Hochschulen um die (knapper werdenden) öffentlichen und privaten Ressourcen konkurrieren, sich so unterschiedliche Profile herausbilden und „Eliteuniversitäten“ entstehen sollen. Die Konkurrenz wird stärker werden, wenn im Rahmen völkerrechtlich verbindlicher GATS-Abkommen auch Bildung stärker als Dienstleistung und Ware verstanden wird und im Europäischen Hochschulraum vermehrt private „Bildungsanbieter“ auf den Markt drängen werden.

4. Institutionelle Präsenz der katholischen Kirche bei der EU

Zuvieler der angesprochenen Fragen im Umkreis von Bildung und Wissenschaft hätten sicherlich die christlichen Kirchen in Europa Grundsätzliches zu sagen bzw. in den Politikdialog einzubringen. Leider geschieht das auf diesem Feld nur selten. Der Beitritt des Vatikan zum Bologna-Prozess kann als eine Ratifizierung des Politikziels Europäischen Hochschulraum bzw. als eine Anerkennung von dessen Unumkehrbarkeit gewertet werden.

Was die institutionelle Präsenz angeht, so ist die katholische Kirche auf höchster Ebene seit 1999 durch die Apostolische Nuntiatur in Brüssel vertreten. Als erfahrener Vatikandiplomat hat der spanische Erzbischof Muñoz diese neue Vertretung – auch in Abgrenzung zu dem bisher zuständigen, für

Belgien akkreditierten Nuntius – aufbauen können. Neben dem Zusammenschluss der Bischofskonferenzen für ganz Europa (CCEE; Sekretariat nach wie vor in St. Gallen), der sich vorwiegend pastoralen Fragen widmet, hat die katholische Kirche seit 1980 eine Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) in Brüssel und Strassburg eingerichtet, parallel zu der schon seit 1973 bestehenden Kommission für Kirche und Gesellschaft, die als Teil der Konferenz der Europäischen Kirchen (KEK) die protestantischen und orthodoxen Kirchen bei den europäischen Institutionen repräsentiert. Für die Arbeit der COMECE stehen soziale und ethischen Fragen sowie Frieden und Sicherheit im Mittelpunkt, weniger Fragen aus dem Bildungsbereich. Darüber hinaus sind die großen Orden in Brüssel und Strassburg vertreten, so die Jesuiten mit dem OCIFE seit 1957 und die Dominikaner mit ESPACES seit 1991. Der Seelsorge der Menschen, die bei der EU arbeiten, widmet sich unter anderem das Foyer Catholique Européen und die Ökumenische Kapelle Van Maerlant mitten im Brüsseler Europaviertel. Zur Zeit der Kommissionpräsidentschaft von Jacques Delors stand den Kirchen (für ethische Fragen) eine Gruppe für Zukunftsforschung als kompetender Ansprechpartner zur Verfügung, der eine politische Beratergruppe des Präsidiums nachfolgte.

Die Möglichkeiten der Einflussnahme seitens der christlichen Kirchen auf die EU-Politik bzw. Grundsatzüberlegungen scheinen eher gering zu sein, in Bildungsfragen sind sie ganz besonders marginal. Offensichtlich haben die Kirchen aber auch ihre institutionellen Möglichkeiten noch gar nicht ausgeschöpft; die Zuständigkeitsbereiche der CCEE bzw. der COMECE zum Beispiel sind zwischen diesen beiden Organisationen nach wie vor nicht geklärt.

5. Kirchliche Eliteförderung in Europa

Von Elite zu reden, ist auch in Deutschland wieder möglich, sogar modisch geworden. Wir verstehen darunter eine Dienst- und Verantwortungselite. In unserem Zusammenhang reden wir in erster Linie von Elite im akademischen Raum, von Studierenden und Wissenschaftlern, von Intellektuellen. Unter katholischem Vorzeichen gibt es in Europa eine Reihe von Zusammenschlüssen der Institutionen und Personen im akademischen Raum. Ich nenne nur die Europasektion der Katholischen Universitäten (FIUC), ähnliche Zusammenschlüsse von Bildungseinrichtungen der Orden, z. B. der Jesuiten, sowie die Bewegung der Katholischen Studenten (MIEC) bzw. Intellektuellen (MIIC). Um die internationale Arbeit der katholischen Kirche im Europäischen Hochschulraum zu koordinieren, haben wir den SECIS (Service of the European Churches for International Students) gegründet, der morgen näher vorgestellt wird und dessen zehn nationale Delegierte

sowohl die Hochschulpastoral für ausländische Studierende und Wissenschaftler als auch zum Teil kirchliche Stipendienwerke repräsentieren. Eine Zusammenarbeit von Theologen (Priestern und Ordensleuten) und Laien sollte übrigens m. E. bei all diesen Initiativen und konkreten Förderungsmaßnahmen im Blick sein.

Insgesamt lässt sich aber sagen, dass die Vernetzung der kirchlichen wissenschaftlichen Einrichtungen und (Begabten-)Förderungswerke auf europäischer Ebene noch ein Desiderat ist, um sie zu einem wirklich handlungsfähigen Faktor zu machen, der z. B. Fragen der christlichen Ethik deutlicher im Kontext der europäischen Hochschulen und in Brüssel selbst artikulieren könnte. Außerdem wäre darüber nachzudenken, ob nicht durch eine stärkere Integration der zahlreich in Brüssel vertretenen Repräsentationen katholischer bzw. allgemein christlicher Provenienz eine koordiniertere „Agenturarbeit“ auch gegenüber der EU als Geldgeber für Projekte sinnvoll wäre.

Was wir hier in Split leisten können, ist eine stärkere Vernetzung der Partnergremien und Vereine des KAAD und damit ein Beitrag zum Aufbau und zur Stärkung von Organisationen christlich inspirierter Laien in Mittelosteuropa, was aus meiner Sicht zumindest für die katholische Kirche von großer Bedeutung ist. Vielleicht gelingt es uns darüber hinaus auch, durch den Einbezug von Organisationen wie RENOVABIS, SECIS und das Diakonische Werk zu einer intensiveren Abstimmung und Koordination im Stipendienbereich zu gelangen und damit im engeren Sinne die kirchliche Förderung von Eliten im Prozess der europäischen Einigung ein Stück voranzubringen.

D IENST AM GEISTIGEN GEMEINWOHL: KATHOLISCHE INTELLEKTUELLE IM GLOBALEN 21. JAHRHUNDERT

„Doch gleich einem sich manchmal drehenden Kaleidoskop stellt die Gesellschaft nach und nach die Elemente, die man für unbeweglich hielt, in anderer Weise zusammen, so dass sich ein verschiedenes Bild ergibt. [...] Solche neuen Konstellationen im Kaleidoskop kommen durch etwas zustande, was ein Philosoph als einen Wandel der Kriterien bezeichnen würde. Die Dreyfus-Affäre führte [...] einen derartigen neuen Wandel herauf, und das Kaleidoskop wirbelte noch einmal seine kleinen bunten Rauten durcheinander. Alles, was jüdisch war, kam nach unten zu liegen, sei es selbst die vornehme Dame, und obskure Nationalisten nahmen ihren Platz oben ein.“¹

Frankreich 1898, inmitten der Dreyfus-Affäre: Es ist diese scheinbar zwingende Verschiebung der „Kriterien“ und Werte, der Denk- und Machtlogik, den darin Gefangenen kaum merklich, aus der der Begriff des „Intellektuellen“ geboren wird, für diejenigen stehend, die sich im „Manifeste des intellectuels“ dem obskuren Nationalismus und seinem antisemitischen Sündenbockkonstrukt aufklärend entgegenstellen, Wissenschaftler und Schriftsteller, darunter auch Marcel Proust. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts wirbelt das Kaleidoskop des Wandels noch ungleich schneller. Die ganze Welt in der Vielfalt ihrer Perspektiven scheint uns dabei stets (medial) präsent zu sein. Gedeihen in diesem Wirbel noch Intellektuelle? Braucht es den Begriff noch? Könnte ihm ein Bindestrich zur „Katholizität“ (als Form der Globalität) sogar ein ungeahntes Timbre geben? Die folgende Skizze kann keine fertigen Antworten liefern, aber vielleicht die Fragen aufdecken helfen.

* Dieser Text entstammt aus: Wort und Antwort. Heft 4/2013, S. 156-161.

1 M. Proust, Im Schatten junger Mädchenblüte, Frankfurt a. M. 2004, 130f; vgl. auch 812f.

„Intellektuelle“: Streiflichter auf einen wandelbaren Begriff

Die Geschichte und Wandlung der begrifflichen Fassung und des (politischen) Gebrauchs der Wortschöpfung „Intellektuelle“ sind zu vielgestaltig, um sie hier referieren zu können.² Sie bewegen sich in der Schnittfläche von soziologischer „Positionierung“ (Eliteforschung), Kampf der Weltanschauungen (sofern in der Bilderflut noch „Anschauungen“ zu fixieren sind; Ideologietheorie) und Innovationsforschung (technisch-ökonomisch heute auch gern „change management“), um nur die wichtigsten betroffenen Wissenschaftsbereiche zu nennen. Dennoch zumindest Schlaglichter auf einige Stationen des geschichtlichen Wegs:

Als Klassiker der älteren Wissenssoziologie schreibt Karl Mannheim der „sozial freischwebenden Intelligenz“ 1929 in seinem Werk „Ideologie und Utopie“ – inmitten der Zerrissenheit der Weimarer Republik – die Verantwortung für so etwas wie das geistige Gemeinwohl zu³. Durch Bildung einer zwingenden Klassengebundenheit sozial wie geistig enthoben, sollten sie einen vermittelnden Dienst – das Ganze im Auge – leisten: Freiheitsanspruch und -zumutung, die auch für heute gültig bleiben. In den Jahrzehnten und Frontstellungen des Kalten Krieges gerät „Intellektuelle“ von Seiten „bürgerlicher“ Soziologie und Philosophie dagegen zumeist zu einer Negativkategorie, einem (marxistisch orientierten) „Prinzip Hoffnung“ (Bloch) statt dem „Prinzip Verantwortung“ (Jonas) verschrieben. Raymond Aron sieht sie 1955 in seinem Werk „L'Opium des Intellectuels“ im Nebel der marxistischen Ersatzreligion, die er an ihnen bis hin zur „Unfehlbarkeit“ durchmetaphorisiert. Realitätsfern sind sie Revolution und Universalismus zugeneigt, im deutschen Jargon „vaterlandslos“ (weil brot- und letztlich machtlos?). Im Deutschland der 1970er Jahre artikuliert sich dann durchaus auch in der Theorie eine Angst vor der Meinungsmacht dieser wenig „funktionalen“ Geisteselite, symptomatisch in Helmut Schelskys Buch „Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen“ (1975).

Aron richtet seinen analytischen Blick kontextualisierend bereits auf das, was dann bald „Dritte Welt“ heißen wird (China und Myanmar, die er nennt, wären gerade heute wieder äußerst spannende Felder für eine Intellektuellenforschung in Transformationsprozessen). Dabei wird – über eine deutsch-französische Debatte hinaus – schnell deutlich, wie kontextabhängig eine Begriffsbildung zu Intellektuellen letztlich ist – und trotz Global-

2 Eine hilfreiche Kurzorientierung für den deutschen Kontext gibt Gerhard Sauder in seinem Beitrag zu Heinrich Böll im Band: H.-R. Schwab (Hrsg.), Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert, 39 Porträts, Kevelaer 2009, hier 523-526. Dieser Band insgesamt ist eine Hauptquelle für unsere Überlegungen.

3 Vgl. in der Ausgabe Frankfurt a.M 1969 bes. 135-141.

isierung wohl bleiben wird – abhängig zunächst von Zahl, Qualität und (soziologischer) Positionierung der Hochschulabsolventen (eines Landes). Bezieht man sich etwa auf Lateinamerika (vor 1989), dann kann die Kategorie je nach Entwicklungsstand im weiten Begriff alle Hochschulabsolventen – und damit die dadurch rekrutierten Funktionseleiten –, im engsten Begriff die großen Literaten des „Boom“ bezeichnen, jene „Arielisten“ (nach Shakespeares Luftgeist), die dann oft doch in politisch-diplomatische Funktionen eingebunden wurden⁴.

Wie auch in anderen Kontinenten, pluralisiert sich nach dem Symboldatum 1989 in Lateinamerika das intellektuelle Feld; die ideologische Spannung lässt nach, die vornehmlich „linke“ Orientierung an „Dependenz“ und folglich „Befreiung“ verliert an Dominanz. Solch weltanschauliches Tauwetter, verbunden mit einem seit den 1980er Jahren tonangebenden postmodernen Denken (im Horizont eines letztlich von Nietzsche inspirierten Perspektivismus), sollte nun für eine Lebensform geistiger Freiheit („freischwebend“ laut Mannheim) fruchtbarer Nährboden sein. Tritt allerdings an die Stelle der ideologischen und utopischen Spannkraft großer Entwürfe eine letztlich beliebige (indifferente) Pluralität, so könnte diese Überdosis „Freiheit“ es geradezu verunmöglichen, aufklärend und vermittelnd an so etwas wie geistigem Gemeinwohl zu arbeiten. Im Zuge einer seit den 1990er Jahren beschleunigten Globalisierung ist zudem eine durchdringende Ökonomisierung auch der Bereiche Kultur und Wissenschaft zu konstatieren. Geistesarbeiter und Kulturschaffende sind gehalten, schnell und medienwirksam zu agieren, sich im Wettbewerb gut zu präsentieren. Ein Kampf um die „hellsten Köpfe“ wird wegen oder trotz der wirtschaftlichen Globalisierung gerade von *National*ökonomien gegeneinander geführt. Werden mit diesen „hellsten Köpfen“ etwa die Intellektuellen des 21. Jahrhunderts gesucht? Vermutlich gerade nicht...

Sollten Intellektuelle – bei nachgewiesener „Dysfunktionalität“ – etwa in das Transformationspanorama unserer Zeit nicht mehr „passen“? (Dann bräuchten wir nach katholischen Vertretern nicht zu suchen und sollten den Text abbrechen...) Meine These ist hingegen, dass eine dialektische Widerständigkeit gerade die Stärke des Begriffs und seiner Repräsentanten ausmacht. Als Test: Ersetzen wir „Intellektuelle“ einmal durch „Change Agents“. Der Begriff hat sich im letzten Jahrzehnt stark in Entwicklungs- und Transformationstheorien und -politiken durchgesetzt. Ein hochrangiger Beraterstab der Bundesregierung stellt ihn in den Mittelpunkt eines Master-

⁴ Vgl. N. Werz, Akademische Eliten – Zum Beispiel in Lateinamerika, in: H. Weber (Hrsg.), Zwischen Macht und Dienst: Eliten in Gesellschaft und Kirche heute, Bonn (KAAD) 2001, 34-51.

plans für (ökologisch) nachhaltige globale Transformation⁵. Change Agents sind gewissermaßen die Spezialisten zur Identifikation von Alternativen, Katalysatoren von Innovation. Dies und ihre häufige Outsider-Position – als Musterbeispiel wird übrigens u. a. der „uomo universale“ Leonardo da Vinci vorgestellt – lässt an Intellektuellenhabitus und -wirkungskreis denken. Sieht man indes, wie die verschiedenen Typen von Change Agents einem wirtschaftlich-politischen Innovations- oder Produktionszyklus zugeordnet werden, so offenbart sich darin doch eher eine „Unternehmenslogik“, der wir den Intellektuellenbegriff gerade zu entziehen versuchen.

Katholische Intellektualität: „Eigensinn und Bindung“

Katholische Intellektualität ist „als erworbener Habitus zu charakterisieren, welcher einerseits von katholischen Traditionen des Glaubens, Wissens, Handelns und Streitens geprägt ist, andererseits über wissenschaftliche oder künstlerische Kompetenzen verfügt, um beides aufeinander zu beziehen und in Hinblick auf konkrete Probleme zu aktualisieren.“⁶ Diese (m.W. einzige prononcierte) Begriffsbestimmung einer Grundhaltung „katholische Intellektualität“ stammt von Franz-Xaver Kaufmann. Sie ist weitgefasst, denkt das Katholische von vornherein im Plural, spielt auf eine Symbiose von Glaube und Vernunft sowie auf eine Praxisorientierung bzw. öffentliche oder politische Dimension („konkrete Probleme“) an. Der katholische Intellektuelle wäre damit im Vollbegriff sowohl homo doctus/eruditus wie homo habilis/publicus. Eine eindeutige Zuordnung *entweder* zur Wissenschaft *oder* zur Kunst lässt sich allerdings angesichts der Beispiele aus dem 20. Jahrhundert (s. u.) kaum halten.

Drei Jahre vor Kaufmann hatte Rainer Bucher den „Versuch“ unternommen, katholische Intellektualität als „Suche nach der neuen Perspektive“, als „Neugierde auf den anderen Blick“ in einer – nicht nur – ‚ästhetischen‘ Multiperspektivität zu verstehen.⁷ Leitend sind für ihn dabei die Stichworte „Komplexität“ (erfahren in der katholischen Lehr- und Glaubenstradition), „Aufmerksamkeit“ (auch als Solidarität) und „Selbstrelativierung“. „Kurzer Versuch über katholische Intellektuelle“ betitelt Hans-Rüdiger Schwab seine Einführung in eine in dieser Form erstmalige Porträtsammlung deutscher

5 Vgl. German Advisory Council on Global Change (WBGU), Flagship Report „World in Transition – A Social Contract for Sustainability“, Berlin 2011, insbes. 391 (Definition) und 244 (Typologie).

6 F.-X. Kaufmann, Den Schutt der Geistfeindschaft wegräumen. Brachliegende Felder katholischer Intellektualität, in: FUGE, Journal für Religion & Moderne, Bd. 2, Paderborn 2008, 7-24, hier 21.

7 Vgl. R. Bucher, Katholische Intellektualität. Ein Versuch, in: Wort und Antwort 4/2005 Katholisch!, 158-164, hier 159.

katholischer Intellektueller des 20. Jahrhunderts.⁸ Anstatt Definitionen der Spezies „(katholischer) Intellektueller“ zu versuchen, bei denen er zumeist eine subjektive Komponente („Vorliebe“) im Spiel sieht, fokussiert er das Spektrum der Porträts (zwischen aufklärerischen oder postmodernen Varianten) um die Begriffe „Eigensinn“ und „Bindung“, wobei Eigensinn das übergeordnete ‚genus‘ der Intellektuellen im traditionellen Verständnis als Vertreter der Geistesfreiheit einfängt, Bindung die katholische ‚differentia specifica‘ einer durchaus bisweilen auch ambivalenten und leidvollen Verwurzelung in der katholischen Kirche. Um das Phänomen nun näher einzukreisen, lohnt unbedingt ein summarischer Blick auf das Spektrum dieser 39 Porträts, auch wenn sich dabei die Grenzen der Auswahl und ihrer zeitlichen Verortung im 20. Jahrhundert zeigen.

Phänotypologie katholischer Intellektueller

Schwabs verdienstvoller Porträtband grenzt das Spektrum auf das vergangene Jahrhundert und den deutschsprachigen Raum ein. Bedenkenswert, dass es sich nur um katholische Laien handelt. Eine vergleichbare Sammlung für Priester (und wohl auch Ordensleute) wird als Projekt angekündigt: Dies wäre zweifellos eine spannende Aufgabe, da der Begriffspol „Bindung“ für zeitgenössische Priester-Intellektuelle – als Teil einer Hierarchie und Funktionselite – besondere biographische Herausforderungen für eine Synthese stellt. Versucht man die 39 Porträtierten nach primären ‚Tätigkeitssparten‘ zu gliedern – bei fast allen wären auch Doppel- oder Mehrfachzuordnungen möglich –, dann fallen 15 unter die Kategorie Schriftsteller, 8 unter Philosophen, 7 unter Publizisten/Journalisten, 5 unter Wissenschaftler (wobei Naturwissenschaftler fehlen). Mit Georg Meistermann ist nur ein bildender Künstler dabei. Lediglich H. Maier (Kultusminister) und E.-W. Böckenförde (Verfassungsrichter) möchte man im engeren Sinne unter die politischen Funktionsträger rechnen; Rupert Neudeck (Aktivist?) ist noch einmal eine Kategorie für sich. Zum Spektrum gehören nur (oder immerhin?) 8 Frauen.

Dass die Auswahl in einigen Punkten bestreitbar ist und nicht enzyklopädisch gemeint sein kann, ist natürlich auch dem Herausgeber bewusst. Bemerkenswert erscheint indes im Blick auf eine Vorzeichnung des Raumes für katholische Intellektualität im beginnenden 21. Jahrhundert, dass im zeitlichen Rahmen des vergangenen zwei zentrale Aspekte noch kaum ins Licht rücken bzw. für die Darstellung konstitutiv werden, die ich verkürzt Virtualität und Globalität (ekkesiologisch: Weltkirche) nennen möchte. Die intensivierte Stufe der Mediatisierung von Gesellschaft und Wirklichkeitsbezug, die die „social media“ (Web 2.0) und daraus abgeleitet das „social

⁸ Vgl. H.-R. Schwab, a.a.O., 11-26.

networking“ heraufgeführt haben, spielt für die Porträtierten offenbar noch keine Rolle. Die Auseinandersetzung mit der „Globalisierung“ findet sich natürlich beim Blick auf das wissenschaftliche, literarisch-publizistische bzw. politisch orientierte Werk einzelner katholischer Intellektueller des 20. Jahrhunderts bereits (so z. B. F.-X. Kaufmann, C. Amery, A. Stadler, R. Neu-deck). Als Problemkonstante auch für katholische Intellektualität wird sie allerdings noch nicht spruchreif.

Dies erstaunt noch mehr beim Stichwort „Weltkirche“. Das II. Vaticanum ist ekklesiologisch stark – und durchaus im Konflikt der Deutungen – mit dem Begriff „Communio“ identifiziert worden: Weltkirche als plurale und hierarchische Gemeinschaft „in und aus Teilkirchen“ soll zugleich Zeichen und Ferment der Einheit der ganzen Menschheit sein (Lumen Gentium). Sieht man Rom als Zentrum oder gar Herz dieser katholischen Weltkirche, so ist dazu für einige der Porträtierten ein enger biographischer Bezug gegeben (vor allem K. Muth, G. von le Fort, W. Bergengruen, L. Rinser, A. Stadler). Eine häufige Problemkonstante ist zudem die nostalgische, kritische und/oder utopische Auseinandersetzung mit „Katholizität“ als intendiert allumfassend und weltverbindend, auch wenn bei den Beispielen im Sammelband (rückwärtsgerichtet) eine eurozentrische Einheitsgestalt („Christliches Abendland“) de- oder rekonstruiert wird (vor dem historischen Hintergrund von Reichstheologien und „Sacrum Imperium“; so bei Muth, Bernhart, Dempf, Bergengruen, Dirks, Sturm, Heer, vor allem aber Reinhold Schneider). Was nicht bedeuten soll, dass weltkirchliche Erfahrung im Horizont des II. Vaticanums nicht zur Lebens- und Gedankenwelt einiger der Porträtierten gehört. Sie ist allerdings als Konstituens katholischer Intellektualität für das 21. Jahrhundert noch herauszuarbeiten.

Ausblick: Wahrheitssuche und weltkirchliche Weite

Noch einmal zurück in den „Wirbel“ der Dreyfus-Affäre: Wenn in jener Geburtsstunde des Intellektuellen-Begriffs dieser für den aufklärenden Einspruch gegen Denk- und Diskurstabus, gegen die Hysterie einer ganzen Gesellschaft steht, so erscheint als größte Herausforderung für seine Verkörperungen im beginnenden 21. Jahrhundert, dem massiv beschleunigten Wechsel „herrschender“ Diskurse medialer Durchschlagskraft (mit ihren heimlich implizierten Denkverboten) widerstehen zu können, vor allem in den hochgradig mediatisierten westlichen Gesellschaften und Demokratien (in Wahlkampfzeiten wie derzeit in Deutschland gut zu studieren). Es ist sicher nicht Ausdruck ewig-gestriger Kulturkritik – die sich allerdings bei jedem neuen Medium zu wiederholen scheint, von den „Leiden der Einbildungskraft“ im Gefolge romantischer Büchersucht bis zum „geisttötenden“ Fernsehen –, wenn man mit den Möglichkeiten des Internets und besonders

des Web 2.0 noch einmal eine qualitativ neue Rahmensituation für einen widerständigen intellektuellen „Eigensinn“ konstatiert, der versucht, „sich“ in einem beschleunigten Wechsel von technologischen Generationen, fluiden User„gemeinschaften“, „Informationskaskaden“ und spielerischen Identitätswechseln – in digitaler Kompetenz und Askese zugleich – durchzuhalten.

Mediensoziologen wagen noch keine Prognosen, ob der in den jüngeren Generationen einschlägige Gebrauch der „social media“ – alle Generationen durchdringend – kontinuierlich wachsen wird. Cyberutopisten und „Infotopisten“⁹ sind zudem mittlerweile verhaltener (als in den 1990er Jahren), was die durch neue mediale Möglichkeiten der Transparenz und partizipativen Interaktion – die eine „invisible hand“ regelt? – zu bewirkenden Problemlösungen und individuellen wie kollektiven Glückszustände angeht. Inmitten dieser Ontologie der Virtualität, der Fiktion und Simulation die Frage nach „Wahrheit“ zu stellen, erscheint dennoch wie ein Tabubruch.¹⁰ Anwälte der Wahrheitssuche zu sein in einer durch mediale Möglichkeiten wie in einer Spiegelgalerie vervielfältigten Pluralität der Lebensentwürfe und Weltperspektiven (statt „Weltanschauungen“), wäre sicher eine ernste Last für Intellektuelle unserer Zeiten. Die dazu erforderliche Geistesfreiheit ist wohl – scheinbar paradox – ohne eine „Bindung“ nicht durchzuhalten.

Eine solche Bindung ist in der katholischen Kirche von weltkirchlicher Weite nicht zu trennen, zumal nach dem II. Vaticanum und in Zeiten immer dichter globaler Vernetzung. Damit ist aber keine vage schweifende „Multiperspektivität“ gemeint. Wie sich die katholische Kirche in „Lumen Gentium“ bzw. in dessen nachkonziliarer Deutung als „*Communio*“ in und aus Teilkirchen versteht – und sich daraus für ökumenische und interreligiöse Beziehungen aufschließt –, so vollzieht sich Bindung immer „global“, „katholisch“ im griechischen Wortsinn, in und aus der Teilgemeinschaft das Ganze (*holon*) verwirklichend, weil sich ihm immer neu öffnend. Die – medial und real präsente – unübersichtliche Vielfalt der Menschenwelt in dieser kirchlichen Rückbindung als „Heimat“ biographisch erfahren zu können, wäre dann für katholische Intellektualität so etwas wie ein Wettbewerbsvorteil in den Auseinandersetzungen um das geistige Gemeinwohl einer Gesellschaft bzw. der entstehenden Weltgesellschaft. Diese „katholische“ Weite bedeutet nicht beliebige Wahl von spirituellen Versatzstücken, sondern wurzelt in der überlieferten Glaubenslehre.

9 Vgl. C. R. Sunstein, Infotopia. Wie viele Köpfe Wissen produzieren, Frankfurt a. M. 2009.

10 Vgl. Kl. Müller, Web und Wahrheit, in: Wort und Antwort 3/2009 MedienWirklichkeiten, 109-113.

In Parenthese: Der im vergangenen Jahrzehnt mit katholischer Intellektualität in Deutschland häufig assoziierte „Feuilletonkatholizismus“ dürfte in unserem Verständnis eher auf einer stark selektiven – ästhetisch motivierten – „Bindung“ beruhen und letztlich – wie vieles an der „Rückkehr des Religiösen“ in unserer Gesellschaft – als Oberflächenphänomen im Kontext fortschreitender Säkularisierung zu interpretieren sein.¹¹ Dass die katholische Kirche nach einem eher ‚introvertierten‘ Intellektuellen auf dem Papstthron nun „vom Ende der Welt“ her offenbar zu einer vertieften „Internationalisierung“ aus dem Geist des letzten Konzils ansetzt, ist für die geistige Freiheit, die intellektuelles Leben in ihr und von ihr ausstrahlend braucht, hoffentlich ein positives Vorzeichen.

11 Vgl. Cl. Stockinger, Feuilletonkatholizismus. Ein Nachruf, in: Stimmen der Zeit 8/2012, 551-559; exemplifiziert an Martin Mosebach.

III

INTERNATIONALE MOBILITÄT IN STUDIUM UND WISSENSCHAFT

TENDENCIAS DE LA GLOBALIZACIÓN Y LA BÚSQUEDA DE UN NUEVO ORDEN MUNDIAL

1. Globalización: concepto - metáfora - mito?

Es significativo que la palabra “globalización” aparezca desde el año 1989 - cada vez más frecuentemente - en publicaciones científicas, así como en artículos de periódicos o revistas que tratan temas económicos, socio-políticos o culturales, bajo la perspectiva de una creciente interdependencia dentro de un marco de referencias llamado ‘mundo’. Probablemente la palabra tuvo origen primero en el idioma inglés: globalization (en alemán: Globalisierung); las lenguas románicas - incentivadas por el francés: mondialisation - prefieren algunas veces derivados lingüísticos de ‘mundo’ como mundialización, mundializaò, mondialité...

Es significativo también que - revisando las bibliografías - el mayor porcentaje de títulos se refiere al sector economía; si alguien pregunta hoy en día el famoso “Mann auf der Straße” en Alemania acerca de globalización él (o ella) va asociar el tema con la eventual pérdida de su empleo (en Alemania tenemos actualmente más de 10% o más de 4 millones de desempleados, debido a la reunificación, a las austeridades que exige la formación de la unión europea y a la famosa globalización...).

Sin embargo, no se encuentra tan fácilmente y con frecuencia en la literatura una definición o delimitación orientadoras de esta ‘cosa’ de la cual habla todo el mundo pretendiendo ya conocer el sentido.

Es una perspectiva vaga o es una ‘entidad’ casi palpable? Es un concepto (por si acaso una manera de pensar la unidad del mundo) o una metáfora que abre e incentiva una vasta gama de asociaciones, pensamientos, teorías? O es finalmente un mito que puede orientarnos en un mundo demasiado complejo (como los mitos de la antigüedad) o engañarnos obscureciendo una realidad y encerrándonos dentro de una fatalidad que no muestra salida?

* Dieser Text entstammt: „Benjamín Ramírez/Hermann Weber: La globalización: desafío para el siglo XXI. Bogotá 2000, S. 125-134.

No he mencionado casualmente el año 1989 – año de la caída del ‘Muro’ – : mi observación es que el tema de la globalización substituye o absorbe más o menos a partir de esta fecha - fecha clave para una inmensa aceleración de la interdependencia mundial - el tema de los “problemas globales”. Este último se articuló con más énfasis a partir del informe del famoso Club of Rome (noviembre 1971) que diseña unos escenarios más bien apocalípticos debido a desafíos globales como desarrollos poblacionales o ecológicos que puede causar bajo ciertas prospectivas un derrumbe del sistema o ‘modelo’ mundo. Podría inspirar más optimismo el ‘paradigma’ de la globalización? Justamente porque aparece junto con la experiencia histórica del colapso de dictaduras e ideologías?

Sobre todo los utopistas y profetas del ‘cyberspace’ parecen enfatizar un tal optimismo. En las obras analíticas sobre fenómenos de globalización se muestra sin embargo una ambigüedad del proceso histórico reciente. Tratemos de conceptualizar más nuestro fenómeno partiendo de uno de los ensayos de definición.

1.1 La ambigüedad de la globalización

“Globalisation can thus be defined as the intensification of worldwide social relations which link distant localities in such a way that local happenings are shaped by events occurring many miles away and vice versa... The outcome is not necessarily, or even usually, a generalised set of changes acting in a uniform direction, but consists in mutually opposed tendencies.” (Giddens 1990, 64)

Esta definición – formal – del sociólogo Anthony Giddens que él mismo relaciona con una “dialéctica” destaca un cierto tipo de ‘causalidad’ o mejor: de efecto recíproco posibilitado dentro de un marco de conexiones intensificadas a nivel mundial. Este efecto recíproco puede jugar entre lo ‘global’ y lo ‘local’ de manera que los resultados de esta intensificación de la inter-conexión mundial repercuten e influyen en cada lugar del globo; pero lo que más interesa al autor en esta citación es el efecto recíproco entre ‘local’ y ‘local’: encuentro o más bien desencuentro de dos lugares muy distantes que se interrelacionan a través de la infraestructura de un mismo sistema global.

“The increasing prosperity of an urban area in Singapore might be causally related, via a complicated network of global economic ties, to the impoverishment of a neighbourhood in Pittsburgh whose local products are uncompetitive in world markets.” (loc. cit., 64s).

Si nos queda la impresión que aquí se formulan leyes del proceso globalizante – casi una lógica que una vez descifrada permitiría pronósticos – tenemos

que comprender al mismo tiempo que ninguna razón humana (ni siquiera la hegeliana) podría más explicar y englobar este “complicated network of global [...] ties”.

Me he referido a Giddens porque nos muestra de modo ejemplar como la globalización – intensificación como nunca antes de las relaciones sociales a nivel mundial – genera en su mismo seno oposiciones y diferencias. Procesos de homogenización y nivelación van acompañados por procesos de fragmentación y defensa contra una uniformidad impuesta. En la literatura se encuentra con frecuencia esta oposición entre globalización y regionalización, entre cultura o civilización global e identidad cultural local/regional – o en el sector económico entre integración creciente del mercado mundial y exclusión de países o regiones enteros.

En esta perspectiva la globalización conduciría con ninguna lógica interna a una era de Paz y unión mundial, sino podría causar segmentaciones exacerbadas dentro del sistema mundial, posibles ‘clashes’, guerras...

Si hablamos de intensificación de relaciones sociales a nivel mundial está en juego el concepto de la ‘Sociedad Mundial’ o mejor ‘Sociedad Civil Internacional’, concepto introducido en la discusión (sociológica) ya antes de la ‘globalización’ (en el contexto alemán ver sobre todo con Niklas Luhmann y sus obras acerca de la ‘Weltgesellschaft’, p. e. 1975). Es importante destacar que tampoco aquí podemos hablar de una realidad resultado de un proceso histórico, sino de este proceso mismo de la constitución de una ‘Sociedad Mundial’ (“Vergesellschaftung”). Acercándonos ahora a este proceso desde diferentes ángulos, puntos de vista y también diferentes ciencias que enfocan con sus criterios la globalización, lo haremos con la hipótesis que la época en que vivimos – especialmente después de 1989 – nos muestra una nueva calidad de la interacción e interdependencia a nivel mundial que llamamos globalización sin que este proceso ya haya alcanzado una profundización satisfactoria desde el punto de vista ético. Hablamos de una Sociedad Internacional pero no de una Comunidad, de una Civilización Global pero no de una Cultura, de un proceso de unificación pero no de una Unión, por fin – si no queremos hablar de un nuevo desorden mundial – por lo menos todavía no se muestra un Orden Mundial que merecería ser llamado así...

Partiendo de lo que llamo ‘infraestructura global’ (2.) – objeto sobre todo de las ciencias de la comunicación – dejemos entrar en el juego primero la economía (3.), luego la reflexión socio-política (4.) y las ciencias de la cultura (5.) para alcanzar el nivel ético y ‘espiritual’ (6.) y concluir con una breve observación sobre la “élite global” (7).

2. La “infraestructura global”

Base infraestructural para la intensificación de las interacciones globales y la constitución de una sociedad global es ciertamente la existencia, el desarrollo y la ramificación de organizaciones que representen los países del mundo y operen a nivel mundial, organizaciones como se crearon a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial (sobre todo las Naciones Unidas y sus ‘derivados’ pero también muchas de las organizaciones no-gubernamentales).

Fueron decisivos también la ampliación y el mejoramiento de las vías de transporte y tráfico internacionales. Sin embargo, me parece que el impulso infraestructural-tecnológico más importante para el desencadenamiento del proceso de globalización llegó de la posibilidad de transmisión electrónica de datos y del establecimiento de una red de datos cada vez más densa a nivel Mundial. Esta red se superpone a las ya existentes redes de materiales y de energía y crea una nueva calidad de ‘presencia’ del mundo en ‘chips’ y máquinas cada vez más pequeñas; la computadora ‘personal’ que tiene acceso al Internet (con sus 3,5 millones de conexiones en 1995) y ya está armada con ‘tecnología integrada’ – como se está desarrollando –, es decir combinada con las redes telefónicas y la televisión, se presenta como verdadero “lugar global”: sin pérdida de tiempo le está presente una ‘infinidad’ de datos portadores de información, le está presente – virtualmente, o ya es real? – el ‘mundo’. Parecen sin importancia los lugares en que se desarrollan los eventos, se crean o se reciben las informaciones: la Red representa el mundo entero en cada lugar que tiene ‘conexión’... Es o será la ‘sociedad mundial’ una ‘sociedad de información’ o de ‘conocimiento’? (ver parte 6.)

Aparte parece significativo anotar que junto con la ‘informatización’ de la comunicación internacional el Inglés como ya de hecho lingua franca mundial gana todavía más terreno; 80 % de todos los datos son registrados en inglés... (Ver los artículos de Wolff y Lender...; del Forum 4: Uniformierung der Sprachen, en: Weber 1995. 107-138)

Hemos hablado hasta ahora sólo de infraestructura (básica); hay que ver en lo siguiente la dinámica que se desencadena con la ayuda de estos medios o instrumentos, primero en el campo económico.

3. El triunfo de la competitividad

Las innovaciones de los años ochenta en la telecomunicación y la microelectrónica junto con medidas políticas de liberalización y deregulación causaron un efecto catalizador para el mercado mundial que se intensificó todavía después del desmoronamiento del buque comunista a finales de los ochenta. Es este auge de la interdependencia económica transnacional

que se asocia en primer lugar con la globalización. Se podría citar una serie de cifras impresionantes. Menciono solamente que en los años noventa las tasas de crecimiento del comercio exterior superaron las del crecimiento de la producción mundial por el doble, las inversiones privadas extranjeras aumentaron entre tres y cuatro veces más que la tasa de producción (World Bank 1996, ver Betz/Hein 1996, 468); la cifra de los empleados en empresas transnacionales subió de 40 millones (1975) hasta más de 70 millones (a comienzos de los noventa)...

La consecuencia más grave para la política y economía ‘tradicionales’ partiendo del estado nacional como base del pensamiento y del poder es la creciente dependencia de éste mismo de interacciones y decisiones que se efectúan ‘por encima de su cabeza’ en el sector económico-global. Le escapa el ya desmesurado mercado de finanzas que convierte con sus transacciones rapidísimas la economía en un juego virtual ‘sin tierra’; le escapan también los consorcios transnacionales que se buscan el respectivo lugar más ventajoso para sus acciones: para la producción un país con salarios bajos, para la sede un oasis de impuestos bajos, para la gerencia lugares con alto estándar de la formación de managers y lo análogo para la investigación, el desarrollo de software etc...

Los efectos se notan en los países industrializados sobre todo en la disminución de los ingresos fiscales, en la lucha por ciertos estándares de la seguridad social y en el auge del desempleo.

Siguiendo esta lógica globalizante las naciones no se definirán más por su poder simbólico que inspira a los ciudadanos un sentimiento de identidad, sino por el rol que juegan en la competición mundial dependiente de sus ventajas respectivas (serán o son “Wettbewerbsstaaten”, Betz/Hein 1996, 478); cada estado se apresura a crear las mejores condiciones para un mercado global ‘caprichoso’, desea ser escogido como el “Standort” (sitio más favorable) del capital transnacional (parece paradójico este énfasis en el “Standort” en un mundo económico y financiero cada vez más independiente del ‘terreno’).

Es cierto que el panorama económico global muestra más flexibilidad con respecto a la ‘división de trabajo’ a nivel mundial: ésto se debe sobre todo a la creciente importancia del comercio – de (nuevos) servicios. Tampoco sigue siendo válida la división entre países exportadores de materias primas y de países con productos acabados. Sin embargo, revisando este nuevo panorama más en detalle queda claro – que los avances y diversificaciones se concentran en relativamente pocos estados del Tercer Mundo, sobre todo en los ‘tigres’ asiáticos.

Los índices de pobreza e indigencia dan testimonio – a nivel mundial como dentro de las sociedades sean del Tercer Mundo o sean del mundo industrializado – de la ambigüedad del proceso económico de globalización parece fortalecer al mismo tiempo tendencias de fragmentación (ver la situación en el mercado de trabajo).

Uno de los efectos tal vez más profundos de la globalización económica es la economización no sólo de la política, sino del pensamiento político y del pensamiento de la gente en general.

Todos los sectores de la vida personal y social de los hombres tienen que aparecer y justificarse ante el juez ‘mercado y eficiencia’. El debate acerca del Standort en Alemania p. ej. ya incluye la vida cultural y el sistema educativo en todos sus aspectos. Está ganando terreno una ‘cultura’ del mercado que define todas las expresiones de la vida humana – incluyendo la solidaridad – por su función para el mercado.

La globalización económica llama por un contrapeso que deberían ser una legislación y política social también a nivel global (que implica la apariencia de actores análogos a los sindicatos a este nivel) y una cultura de la solidaridad vivida por comunidades ‘non gubernamentales’ que actúan globalmente (como ya lo hace la Iglesia Católica)...

4. ¿Sociedad o Comunidad Global?

En el discurso de las mass-media en Alemania acerca de graves crisis como en Bosnia o Rwanda se cita con frecuencia la “Internationale Gemeinschaft” (Comunidad Internacional) que está llamada a intervenir y resolver el problema. Observando lo que sucede de hecho... en esta “Weltinnenpolitik” (Política interior mundial) parece eufemismo llamar ‘comunidad’ lo que muchas veces ni siquiera es un balance racional de intereses.

Para identificar el nivel real de ‘socialización’ de la humanidad en su interacción mundial hay que recordar la famosa distinción de Max Weber entre Gesellschaft (sociedad) y Gemeinschaft (comunidad) o – si nos referimos al proceso – entre Vergesellschaftung y Vergemeinschaftung. Juguemos con esta distinción introduciendo cuatro niveles de Vergesellschaftung cuyo último ya sería más que una Gesellschaft, sería el ideal de una Comunidad Internacional (me refiero en particular al artículo de Franz-Xaver Kaufmann: Weltgesellschaft - Zivilgesellschaft - Staat - Gemeinschaft, en Weber 1996, 20-36; Forschungsgruppe Weltgesellschaft 1996: un equipo de científicos de la TH Darmstadt y de la Universidad Frankfurt/Main).

El primer nivel sería un ‘sistema internacional’ caracterizado por la posibilidad de una interacción a nivel mundial y por una interdependencia funcional; se crean redes de una infraestructura global sin que ésto implique una integración institucional-política o un consenso sobre normas y valores (aquí se sitúa el concepto de ‘Weltgesellschaft’ de Niklas Luhmann, 1975). Recordemos nuestra primera definición formal de globalización (Giddens) con la cual partimos dudosos si ya se ha avanzado algo más a nivel mundial...

El segundo grado que alcanzamos es el de una ‘Sociedad Civil Internacional’: este concepto se refiere a la famosa análisis de la “Bürgerliche Gesellschaft” de Hegel y significa ya más allá de las interrelaciones económicas y del mercado el ideal de una sociedad de ciudadanos libres que se ponen de acuerdo racionalmente sobre sus intereses sin que ésto entre ya estrictamente en la esfera del derecho público y del estado. Una de sus características esenciales es el intercambio libre no sólo de bienes, sino de informaciones y opiniones y ésto públicamente. Nos podemos interrogar en que sentido los conectados al Internet o si los cyberspaciasanos ya cumplen con los requisitos de una Sociedad Civil Internacional...

El tercer nivel llamaría ‘Sociedad Internacional’ (pública) en un sentido estricto que implica la existencia y el funcionamiento de instituciones políticas internacionales fundamentadas en un orden y consenso jurídico. Habría que citar aquí la historia de las Naciones Unidas y de todas sus organizaciones laterales y con ésto los intentos y pasos hacia una ‘global governance’.

Dejando atrás la Gesellschaft weberiana entramos en el campo de la Gemeinschaft/comunidad: “Der Begriff der Gemeinschaft verweist auf Gemeinsames, Ähnliches. Er beschreibt eine auf Sympathie und positiver Zusammengehörigkeit beruhende soziale Struktur, als deren Ausdruck ein solidarisches Verhalten gilt.” (Kaufmann, loc. cit., 28) Podemos constatar a nivel mundial un proceso de ‘socialización’ que incluye estos elementos de afectividad y arraigo tradicional?

Lo que vale para los niveles de la Sociedad Civil Internacional y de la Sociedad Internacional (de ‘derecho público’) tanto más tiene valor para el ideal de una Comunidad Internacional: podemos observar procesos o intentos en esta dirección y algunas veces fragmentos o segmentos de realizaciones. Integrar estas realizaciones parciales en un concepto totalizador de ‘Sociedad Global’ sería en todos casos prematuro, tal vez ilusorio, tal vez peligroso...

En el caso de la Comunidad Internacional podemos por lo menos decir que existen Comunidades (en plural) a nivel mundial que cumplen con los requisitos de nuestra definición: son las grandes religiones del mundo.

5. Cultura global o American Way of Life for the World?

Después de la mundialización del mercado es el tema o más bien el miedo de una cierta nivelación de las culturas ‘indígenas’ causada por la globalización que preocupa más a los analistas críticos.

Si es justo que se está expandiendo una infraestructura global y a base en esto se están globalizando elementos de una civilización técnica y de una sociedad internacional, pareciera necesario que estos procesos se profundicen a nivel cultural. ‘Cultura’ engloba la totalidad de las expresiones de la vida humana de manera orgánica conectándolas con base a valores y normas fundamentales. Partiendo de esta concepción no aparece todavía al horizonte de la globalización una ‘cultura global’; hay procesos de diálogo en esta dirección, por ejemplo entre las religiones, diálogos muchas veces muy frágiles.

El tema cultural en este contexto se asocia en la literatura más bien con dos términos problemáticos: ‘westernización’ y ‘americanización’. No significan lo mismo. ‘Westernización’ se refiere sobre todo a la expansión de un modelo de racionalidad y civilización fundamentadas en tradiciones europeas. Todo el discurso de la ‘modernidad’ y del desarrollo siguiendo las pautas ‘occidentales’ está por detrás. Observando ésto más de cerca no parece seguro que el tema cultural en su sentido profundo realmente esté en juego: la orientación a la cultura europea (la cual muestra internamente mucha diversidad) es o fue más bien un deseo de ciertas elites culturales en los países del ‘Sur’. Los contenidos y valores culturales en sí no parecen involucrados en el proceso de globalización. Lo que sí se globaliza es una cierta racionalidad técnica de proveniencia europeo-norteamericana que los ‘receptores’ muchas veces quieren ‘combinar’ con parámetros culturales diferentes (cf. el artículo de Panajotis Kondylis: Was heißt schon westlich?)

Die Universalisierung der Technik macht noch lange keine Weltkultur. Frankfurter Allgemeine Zeitung. 19.11.1994, Nr. 269).

En qué medida podemos hablar de una ‘americanización’ del sector cultural mundial? Primero hay que constatar que lo que se podría llamar cultura (norte)americana también es un fenómeno internamente diversificado; con las palabras de una americanista se podría decir “that the culture America is currently exporting to the world reflects the profound ideological and economic contradictions that have shaped the U.S. in recent times.” (Anne-Marie Scholz en el Forum 5: American Way of Life für die Welt? en: Weber 1995, 139- 151, c: a 140.) En segundo lugar se podría dudar si los ‘contenidos’ de la ‘cultura’ norteamericana que se están expandiendo por todo el mundo – son sobre todo el cine, la música pop y productos de la industria alimentaria (para mencionar los ‘prototipos’: Spielberg, Michael Jackson/Madonna,

McDonald's) – realmente afectan más que una superficie de lo que se entiende por cultura. Aparentemente los modos de recepción de estos ‘fenómenos’ en los diferentes países del mundo ya introducen formas de diversificación y cierta ‘indigenización’ (cf. el citado Forum 5 respecto a Disney y la popmusic).

Más que estos contenidos una cierta mentalidad de consumo que los acompaña causa irrupciones en sectores culturales marcados todavía por tradiciones ‘criollas’. Ciertamente hay tendencias de desolidarización y de hedonismo que van junto con la expansión de ciertos patrones de consumo, pero ésto debería ser analizado más bien en el contexto de la introducción de modelos económicos, no tanto en el de la globalización de contenidos culturales.

En general: antes de lamentar una nivelación o neutralización de las culturas del mundo, antes de temer la pérdida de la ‘biodiversidad cultural’ vale la pena observar los modos de recepción y tal vez de instrumentalización por parte de los agentes receptores de contenidos culturales que pretenden una expansión global. En el mejor de los casos se descubrirá formas de síntesis global-local creando realmente nuevas formas de cultura.

Es obvio que a cualquier intento de globalización en el sector cultural se opone un “explosives Bedürfnis nach Identität” (discurso del Papa ante las Naciones Unidas; Papstrede 1995, 4), el deseo de conservar o de inventar en todas partes su fragmento de identidad cultural...

El problema talvez no es la diversidad; el problema cultural del mundo actual podría ser que esta diversidad (creciente por la aumentadas posibilidades de sincretismos) se asimilara a la abundancia de ofertas de un enorme supermercado ornamento de un mundo que en su esencia está marcado por decisiones provenientes de una racionalidad técnica y económica.

6. Virtualidad versus Espiritualidad

Será que las tendencias de globalización nos lleven a un Nuevo Orden Mundial? (El ‘antiguo’ orden – en términos políticos – se fundó en la bipolaridad Este-Oeste.) Será que una ya existente y cada vez más condensada infraestructura/red global lleve consigo una nueva visión de una totalidad del mundo ordenada? Talvez una visión análoga a las que inspiraron las épocas del ‘Progreso’ y después del ‘Desarrollo’ (cf. para este última el concepto de una “säkulare Ökumene” del sociólogo alemán Tenbruck)?

Entre las interpretaciones del proceso de globalización hay una tendencia que la piensa como una utopía incipiente, conduciendo casi con una dinámica autorregulada hacia un estado al mismo tiempo altamente creativo y ordenado de la humanidad (me refiero sobre todo a Drucker 1993; Naisbitt

1994; el artículo de Marc Luyckx: *Ethische Herausforderungen beim Aufbau Europas nach Maastricht*, en: Weber 1995, 167-182). La idea subyacente de estas especulaciones me parece ser la siguiente: la forma dominante de la interacción en el marco de la globalidad sigue siendo la competencia en el mercado libre, el capitalismo (pero ya en su transición al poscapitalismo); sin embargo, si esta forma se llena con un recurso cada vez más complejo y omnipresente que es la ‘información’ o el ‘conocimiento’, la competitividad se convierte en intercambio, la responsabilidad se despierta en los sujetos económicos y el globo entra en una esfera que podemos llamar ‘espiritual’...

Las diferentes concepciones – sean llamadas ‘Société de sens’, ‘Société de l’intelligence’, ‘sociedad del conocimiento’, ‘Informationsgesellschaft’... – se asocian estrechamente con el Cyberspace como ‘espacio global’ donde ya se efectúa una transformación hacia una sociedad global altamente descentralizada y egalitaria (ver Naisbitt 1994, 117 donde aparece la expresión “neue digitale Weltordnung”). La multiplicación de las cadenas de televisión, los flujos rapidísimos de datos permiten a los ‘conectados’ estar ‘presente’ en todo el mundo. Las apologías del Cyberspace entienden ésto como base de una ‘democracia virtual’ que impide a los poderes esconderse actuando por medio de informaciones secretas y los conduce forzosamente a practicar la misma ‘transparencia’ que ya reina en la red virtual. Citan a experiencias históricas recientes donde la insistente información de las mass-media aceleró y decidió la historia jugando un papel importante por ejemplo en la caída de dictaduras.

Para esta visión del mundo globalizado la expansión y omnipresencia de la información aumenta e intensifica en consecuencia el sentido de responsabilidad de todo y de todos. Y más: el intercambio libre e ilimitado de informaciones ya es práctica de amor (“Die Information ist wie die Liebe, je mehr man gibt, um so mehr empfängt man”, Layckx, loc. cit., 175).

Esta utopía podría animar el segmento de la población mundial que se mueve ya plenamente dentro de esta virtualidad, una nueva élite globalizada que talvez ya no quiere ver los procesos de marginalización y exclusión acompañando como sombra oscura la globalización. Y si estos procesos fuesen ‘presentados’ dentro del flujo de informaciones, si supiéramos de todas las injusticias y catástrofes del mundo – saldría nuestro sentido de responsabilidad más profundo y universal que antes? Seríamos hombres los cuales “portent toute la responsabilité du Monde” (Lévinas)? Los escépticos del Cyberspace destacan más bien la fuerza desorientadora y sofocante de la producción ilimitada de ‘sentido’ (cf. Jürgen Claus: *Gewitter über Cyberia – überleben im Cyberspace oder im Solarspace?*, en: Weber 1996, 103-108). La conexión universal no conduce ‘naturalmente’ a bondad y el amor universal;

por detrás del espacio global y virtual de intercambio podría mostrarse el espacio real y crudo de competitividad: “A competitividade é um outro nome para a guerra...” (Santos 1994, 19).

La virtualidad del Cyberspace – aunque implique abstracción del cuerpo, ‘omnipresencia’, aceleración vertiginosa – ya no abre la dimensión espiritual del mundo y por eso no necesariamente ya es recurso para la construcción de un nuevo orden mundial.

Deberíamos estar atentos al contrario si lo espiritual busca su camino hoy más a través de la dimensión corporal de la vida?

7. Una “élite global”

Para terminar, una breve tesis sobre lo que podría o debería ser una verdadera “élite global”: Partimos de la observación que se está formando junto con los procesos de globalización también un tipo de ‘élite’ nueva definida por ciertas pautas de consumo que se asemejan mundialmente, un tipo de internacionalista-diletante que se mueve con facilidad en todas partes del sector moderno haciendo uso de cada tecnología nueva, viviendo en el espacio como si ya realizara una especie de omnipresencia y en el tiempo como si la aceleración fuera su ley esencial...

Mi visión de una ‘vanguardia’ de nuestro tiempo es otra: en vez de diletantismo y ‘semi-culturalismo’ – una asimilación superficial a las diversidades culturales –, sería una profunda fuerza de integración que la caracterizaría, una fuerza de reconocer y pasar por las diferencias y contradicciones culturales partiendo de un fundamento que más bien es una ‘sabiduría local’, un arraigo tal vez en una comunidad local parte de una de las Comunidades Mundiales que mantienen vivas las fuentes de una espiritualidad tradicional. Esta fuerza de integración implica también el manejo libre de las tecnologías más nuevas sin perder el poder de distancia frente a los espejismos que éstas podrían insinuar.

Los alemanes – en la época-cumbre de su poder especulativo y lingüístico, la ‘Goethezeit’ – designaron esta fuerza de integración por la palabra ‘Bildung’. Una era de globalización exige un nuevo tipo de ‘Bildung’ universal que ninguna computadora puede programar...

Bibliografía

Joachim Betz/Wolfgang Hein: Globalisierung und der Weg zur Weltgesellschaft: Herausforderung aus dem Süden – ein Problemaufriss. En: NORD-SÜD aktuell (Deutsches Übersee-Institut, Hamburg), Nr. 3, 1996, p. 466-481. (en el mismo volumen artículos sobre aspectos regionales de la globalización, por ej. America Latina de Klaus Esser; también excelente bibliografía).

Peter Drucker: Post-Capitalistic Society. Harper Business 1993.

Forschungsgruppe Weltgesellschaft: Weltgesellschaft: Identifizierung eines "Phantoms". En: Politische Vierteljahresschrift, 37. Jg. (1996), Heft 1, S. 5-26.

Giddens, Anthony: The consequences of modernity. Stanford/California 1990.

Ianni, Octávio: Globalização: novo paradigma das ciencias sociais. En: Estudos avançados. Sao Paulo, v. 8, n. 21, 1994, p. 147-163.

Naisbitt, John: Global Paradox. New York 1994. (nuestras citas se refieren a la traducción alemana del mismo año)

Papstrede vor der UN-Vollversammlung: "Den Geist der Hoffnung neu entdecken". KNA Dokumente 2, Nov. 1995, p. 2-9.

Santos, Milton: A aceleração contemporânea: tempo mundo e espaço mundo. En: Santos, M./Souza, M.A.A. de/Scarlatto, F.C. et al.: Fim de século e globalização. 2. de. São Paulo: HUCITEC 1994, p. 15-22.

Weber, Hermann (ed.): Globalisierung der Zivilisation und überlieferte Kulturen. KAAD-Jahresakademie. Bonn 1995.

Weber, Hermann (ed.): Aufbruch in die Zukunft – Arbeit an den Fundamenten. KAAD-Jahresakademie, Bonn 1996.

I NTERNATIONALISIERUNG VON HOCHSCHULEN UND HOCHSCHULPASTORAL. DER BEITRAG DES KATHOLISCHEN AKADEMISCHEN AUSLÄNDER-DIENSTES (KAAD) IN WELTKIRCHLICHER PERSPEKTIVE

Die Internationalisierung der Hochschullandschaft als Handlungsfeld für die katholische Kirche soll dieser Beitrag in den Blick nehmen – als pastorales Handlungsfeld, bei dem sich für sie Chancen verstärkter Präsenz in einem Schlüsselsektor der internationalen Zivilgesellschaft zeigen. Ein zweiter Abschnitt wird dann auf den Beitrag des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD) reflektieren, womit modellhaft eine weltkirchlich orientierte Antwort auf die Transformationen im Hochschulbereich und in der Scientific Community formuliert werden soll.

1. Internationale Mobilität in Studium und Beruf als Herausforderung für die Kirche

Die Internationalisierung des tertiären Bildungssektors – durch quantitativ wachsende Bildungsmigration und Intensivierung der regionalen und internationalen Netze der Hochschulen – ist zumindest für die Industrieländer Faktum und zugleich Desiderat; denn sie soll ja nach dem Willen der Regierungen dieser Länder unter vor allem wirtschaftlichen und kulturellen Vorzeichen noch weiter gesteigert werden.

Für die Katholische Kirche, insofern sie sich als eine Weltkirche versteht, aber auch für die protestantischen Kirchen, zeichnen sich dadurch Chancen ab, ihre eigene "Transnationalität" und ihre Präsenz in einem (welt)gesellschaftlichen Bereich zu stärken, der zweifellos eine Katalysatorfunktion für die globale menschliche Entwicklung hat und in dem sich Keimzellen internationaler Solidarität herausbilden können. Eine besondere Herausforderung ergibt sich für die Kirchen und ihr christliches Menschenbild dann, wenn diese Internationalisierung politisch instrumentalisiert wird, vor

* Dieser Text entstammt aus: Stefan Nacke, Hans-Bernd Köppen: Am Puls der Zeit...: Dimensionen einer Hochschulpastoral. Münster 2002, S. 87-102.

allem wenn dies zu Lasten der ärmeren Länder geschieht. Wenn sie für die Herausbildung einer integrierten Weltgesellschaft fruchtbringend sein soll, dann muss sie einhergehen mit einem verstärkten interkulturellen und interreligiösen Dialog. Zu fragen wäre, ob und wie die Kirchen und insbesondere kirchliche Förderungswerke (wie in Deutschland z. B. der KAAD), die einzelnen Hochschulgemeinden, kirchlichen Hochschulzentren, Akademien und Wohnheime hierfür privilegierte Orte sein können.

1.1 Wachsende Mobilität im internationalen Hochschulsektor

Die Expansion des tertiären Bildungssektors weltweit ist bekannt: 13 Millionen Studierenden im Jahr 1960 stehen 1995 82 Millionen, also mehr als sechsmal mehr Studierende gegenüber (Statistics, 1). Proportional, also nicht übermäßig, ist die Zahl der "International Students" mitgewachsen. Sie betrug, den – immer noch maßgebenden – UNESCO-Zahlen folgend, 1995 etwa 1,6 Millionen, d. h., sie belief sich auf 2 % der "Weltstudentenbevölkerung" (vgl. zu den Zahlen Statistics, 20 ff). Markant ist dabei das "Nord-Süd-Gefälle" der Gast- bzw. Entsendeländer: 56 % der International Students kommen aus Entwicklungsländern; nimmt man die Schwellen- und osteuropäischen Reformländer hinzu, so sind zwei Drittel der Bildungsmigrationsströme als Bewegung aus ärmeren in hochindustrialisierte Länder zu charakterisieren. 50 % aller International Students steuern drei Länder an: Mit großem Abstand zuerst die USA, dann Großbritannien und schließlich Deutschland, das auf der Basis 1999 166.000 ausländische Studierende zählte.

Diese quantitativen Entwicklungen werden in den neunziger Jahren von Veränderungen im Hochschulsektor begleitet, die ihrerseits eine wachsende Mobilität und Vernetzung unterstützen. Dazu zählen die *Differenzierung* der Hochschulsysteme, bedingt u. a. durch Privatisierungen und virtuelle Elemente, die eine internationale Arbeitsteilung vorbereiten, zweitens die *Ökonomisierung* des tertiären Sektors, die vor allem in den Ländern des Südens Universitäten oft kaum mehr von Unternehmen unterscheiden lässt, die "Produkte" zu erzeugen haben, zu allererst ein Wachstum des "Humankapitals", drittens die fast unbegrenzten Vernetzungsmöglichkeiten durch eine über neue Technologien ermöglichte *Informations- und Kommunikationsinfrastruktur* und viertens die *Flexibilisierung* der Institutionen und zwangsläufig auch Personen, die in ihnen arbeiten, sei es als Dozenten, Studierende oder Verwaltungspersonal.

1.2 “Globalisierte Fachkraft” oder “brain drain”?

Im Panorama der Bildungsmigrationsströme auf Weltebene überlagern sich zum einen die Tendenz zur Regionalisierung (herausragendes Beispiel ist die EU, wo z. B. beim ERASMUS-Programm eine Mobilitätsquote von 10 % angestrebt wird) mit überregionalen Bewegungen, in erster Linie von “Süd” nach “Nord”; angesichts der Konzentration auf die Industrieländer als Aufnahmestaaten ist jedoch tiefergehend zu fragen, ob sich nicht die “Internationalisierung” schwerpunktmäßig in den Ländern des Nordens, vor allem der “Triade” USA-EU-Japan ereignet, während sich für die ärmeren Länder des Südens das Ausbluten an Fachkräften durch den “brain drain” weiter verfestigt. Dem entspricht auf Seiten der führenden Industrienationen, auch innerhalb der Europäischen Union, der Wettbewerb um den “brain gain” (“la chasse aux cerveaux”, vgl. *Boulier*), der vor allem von wirtschaftlichen Triebkräften bestimmt wird und den kirchlichen Beobachter zu einer kritisch differenzierenden Analyse der Rede von der “Internationalisierung” veranlassen sollte. Auf Weltebene sind wir weit von einer wechselseitigen, auf Reziprozität beruhenden Durchdringung des Hochschul- und Wissenschaftssektors entfernt, der mindestens ja auch ein “brain gain” für die Länder des Südens, also die *Rückkehr und Wiedereingliederung* ihrer Fachkräfte als erste Stufe zur Voraussetzung hätte.

In der neuesten entwicklungspolitischen Diskussion, auch innerhalb der Kirchen, wird ins Feld geführt, dass im Rahmen eines sich zunehmend globalisierenden Arbeitsmarktes zum einen auch die Kompetenzen der Fachkräfte “globalisiert” werden müssen, zum anderen der konkrete Ort des Arbeitens und Forschens angesichts der Vernetzungsmöglichkeiten an Bedeutung verliert. In diesem Kontext könnten etwa auch die Auswanderergemeinschaften (“Diasporas”) gerade der Entwicklungsländer eine stärkere entwicklungspolitische Bedeutung gewinnen. Die Vorstellung von einer Neutralität des Raumes, wie sie die Globalisierung nahelegen könnte, ist allerdings trügerisch. Nach wie vor ist es nicht gleichgültig, wo, in welchem geographischen Koordinatenkreuz, eine Fachkraft arbeitet, da die Marginalisierung, ja Exklusion von Ländern, ganzen Regionen oder Teilbereichen der Gesellschaft die Globalisierung wie ihr Schatten begleitet. Nur allzu deutlich lässt sich das etwa am “Wissenschaftsmarkt” ablesen. Die kirchliche Entwicklungszusammenarbeit sollte daher weiterhin auf ein konkretes, “parteiisches” Engagement ihrer Fachkräfte und Wissenschaftler im Kontext des Gemeinwohls eines Landes setzen, wobei sich global orientierte Kompetenzen mit einer lokal orientierten Verwurzelung in der Kultur eines Volkes oder einer christlichen Gemeinschaft und deren Spiritualität verbinden sollten.

1.3 Eine neue Form des Humanismus?

Die Frage nach den Kompetenzen lässt sich noch grundsätzlicher stellen: Wie kann das Menschenbild, kann die Form des Humanismus aussehen, die Menschen in diesem sich globalisierenden und mobilen akademischen Sektor prägen werden? Werden sie noch Bezüge aufweisen zu jener humanistischen Option des „Geistesadels“ am Beginn der Neuzeit, die sich als Gegenentwurf gegen die konfessionellen Spaltungen und Theologien, aber durchaus inspiriert aus christlichem Geist verstand? Oder zu jenem Ideal des allseitig gebildeten Menschen (der Renaissance), der Emphase der Bildung vor bloßer Ausbildung, wie sie u. a. Humboldt postuliert?

Die Abschlusstexte der UNESCO-Generalkonferenz für den tertiären Bildungssektor (5.-9. Oktober 1998 in Paris) lassen einige Akzentsetzungen erkennen, die zu (kritischer) Lektüre auch von kirchlicher Seite anregen. Die Universität wird dort als Katalysator für eine Gesellschaft des Wissens (nicht nur der Information) auf Weltebene verstanden. Als Träger humanistischer Optionen ist sie interkultureller Lernort und bereitet eine friedliche, von Weisheit (*sagesse*) geprägte neue Gesellschaft vor (vgl. *Déclaration*, 2f, 7). Der Mensch, der sich in diesem Transformationskorridor „Universität“ bewegt, ist der Mensch des „lifelong learning“. Er ist ein „individu capable de vivre dans différents contextes en mutation, d’agir efficacement et de pouvoir changer de profession“ (*Déclaration*, 7). Konzepte des „lebensbegleitenden“ Lernens haben mittlerweile in alle Bildungssektoren Eingang gefunden. Aufgelöst werden soll das Paradigma gewissermaßen hierarchischer Lebensetappen, deren eine (eingrenzzbar) der Bildung gewidmet ist und wo über eine lineare Stufenfolge (Grund-, Haupt-, Aufbaustudium etc.) ein „Abschluss“ angestrebt wird, dem dann die nächste Etappe, das Berufsleben, folgt. Eine bunte Linie flexibler „Module“ wird statt dessen in Zukunft das Leben der Menschen, insbesondere der Akademiker, prägen. Haupttugend für einen solchen Akademiker ist damit die „Kreativität“, zumal es nicht mehr um die Weitergabe, sondern um die je neue Erzeugung von Wissen gehen muss. Diese Tugend bekommt in den Texten durchaus auch eine „unternehmerische“ Färbung (vgl. z. B. *Action*, 5; *Déclaration*, 8). Die Frage stellt sich, ob der ideale Akademiker dieser „nouvelle société“ – als ihr Produkt und Schöpfer zugleich – anstelle des allseitig gebildeten eher der allseits flexible und einsatzfähige Unternehmertyp ist, der, sich anpassend, sein Wissen zu vermarkten versteht.

Für die Kirchen ist es wichtig, sich die Richtungen der Reformen und Transformationen zu vergegenwärtigen, denen der Hochschulsektor unterworfen wird, zumal wenn sie mit ihrer Pastoral in dessen sensibelsten Zonen, den internationalen und interkulturellen, präsent sind oder verstärkt präsent sein möchten.

Welche Akzente können die Kirchen in einem sich zunehmend internationalisierenden und flexibilisierenden Hochschulsystem – zumal in einem reichen Industrieland, wie Deutschland – setzen? Welchen Dienst können sie anbieten?

1.4 Als Weltkirche in einer internationalen Hochschullandschaft

Die Bedeutung einer Präsenz der Kirchen im Hochschulbereich generell dürfte kaum umstritten sein. Angesichts der “bedeutenden gesellschaftlichen Funktion stellen die Hochschulen einen zentralen und heute besonders relevanten Handlungsraum für die Kirchen dar.” (*Hochschulpastoral Freiburg*, 8; vgl. *Apostolischer Stuhl 1994*, 9. 17f.) Diese Relevanz ergibt sich dabei nicht nur aus dem notwendigen pastoralen Dienst für die Menschen, die sich vorübergehend – in einer Schlüsselphase ihrer Biographie – oder lebenslang im Raum der Universitäten bewegen. Sie ergibt sich aus der gesellschaftlichen Funktion der Hochschulen und der Schlüsselfunktion von Forschung und Lehre für die Entwicklung der jeweiligen Länder, darüber hinaus aber aus deren katalysatorischer Wirkung für die Herausbildung einer Weltgesellschaft. In diesem Zusammenhang ist der internationale bzw. transnationale Sektor der Hochschullandschaft ein substantieller Faktor. Dies wird in kirchlichen Kreisen offenbar noch nicht in seiner vollen Bedeutung wahrgenommen. Im gleichen Maße, wie die Internationalisierung zunimmt, sollten in der Katholischen Kirche die weltkirchlichen Potentiale der Pastoral und der Präsenz an den Hochschulen aktiviert und gefördert werden.

Der Ansatzpunkt, um die Bedeutung und auch die Chance der Internationalisierung im Hochschulbereich zu artikulieren, liegt für die Katholische Kirche in ihrem Selbstverständnis als Weltkirche und “geistlicher Gemeinschaft” (Communio) auf Weltebene, womit sie von jeher schon eine “Transnationalität” aufweist, die sie nun verstärkt an den Hochschulen wiederfindet, ihrerseits zur Stärkung ihres weltkirchlichen Netzes auch nutzen und der gegenüber sie sicher einen vertiefenden und das solidarische Element fördernden Dienst leisten kann.

In den Mittelpunkt rückt diesen Aspekt ein Erlass des Erzbischofs von Köln zur Hochschulseelsorge, wo es resümierend zur “bewährten vielfältigen Zuwendung zu den ausländischen Studierenden” heißt: “Hochschulgemeinden sind Gasthäuser weltkirchlich orientierten Glaubens, christlicher Ökumene, interreligiösen Dialogs und einer Begegnung interdisziplinären und internationalen Wissens.” (Hochschulseelsorge Köln, 228)

Vor diesem Hintergrund sind ausländische Studierende und Wissenschaftler (Laien, Ordensleute und Priester – dies sollte zusammen gesehen werden –) zunächst einmal akademisch gebildete christliche Intellektuelle, die als Teil einer globalen Elite am Aufbau einer christlich geprägten “geistlichen Ge-

meinschaft“ innerhalb der weltweiten Scientific Community mitarbeiten können. Sie sind wichtige und notwendige Partner beim Aufbau und bei der Konsolidierung langfristiger (weltkirchlich orientierter) Partnerschaften vor allem zwischen den Industrieländern und den Ländern des Südens und des ehemaligen Ostblocks. Sie sind aufgrund der Kenntnis der jeweiligen Ortskirche und Sprache im Heimat- und im Gastland ideale “Brückenbauer”. Während der Zeit im Gastland sind sie Botschafter ihrer Heimatländer und -kirchen und vermitteln deren spirituellen Reichtum in das kirchliche und akademische Leben des Gastlands. In einer “transnationalen Solidargemeinschaft”, wie sie die Katholische Kirche darstellen sollte, sind sie vom Grundverständnis her keine “Ausländer”, sondern Schwestern und Brüder, die in einem Prozess des Gebens und Nehmens in unsere Gemeinden und Diözesen eingebunden werden.

1.5 Berührungspunkte mit Eliten?

Die ausländischen Studierenden und Wissenschaftler bedürfen in ihrer sozialpsychologisch schwierigen Situation zwischen Integration und Reintegration einer umfassenden Beratung, Hilfe und Orientierung. Dies um so mehr, wenn die öffentlichen Stellen und die Hochschulen diesen Dienst nur unzureichend leisten. Insofern ist das caritative bzw. diakonische Element der Arbeit der Kirchen als ein ihr wesentlicher Bestandteil gefragt. Zugleich darf nicht übersehen werden, dass unsere Gemeinden, auch in Notsituationen und bei Flüchtlingsprogrammen, sich mit dieser Arbeit in Beziehung setzen zu (künftigen) Eliten der Herkunftsländer; dazu gehören die ausländischen Studierenden und Wissenschaftler in aller Regel, sofern sie sich im Heimatland oder in Deutschland bereits im tertiären Bildungssektor bewegen und auch dann, wenn sie sich aktuell in einer Notsituation befinden. Dies bedeutet für die weltkirchliche Arbeit unter multiplikatorischen Gesichtspunkten eine Chance.

Eine Förderung von Eliten – mag man auch, um negative Assoziationen zu vermeiden, von “leadership-development” sprechen – anerkennt ihre Schlüssel-funktion bei politischen und gesellschaftlichen – aber auch bei kirchlichen – Transformationsprozessen. Die entscheidende Frage ist, wie diese Entscheidungsträger mit der Masse der Bevölkerung ihrer Länder, insbesondere mit den Armen, Marginalisierten oder “Ausgeschlossenen” in Vermittlung stehen bzw. sich selbst in Vermittlung bringen, wie also über Eliten Partizipation und Inklusion erreicht werden kann, letztlich eine integriertere Form der Gesellschaft auf nationaler und globaler Ebene entstehen kann. Dabei ist aus kirchlicher Sicht klar, dass es bei dieser Förderung oder Kooperation nicht um Machteliten, die weitgehend vom Erhalt von Macht und Besitz geprägt sind, bzw. bloße Funktioneliten gehen kann, sondern um Personen, die als

Teil einer *Bildungs-, Werte- und Dienstelite* verstanden werden müssen. Der Dienstcharakter dieser Eliten für das “bonum commune” der lokalen und regionalen, letztlich der globalen Gemeinschaft, auch auf kirchlicher Ebene, steht im Vordergrund der Bildungsarbeit und Förderung.

1.6 “Accueil” und spirituelle Orientierung

Die eingangs referierten Tendenzen der *Internationalisierung* im Hochschulbereich sind – scheinbar paradoxerweise – ohne den Wettbewerb *nationaler* Ökonomien nicht zu verstehen. Wenn es bei all dem auch um die “chasse aux cerveaux” geht, wenn also *Programme* entworfen werden, aber *Menschen* mit ihren familiären Bindungen und ihrem kulturell-religiösen Hintergrund kommen, dann muss der Blick der Kirche, ihre Hilfe und Dialogbereitschaft auf die Ganzheit der Persönlichkeiten zielen, die im Raum unserer Gemeinden oder anderer kirchlicher Institutionen als ausländische Studierende und Wissenschaftler mitwirken. Diese Offenheit, die gerade nicht konfessionell und religiös gebunden ist – zumal in Deutschland die große Mehrzahl der ausländischen Studierenden Nichtchristen sind –, ist “accueil” im besten Sinn des Wortes, Aufnahme und Ernstnahme der Menschen in allen Dimensionen ihres Lebens, eben vor allem auch in der in staatlichen Programmen eher verdrängten religiösen Dimension. Kompetente Beratung in sozialen, psychologischen und rechtlichen Fragen ist in diesem Prozess ein Ausgangspunkt, der nicht nur angesichts steigender sozialpsychologischer und materieller Not vieler ausländischer Studierender die nach wie vor defizitäre öffentliche Beratung und Hilfe ergänzt, sondern in vielen Fällen Türen öffnet für den eigentlichen Kern der christlichen Gemeindegearbeit. Dazu gehört aber Hilfe zur spirituellen Orientierung, zur spirituellen “Grundlegung” der Persönlichkeit, die sich im Falle der ausländischen Studierenden und Wissenschaftler nicht nur der Desorientierung einer (post)modernen Vielfalt der Lebenshaltungen und -führungen, sondern dazu noch einem kulturellen und religiösen Modernisierungsschock beim Übergang aus traditionell geprägten Gesellschaften ausgesetzt sieht, der nach wie vor im Prozess der Integration und (vice versa) der Reintegration stark ist. Dieser Orientierungsbedarf wird durch die geschilderten zusätzlichen Anforderungen an die “Kreativität” im Rahmen des “lifelong learning” eher noch größer werden. Der “accueil” der Gemeinden und anderen kirchlichen Institutionen ist dabei ausdrücklich als Bereitschaft zum interreligiösen Dialog zu verstehen, zum Dialog auch darüber, wie unsere moderne Lebenswelt das “mitgebrachte” Gottesbild und Menschenbild (beides gehört meist zusammen) verändert und in Frage stellt.

1.7 Interkulturelle Lerngemeinschaft Gemeinde

Der wichtigste (soziale) Ort der Präsenz der Kirche an den Hochschulen bleibt die (*Hochschul-*)*Gemeinde*, wie immer sie sich auch im einzelnen organisatorisch darstellen mag. Angesichts der zunehmenden Differenzierung und auch Heterogenisierung der Menschengruppen im Raum der Hochschulen ist sie in Zukunft wohl eher nach dem Modell von "Foyers" zu verstehen, die – mit einem festen Kern von Hochschulangehörigen um die Eucharistie als Mitte – der Hochschulöffentlichkeit als christliches Forum dienen.

Die gemeinsame Erfahrung des Zusammenlebens und des Organisierens einer "Wohngemeinschaft" macht auch die kirchlichen *Wohnheime* zu privilegierten Orten, an denen sich interkulturelle und interreligiöse Dialogbereitschaft bewähren kann. Für die geistigen Impulse, die aus der christlichen Orientierung in die Hochschullandschaft ausstrahlen können, sind darüber hinaus (Katholische) *Akademien* entscheidende Stützpunkte, vor allem, wenn sie sich auf der Höhe des wissenschaftlichen Diskussionsniveaus und der Entwicklungen in Richtung auf Transdisziplinarität bewegen. Wie solche Aktivitäten und Impulse in einem übergreifenden kirchlichen Förderungswerk koordiniert und gebündelt werden können, dazu soll der zweite Abschnitt zum KAAD Anregungen geben.

Beratung, Betreuung und pastorale Begleitung von ausländischen Studierenden und Wissenschaftlern geschieht vor allem in Hochschulgemeinden. Wo sie Orte sozialer Integration für diese Personen werden, gewinnt eine weltkirchlich orientierte christliche Gemeinde modellhaft Gestalt. Die Ausstrahlungskraft von Weltkirche an der Hochschule hat dann auch für Studierende und Wissenschaftler des Gastlandes eine wichtige, einbindende Funktion und trägt zu einer substantiellen Internationalisierung der Hochschulen bei.

Was den interkulturellen und interreligiösen Dialog angeht, so entstehen hier "Lerngemeinschaften" (vgl. *Mönninghoff*, 66), die bei wachsender Notwendigkeit des interkulturellen Verstehens und angesichts der Bedeutung, die der Dialog der Religionen für den Weltfrieden hat, wie "Keimzellen" der einen Welt wirken könnten. Im Blick auf die transnationale Hochschullandschaft können solche Gemeinden wie ein "Interface" zwischen der *Communio* der Kirche und der *Scientific Community* wirken. Sie stehen damit im Dienst an deren einheitsstiftender Wirkung für eine entstehende Weltgesellschaft und bilden – ekklesiologisch betrachtet – eine Realisierung dessen, was das II. Vaticanum für die Kirche insgesamt in ihrem Verhältnis zur Welt aussagt: Sie sind "für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit" (*Lumen Gentium*, 9).

2. Der KAAD als Modell einer weltkirchlichen Netzwerkbildung im akademischen Raum

Der Katholische Akademische Ausländer-Dienst ist – gleichsam “vorausseilend” – eines jener “Werke” der Laien, von denen die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums sagen wird, man solle den Laien “Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen.” (*Lumen Gentium*, 37)

Er wurde 1954 auf einem der deutschen Katholikentage in Fulda konzipiert und schließlich 1958 als Verein gegründet. Die deutschen Katholiken reagierten damit auf die wachsende Präsenz von ausländischen Studierenden aus Afrika, Asien und Lateinamerika, später auch aus Mitteleuropa an den Hochschulen, und (muss hier m.E. hin) suchten den Dialog mit ihnen als Brückenbauer zu den Ortskirchen ihrer Heimatländer. Für die Deutsche Bischofskonferenz wurde der KAAD dadurch zu einer überdiözesanen Koordinierungsinstitution der vielfältigen Arbeit mit und für ausländische Studierende und Wissenschaftler in den Diözesen. Als eine gewissermaßen “materielle” Basis dieser Arbeit, deren eigentliches Ziel immer als “ideell” bzw. spirituell verstanden wurde, sind im Laufe der nun über vierzigjährigen Geschichte eine Reihe von Stipendienprogrammen eingerichtet worden, die sich an kirchlich engagierte katholische Laien, in nicht geringem Umfang aber auch an Angehörige anderer Konfessionen und Religionen wenden, von denen man sich eine multiplikatorische Präsenz und Arbeit in Kirche und Gesellschaft ihrer Heimatländer verspricht. Auch wenn dieser Geldmitteleinsatz quantitativ nur gering im Verhältnis zu dem ausfällt, was die verschiedenen deutschen katholischen Hilfswerke etwa für Bildung von Priestern und Ordensleuten einsetzen, so wird doch dadurch ganz ausdrücklich die Rolle der Laien beim Aufbau von kirchlichen Strukturen und im Blick auf ihre Präsenz in Schlüsselfunktionen ihrer heimischen Gesellschaft gewürdigt. Insofern ist die Arbeit des KAAD in einem ganzheitlichen Sinne immer auch als “Entwicklungszusammenarbeit” verstanden worden. Der Akzent der folgenden Ausführungen liegt indes nicht auf den verschiedenen Stipendienprogrammen, sondern auf der Einlösung der ideellen und spirituellen Zielvorgaben durch die Bildungsarbeit des KAAD und die sich – über dem “materiellen Unterbau” – entwickelnde Netzwerkarchitektur, das “Institution Building” auf weltkirchlicher Ebene im akademischen Raum.

2.1 Bildungsarbeit mit den Stipendiaten in Deutschland

Bis in die achtziger Jahre konzentrierte sich die Bildungsarbeit des KAAD weitgehend auf die Begleitung und Betreuung seiner Stipendiatinnen und Stipendiaten im Gastland Deutschland. Ihre Zahl stieg bald auf mehrere

hundert und beträgt derzeit durchschnittlich 600 im Jahr. Die Stipendiaten sollten in den schwierigen, manchmal dramatischen Phasen der Integration und der (Vorbereitung der) Reintegration eine Heimat vor allem in den katholischen Hochschulgemeinden finden, wo sie sich in Ortsgruppen organisierten, zu denen später dann auch ein Hochschullehrer als Vertrauensdozent gehörte. Der KAAD lud sie darüber hinaus regelmäßig zu überregionalen Seminaren und Begegnungen ein, die drängende Fragestellungen aus ihren Heimatregionen genauso wie allgemeine entwicklungs- und weltpolitische Fragen zum Thema hatten, weiterhin aber (durch Exkursionen) die Begegnung mit der deutschen Gesellschaft, Geschichte und Kirche vertiefen, aber nicht zuletzt auch der pastoralen Begleitung und spirituellen Orientierung dienen sollten. Ein Geistlicher des KAAD ist bei allen diesen Veranstaltungen anwesend und lädt darüber hinaus auch zu Exerzitien und Meditation ein. Mit großem Engagement hat *Pfarrer Reinhard Mönninghoff* diese Aufgabe zwischen 1988 und 1995 ausgefüllt. Auch der interreligiöse Dialog ist ein wesentlicher Bestandteil dieser Seminare, zumal ja die weit überwiegende Zahl der ausländischen Studierenden in Deutschland keine Christen sind und sich im geschützten, auch von persönlicher Freundschaft geprägten Begegnungsraum des KAAD Möglichkeiten des Dialogs auftun, die so in den Heimatländern oft nicht realisierbar sind.

2.2 Partnergremien in den Heimatländern der Stipendiaten

Alle diese Elemente der "ideellen" Förderung haben die Geschichte des KAAD bis heute geprägt und sind Basis gewesen für den Aufbau eines weltkirchlichen Netzwerkes, das seit Mitte der achtziger Jahre nach und nach sein Schwergewicht in die Herkunftsländer der Stipendiatinnen und Stipendiaten verlegt hat. Etwa gleichzeitig ist die Förderung auf postgraduierte Studien konzentriert worden, so dass auch die Bildungsarbeit in Deutschland für neue Adressatengruppen flexibel weiterentwickelt werden musste und muss (angesichts der derzeitigen Transformationen).

Ab 1985 hat der KAAD begonnen, in Zusammenarbeit mit den Ortskirchen und (katholischen) Universitäten in den Heimatländern der Stipendiaten Partnergremien aufzubauen, die eine Vorauswahl der Geförderten treffen, darüber hinaus aber als "Brückenköpfe" für die Arbeit des KAAD in den jeweiligen Ländern dienen. Sie sind aus Hochschullehrern verschiedener Disziplinen und Vertretern der Ortskirche zusammengesetzt, wobei mehr und mehr auch ehemalige Stipendiaten unter den Mitgliedern zu finden sind. Mittlerweile (2002) gibt es 50 solcher Partnergremien (7 in Afrika, 6 in Asien, 4 im Nahen Osten, 17 in Lateinamerika und 16 in Mitteleuropa). Der KAAD hat versucht, in diesen Gremien auch integrierend auf unterschiedliche, manchmal widerstreitende Kräfte in den jeweiligen Ortskirchen

einzuwirken, weshalb etwa im Nahen Osten in den Gremien Vertreter verschiedener christlicher Denominationen sitzen und in Osteuropa bewusst auch Vertreter der Orthodoxie einbezogen wurden.

2.3 Vereine und Ortsgruppen des KAAD

Die nächste Stufe des Aufbaus dieses weltkirchlichen Netzwerks – als Beitrag zur Gruppenbildung christlicher Laien und Intellektueller überhaupt – stellen die Vereine und Ortsgruppen ehemaliger Stipendiaten in ihren Heimatländern dar, die sich verstärkt seit Beginn der neunziger Jahre formierten (derzeit in 16 Ländern). Sie dienen der Stärkung der kirchlichen Präsenz in der jeweiligen Gesellschaft und können auch für die kirchliche Hierarchie bei der Beurteilung von gesellschaftlichen “Sachproblemen” eine beratende Funktion übernehmen. In ihnen setzt sich die Bildungsarbeit des KAAD in den Heimatländern der Stipendiaten fort, ebenso der wissenschaftliche Austausch. Sie können auch, insbesondere wenn es den Vereinen gelingt, finanzielle Mittel aufzubringen, Basis für gemeinsame sozial orientierte Projekte sein. Für den KAAD selbst sind sie eine unschätzbare Hilfe bei der Beratung und Vorbereitung von Stipendienbewerbern und bei der Reintegration von zurückkehrenden Stipendiaten in ihre Heimatländer.

In wenigen Hochschulzentren Afrikas und in Bangkok (für Südostasien) vergibt der KAAD auch Stipendien direkt vor Ort (Sur Place- oder Drittländstipendien). Dadurch können Bewerberpotentiale erreicht werden, die aufgrund der Marginalisierung breiter Bevölkerungsschichten für einen Deutschlandaufenthalt bislang nicht in den Blick kommen konnten, sich aber über eine Qualifizierung an einer Universität ihrer Region durchaus auch für einen späteren universitären Deutschlandaufenthalt vorbereiten können. Dies Engagement ist für den KAAD aber nur dann sinnvoll, wenn er seine ideellen und spirituellen Ziele auch an diesen Hochschulzentren verwirklichen kann, wenn es also zur Formierung einer integrierten Ortsgruppe mit einem eigenen Bildungsprogramm kommt.

2.4 Bildungsarbeit in den Heimatländern

Zusätzlich zu den Veranstaltungen und Begegnungen in Deutschland, deren Höhepunkt eine jährliche Jahresakademie mit über 300 Teilnehmern darstellt, konnten sich so auf der Basis des geschilderten Netzwerks in den Heimatländern bzw. -regionen der Stipendiaten Formen der Bildungsarbeit entwickeln, die die Präsenz dieser christlichen Intellektuellen in ihren Gesellschaften verdeutlichen und stärken. Seit 1988 werden z. B. jährlich Auslandsakademien, meist regional mehrere Länder zusammenfassend, durchgeführt, im rotierenden Wechsel zwischen den fünf Regionen Sub-Sa-

hara-Afrika, Ostasien, Lateinamerika, Naher Osten und Osteuropa. Thematisiert wurden seit der ersten Akademie in Brasilien Fragestellungen, die die Rolle von christlichen Intellektuellen in den gesellschafts- und kirchenpolitischen Konstellationen ihres Landes bzw. ihrer Region betrafen, insbesondere den Beitrag zum Aufbau einer Zivilgesellschaft. Diese Akademien richten sich an ein breites öffentliches Publikum und werden auch publiziert.

2.5 Perspektiven: Europäisierung und transnationale Netzwerkbildung

Wenn man über Perspektiven der Weiterentwicklung dieser Netzwerkarbeit nachdenkt, dann bleibt zunächst festzuhalten, dass über das Förderungswerk KAAD – in dieser Form innerhalb der Katholischen Kirche weltweit wohl einmalig – im Laufe der über vierzigjährigen Geschichte und vor allem der verstärkten internationalen Arbeit der neunziger Jahre so etwas wie eine gemeinschaftliche Identität entstanden ist, die sowohl in die Scientific Community wie auch, als Netzwerk von christlichen Laien und Intellektuellen, in die Kirche eingebettet ist. Für den KAAD bietet sich so die Chance, auf der Schnittfläche der Weltgemeinschaft Kirche und der immer stärker transnational sich entwickelnden Scientific Community eine “Keimzelle der Einheit” im Sinne des II. Vaticanums zu werden. Um aber so, vermittelt über den akademischen Raum, in die sich bildende internationale Zivilgesellschaft wirken zu können, bedarf es für den KAAD noch einer stärkeren Vernetzung der Gemeinschaften (im Plural), die in Deutschland und in den Partnerländern gewachsen sind, untereinander – auch ohne katalysatorische Steuerung durch eine ‘Zentrale’ in Bonn. Die Vermittlung von humanistischen und christlichen Werten, die Stärkung des interreligiösen Dialogs als eines entscheidenden Friedensfaktors, dies sind notwendige Aufgaben, die ein solches weltweites Netz von christlichen Intellektuellen gemeinsam realisieren sollte.

Der KAAD hat darüber hinaus maßgeblich am Aufbau eines europäischen Netzwerks von kirchlichen Institutionen mitgewirkt, die auf verschiedene Weise für ausländische Studierende und Wissenschaftler in der Hochschulpastoral, sozial und im Bildungsbereich arbeiten (Service of European Churches for International Students, SECIS, vgl. *Boulier*). Man wird schon sehr bald und auch unter Einbezug der “Beitrittsländer” zur Europäischen Union von einer wirklichen Europäisierung des Bildungswesens sprechen können. Dass dies nicht zu neuen Marginalisierungen innerhalb Europas und vor allem im Blick auf die Länder und die Studierenden des “Südens” führt, ist diesen kirchlichen Institutionen ein wichtiges Anliegen. Die Bündelung der Kräfte und verschiedenen Erfahrungshorizonte auf dem Boden der europäischen Kirchen ermöglicht so auch eine verstärkte Präsenz in einer sich immer stärker internationalisierenden Hochschullandschaft.

Literatur

Katholische Kirche/offizielle Verlautbarungen bzw. Texte:

Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg (Hrsg.): Hochschulpastoral in der Erzdiözese Freiburg. Freiburg i. Br. September 1998 (Freiburger Texte, Nr. 31). [= Hochschulpastoral Freiburg]

Hochschulseelsorge im Erzbistum Köln. In: Amtsblatt des Erzbistums Köln. Stück 18, 139. Jahrgang, 1. September 1999. Erlasse des Herrn Erzbischofs. S. 228-230. [= Hochschulseelsorge Köln]

Kongregation für das katholische Bildungswesen/Päpstlicher Rat für die Laien/Päpstlicher Rat für die Kultur: Die Präsenz der Kirche an der Universität und in der universitären Kultur (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 118). Bonn 1994. [= Apostolischer Stuhl 1994]

Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs: Die Rolle der Kirche in der Welt der ausländischen Studenten. Dokumente des I. Internationalen Kongresses der Seelsorge an den ausländischen Studenten. Rom 1996.

UNESCO/Conférence Mondiale sur l'enseignement supérieur, 5-9 octobre 1998: Projet de Déclaration Mondiale sur l'enseignement supérieur pour le XXIe siècle: Vision et action. [= Déclaration]

Projet de Cadre d'Action Prioritaire pour le changement et le développement de l'enseignement supérieur. [=Action]

World Statistical Outlook on Higher Education: 1980-1995 (Working Document, World Conference on Higher Education). [=Statistics]

Allgemein:

Boulier, Daniel: La Migration des compétences: enjeu de justice et de solidarité internationale. In: People on the move, 81 (2000) [= Boulier]

Jakobs, Thomas (Hrsg.): Solidarität und Dialog. Katholische Kirche und ausländische Studierende in Deutschland. Trier (Paulinus) 1993.

Reinhard Mönninghoff: Seelsorge der ausländischen Studenten innerhalb der Strukturen der Ortskirche. In: Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten (s.o.), Rom 1996, S. 58-67.

Teichler, Ulrich: Internationale Mobilität der Studierenden – eine quantitative Übersicht. In: Hermann Weber (Hrsg.): Das Volk Gottes in den Herausforderungen einer Weltgesellschaft. Jahresakademie, 40 Jahre KAAD. Bonn 1998, S. 92-104.

Weber, Hermann: Internationale Mobilität in Studium und Wissenschaft als Herausforderung für die Kirche. In: People on the move 82, 4/2000. S. 13-27.
Wissenschaft weltoffen. Internationalität von Studium und Forschung in Deutschland. Hrsg. v. DAAD, HIS und wbv. Bielefeld 2001.

Informationen zum KAAD und SECIS:

www.kaad.de

www.secis.be.tf

E UROPÄISCHER HOCHSCHULRAUM UND DIE KIRCHE

Sala Clementina der Vatikanpaläste, 1. April 2006: Papst Benedikt XVI. wendet sich an die 240 Teilnehmer aus 43 Ländern des sogenannten „Bologna-Prozesses“, die im Vatikan zu einem Kongreß unter dem Thema „The Cultural Heritage and Academic Values of European Universities“ zusammengekommen sind. In Zusammenarbeit mit anderen Organisationen und unter der Schirmherrschaft der Europäischen Kommission möchte die Kongregation für das katholische Bildungswesen einen Akzent in diesem Prozeß setzen, der ihn von seiner Wurzel her, dem Symbolort Bologna als der ersten Universität des Kontinents, begreift. So spricht der Papst von der besonderen Rolle „der Universitäten als wissenschaftliches Universum und nicht nur als Miteinander unterschiedlicher Spezialgebiete“, ihrer „erzieherischen Rolle“ und damit der Möglichkeit, Europa zu helfen, „seine ‚Seele‘ zu bewahren und wiederzufinden, indem es jene christlichen Wurzeln, die sie hervorgebracht haben, neu belebt.“¹

Ob ein solcher reflexiver Haltepunkt die Richtungsdynamik des Bologna-Prozesses noch beeinflussen oder gar die Attraktivität des Europäischen Hochschulraumes durch die Besinnung auf das kulturelle Erbe gesteigert werden kann, wie die Veranstalter meinten, mag bezweifelt werden. Für das Verständnis der Internationalisierung der deutschen Hochschulen als Teil des auf ihnen lastenden Reformdrucks ist dieser europäische – und hinter ihm der globale – Handlungsrahmen entscheidend. Er soll daher zunächst vergegenwärtigt werden – auch mit Blick auf den *Bildungsauftrag* der Universitäten –, bevor der Horizont auf die internationale Migration von Studierenden und Wissenschaftlern erweitert wird – aus kirchlicher Perspektive auch als Teil des Ringens um soziale Gerechtigkeit in einer entstehenden Weltgesellschaft.

* Dieser Text entstammt: Stimmen der Zeit. Heft 10/2006, S. 680-690.

1 Vgl. www.vaican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20060401_catheduc_ge.htm

Die EU unter Globalisierungsdruck: Wissen und Wettbewerb

Eine paradigmatische Wende auch für die Bildungs- und Forschungspolitik der EU bedeutete der Gipfel des Europäischen Rats in Lissabon vom März 2000, wo die Staats- und Regierungschefs bis zum Jahr 2010 als Ziel anvisierten, „die Union zum wettbewerbsfähigsten und dynamischsten wissensbasierten Wirtschaftsraum in der Welt zu machen“. Im Zeitalter einer „Wissengesellschaft“ – was deutlich mehr einschließt als „Informationsgesellschaft“ – werden Bildung und Forschung zur Schlüsselressource im mittlerweile globalisierten Wettbewerb. Die Aufwertung von Bildung und Forschung hat damit eine klar wirtschaftlich orientierte Zielrichtung.

Angesichts der prekären Arbeitsmarktlage in den meisten Ländern der Europäischen Union werden Bildungs- und Forschungspolitik auch als Teil der europäischen Beschäftigungsstrategie verstanden und sollen helfen, mehr Arbeitsplätze zu schaffen.

Dieser Globalisierungsdruck führt ferner dazu, daß die ursprüngliche Intention der EU-Bildungspolitik, eine Vielfalt der Bildungssysteme zu wahren (Harmonisierungsverbot), de facto auf eine stärkere Angleichung und strukturelle Vergleichbarkeit hin verändert wird, die eine europäische Bündelung der Wissens- und Forschungsressourcen erleichtert. Dies wird besonders deutlich in der Übernahme des Bologna-Prozesses durch die EU.

In Bologna initiierten 1999 europäische Bildungsminister aus 29 Staaten diesen Harmonisierungsprozeß der Hochschulsysteme, der bis 2010 zu einem vollintegrierten „Europäischen Hochschulraum“ führen soll. Dieser Prozeß war von vornherein breiter angelegt als die EU und ist mit deren Bildungspolitik streng genommen erst in der Folgekonferenz von Berlin 2003, an der auch die Brüsseler Kommission teilnahm, eng zusammengeführt worden. Seit Berlin sind auch Rußland und der Vatikan Mitglied. In Europa gibt es laut Angaben der Bildungskongregation 19 katholische Universitäten, 39 kirchliche Hochschulen und etwa ebenso viele theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, weltweit 950 katholische Universitäten mit über fünf Millionen Studierenden.

Grundlegende Ziele des Bologna-Prozesses sind einmal die Einrichtung eines Studiensystems aus zwei Hauptzyklen, wobei der erste bereits für den Arbeitsmarkt qualifiziert, der zweite zusätzlich für eine wissenschaftliche Arbeit im engeren Sinn, weiterhin die flächendeckende Einführung eines Leistungspunktesystems an den Hochschulen (ECTS = European Credit Transfer System) und schließlich eine auch in der Nomenklatur ausgewiesene Vergleichbarkeit der Abschlüsse als Qualifikationen für den (europäischen) Arbeitsmarkt. Diese Grundforderungen sind in den Folgekon-

ferenzen von Prag und Berlin erweitert sowie konsequent mit dem Ziel eines Europäischen Forschungsraums verbunden worden. Dies geschah unter anderem in Berlin durch die Ausdehnung der Vergleichbarkeit von Studienzyklen auf den Promotionsbereich (PhD). Bis 2005 sollten alle Vertragsstaaten die drei erwähnten Ausbildungszyklen eingeführt haben². Daß dies nicht flächendeckend möglich war, belegt der ganz unterschiedliche Stand dieser Transformation in den einzelnen Staaten, der Widerstand einzelner Fächergruppen (z. B. Jura, Ingenieurwissenschaften, Medizin, Kunst) sowie die Resistenz aus eigenen Traditionen lebender und föderaler Bildungssysteme wie des bundesdeutschen. In diese Front gehört auch der Heilige Stuhl, der bei seinem Beitritt bereits festgestellt hatte, daß der erste Studienzyklus des theologischen Vollstudiums auch künftig fünf Jahre dauern werde (vgl. DBK-Pressebericht zur Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 9. März 2006). Damit wird für das Vollstudium dem (dreijährigen) Bachelor eine Absage erteilt.

Skeptiker zweifeln nicht nur an der Durchsetzbarkeit, sondern generell am Sinn solcher Standardisierungen, zumal bereits der Bachelor im angelsächsischen Raum de facto sehr heterogen ist. Daß der Bologna-Prozeß Homogenisierungseffekte mit sich bringt, zeigt sich neben der angestrebten Vergleichbarkeit von Hochschulabschlüssen an der (inhaltlichen) Angleichung von Curricula, an der Herausbildung gemeinsamer Qualitätssicherungskriterien und auch an der wachsenden Dominanz des Englischen als *lingua franca* in Wissenschaft und Forschung.

Kritische Fragen an diesen Prozeß gibt es also viele. Es bleibt auch die Grundsatfrage, die dem eingangs erwähnten Kongreß der Bildungskongregation und seiner Betonung auf „Erbe“ und „Werten“ zugrundelag, inwieweit nämlich die Unterordnung der europäischen Hochschul- und Wissenschaftspolitik unter die Kriterien des internationalen Wettbewerbs nicht tendenziell einseitig eine wirtschafts- und arbeitsmarktorientierte Ausbildung statt einer humanistisch und auf zivilgesellschaftliches Engagement sowie kosmopolitische Weite hin orientierten Bildung befördern könnte.

Bei der Umsetzung des Bologna-Prozesses und der EU-Zusammenarbeit im Bildungsbereich strebte Deutschland bislang durchaus eine Vorreiterrolle an. Im Blick waren in internationaler Perspektive dabei unter anderem die Steigerung der Attraktivität des deutschen Hochschulwesens für ausländische Gäste – zumal viele neue Studiengänge in Englisch angeboten werden – wie auch der verstärkte Export deutscher Bildungsangebote ins Ausland. Mittlerweile sind circa 34 Prozent der Studiengänge auf ein

2 Die Folgekonferenz in Bergen (2005) thematisierte vor allem die soziale Dimension des Europäischen Hochschulraumes.

BA/MA-Modell umgestellt. Die Akzeptanz dieser neuen – konsekutiven – Bachelor- und Masterstudiengänge lag bei den „Bildungsausländern“, die ihre Hochschulzugangsberechtigung nicht in Deutschland erworben haben, im Erststudium allerdings (2004) erst bei etwa 15 Prozent; bei den Bildungsausländer-Absolventen eines postgradualen Masterstudiengangs liegt die Zahl indes schon höher als bei traditionellen Abschlüssen.³

Was sich auf europäischer Ebene unter dem Stichwort „kulturelles Erbe“ und überlieferte akademische Werte – gerade auch von kirchlicher Seite – zu dieser (marktorientierten) Umstellung kritisch sagen läßt, gilt für Deutschland in besonderer Weise: Es darf nicht um die Übertragung eines gar nicht existenten und von der ursprünglichen Bologna-Erklärung so auch gar nicht intendierten „international gültigen“ Schemas gehen, sondern die kulturelle Sensibilität hat gerade das eigene Land und die eigene Sprache in den Blick zu nehmen, um zum Beispiel „aus den deutschen Traditionen eigenständige Modelle“ zu entwickeln⁴, zumal wenn ein Auslandsstudium auch gelungene kulturelle (und religiöse) Begegnung miteinschließen soll.

Deutschland im Schnittpunkt internationaler Bildungsmigration

Mit dem Stichwort „kulturelle Begegnung“ rückt die menschliche, die Mobilitätsseite stärker in den Blick, damit aber auch aus ökonomischer Sicht das „Humankapital“. Seit etwa 1996 besteht ein Konsens unter den politisch führenden Kräften der Bundesrepublik, daß die Internationalisierung der deutschen Hochschulen und Forschungsinstitute für Deutschlands Weltmarktposition in Wirtschaft und Forschung entscheidend ist, zumal die Ressource „Wissen“ und ihre möglichst flexiblen Protagonisten, die „hellsten Köpfe“, Schlüsselfaktoren der Entwicklung im 21. Jahrhundert sind.

War indes der Diskurs bis etwa 2002 noch stark von quantitativen Steigerungsraten, zum Beispiel bei ausländischen Studierenden, geprägt, so deutete sich – etwa mit dem „(Dritten) Aktionsprogramm“ (2004–2010) des Deutschen Akademischen Austausch-Dienstes (DAAD) – eine merkliche Akzentverlagerung auf die „Qualität“ der Internationalisierung an, insbesondere auch im Blick auf die ausländischen Zielgruppen, während gleichzeitig an optimalen Steigerungsquoten für Bildungsausländer festgehalten wird. Dies erstaunt angesichts der Zuwächse international mobiler Studierender weltweit nicht (derzeit etwa zwei Millionen insgesamt). Der „Bedarfschub“ geht primär von Asien aus, von Indien, China, Japan und Südkorea,

3 Vgl. DAAD u. HIS, Wissenschaft weltoffen 2005. Daten u. Fakten zur Internationalität von Studium u. Forschung in Deutschland (Bielefeld 2005) 20f., 52f.

4 Vgl. Zentralkomitee der deutschen Katholiken: Wissenschaftsthemen sind Zukunftsfragen. Erwartungen an das deutsche Wissenschaftssystem aus christlicher Sicht (Bonn 2004) 8.

deren „Bildungsmärkte“ dem Wunsch nach Weiterqualifizierung ihrer jungen Bevölkerungen nur begrenzt entsprechen können. Deutschland ist ohnehin bereits das dritt wichtigste Gastland für ausländische Studierende nach den USA und Großbritannien.

Auf der Basis des Wintersemesters 2004/2005 studierten über 246000 Ausländer in Deutschland (eine Quote von 12,5 Prozent, nur die Bildungsausländer gezählt 9,5 Prozent). 48 Prozent von ihnen kamen aus Entwicklungs- und Schwellenländern außerhalb Europas (die Türkei mitgezählt), etwa ein Drittel – und hier mit deutlich steigender Tendenz, vor allem bei Bulgarien, Georgien und Rußland – aus osteuropäischen Transformationsländern. Die größte Gruppe stellen die Chinesen, nachdem sich die Zahl seit dem Wintersemester 2001/2002 auf über 27000 nahezu verdoppelt hat. Deutschland gewinnt also vor allem seine Rolle als Bildungs-Zielland für Osteuropa zurück. Neben dem hohen, aber leider allzuoft schlecht geredeten Standard seiner Hochschulen darf aber nicht übersehen werden, daß wirtschaftliche Gründe, namentlich die bislang fehlenden Studiengebühren, die Wahl erleichtern (bei 68 Prozent der Studierenden aus Entwicklungsländern war dies mitentscheidend) und das „Wettbewerbshindernis“ deutsche Sprache überwogen haben.

Daß Deutschland darüber hinaus auch zu den führenden „Entsendeländern“ der internationalen studentischen Mobilität gehört, kann hier nur angedeutet werden und wird in der jährlich erscheinenden Dokumentation „Wissenschaft weltoffen“ ausführlich für Studierende und Wissenschaftler kommentiert. Insbesondere bei letzteren rückt damit in den vergangenen Jahren auch hiezulande und für die Länder des Europäischen Hochschulraums insgesamt das Phänomen „Brain Drain“, des Abwanderns von Intelligenz, in den Blick. Besonders hoch ist die deutsche Mobilität beim EU-ERASMUS-Programm, das in mancher Hinsicht als gelungenes Modell einer regionalen Mobilität und Hochschulvernetzung angesehen werden kann.

Die EU möchte hier auch konzeptionell Avantgarde sein und strukturell Neuland betreten: Bis 2006 lief noch die zweite „Generation“ der Programme SOKRATES für die allgemeine und LEONARDO für die berufsbezogene Bildung. Unter dem Einfluß des Konzepts „lifelong learning“ arbeiten die Programmstrategen aber immer stärker auf eine Durchdringung der allgemeinen und berufsbezogenen Bildung hin, die in der nächsten Programmgeneration (2007-2013) in der Integration der beiden Programme, also der Komponenten Schule, Hochschule, Erwachsenen- und Berufsbildung Ausdruck finden wird. Die sich abzeichnende Finanzausstattung entspricht allerdings nicht den hohen Erwartungen. Aus der Sicht der Drittländer außerhalb der EU ist positiv, daß sie unter anderem mit der Einführung

von ERASMUS MUNDUS (2004) in Form der Zirkulation von Drittlandstudierenden in multilateralen europäischen Masterkursen an die EU-Programme stärker andocken konnten.

Dabei steht ein Paradigmenwechsel im Hintergrund, der auch die deutschen Diskussionen der kommenden Jahre immer stärker prägen wird: Bildung als lebenslangen Prozeß und lebenslange Investition zu begreifen, was den Blick von vornherein über die Hochschulen hinaus weitet, diesen aber auch neue Aufgaben und Funktionalitäten erschließt. Für die Strategen der Internationalisierung geht damit einher das Denken in Kategorien einer „New Internationalisation“, die weniger die bisher dominierende Mobilität von Personen als vielmehr gemeinsames „institution-building“, „lifelong learning“ und die Möglichkeiten der Virtualität in den Mittelpunkt stellt.

Für die katholische Kirche in Europa und Deutschland werden diese spezifisch binneneuropäischen Programmkonzeptionen und ihre Umsetzung, zum Beispiel in entsprechende Mobilität, nur am Rand als konzeptionelles und pastorales Feld der Mitgestaltung wahrgenommen, auch wenn in Deutschland die kirchlichen Fachhochschulen und die Katholische Universität Eichstätt natürlich die bestehenden Programme nutzen. In Brüssel scheint es an einem entsprechenden Mandat bzw. einer Koordination der kirchlichen Akteure im Bereich Bildung zu fehlen. Die katholische Hochschulpastoral in den EU-Ländern hat bei den Bildungsmigranten traditionell die Entwicklungs- und Schwellenländer besonders im Blick, damit durchaus ein pastorales hochinteressantes Feld, das wiederum den kirchlichen (nationalen) Migrationskommissionen mit ihrer Konzentration auf Flüchtlinge, Illegale und Integration von Ausländern leicht entgeht.

Hochschulpastoral für ausländische Studierende: Solidarität und Dialog Zurück in den Vatikan: Der Heilige Stuhl sieht in der Bildungsmigration und der Pastoral in diesem Bereich zu Recht eine Querschnittsaufgabe verschiedener Politikbereiche, institutionell unter anderem verortet im Päpstlichen Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs. Zum Abschluß des II. Weltkongresses der Pastoral für ausländische Studierende in Rom (Dezember 2005), den dieser Rat in Verbindung mit der Bildungskongregation für die Evangelisierung der Völker und dem Rat der Europäischen Bildungskongregation, der Kongregation für die Evangelisierung der Völker und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) organisiert hatte, richtete Benedikt XVI. einen besonderen Gruß an die ausländischen Studierenden und brachte die pastorale Sorge der Kirche für sie zum Ausdruck, gerade angesichts der mit der Migration oft verbundenen „Gefahr einer Identitätskrise“ und des „Verlusts geistlicher und moralischer Werte“, zugleich aber mit klarem Blick auf das Potential, das sie für die Entwick-

lung ihrer Länder darstellen (vgl. KNA 17.12.2005). Das Schlußdokument des Kongresses artikuliert einige Analysen und Empfehlungen, die auf ihre Rezeption in den Ortskirchen warten.⁵

Mit dem Hinweis auf die Gefahr der Ökonomisierung des öffentlichen Gutes Bildung und Erziehung wird für die Bildungsmigration festgestellt: „Auch die ‘Anwerbung’ der ausländischen Studenten ist ein globaler Handel geworden.“ Zusammen mit der spirituellen suchen diese auch „praktische Hilfe“, die die Ortskirchen je nach ihren Möglichkeiten unter anderem durch „advocacy“, Wohnheime, Notfallfonds oder Stipendien anbieten sollten. Die Instruktion „Erga migrantes Caritas Christi“ vom 3. Mai 2004, die dem Kongreß als theologische und kirchenrechtliche Basis zugrundelag, ist darauf bedacht, daß in der Migrantenpastoral keine kirchlichen Parallelgesellschaften entstehen. Gleichwohl werden daraus für die Pastoral für ausländische Studierende keine Richtlinien oder gar Patentlösungen abgeleitet, wie die Verbindung zu anderen pastoralen Feldern bzw. unmittelbar die Einbindung in die Hochschulpastoral konkret jeweils aussehen sollten. Das Schlußdokument regt aber eine Stärkung der diözesanen, nationalen und internationalen Koordination der Pastoral für ausländische Studierende an, unter anderem auf der Basis von nationalen kirchlichen Promotoren, und betont den partizipativen Aspekt dieser Pastoral im Blick auf die Studierenden selbst sowie ihre ökumenische und interreligiöse Offenheit.

Diese pastorale Sorge hat in der deutschen katholischen Kirche die doppelte Ausrichtung einer caritativ motivierten Zuwendung – der Solidarität – und eines Dialogs mit strategischen Interessen gefunden, kann sie doch aufgrund ihrer finanziellen und institutionellen Basis der Weltkirche, konkret: den Heimatkirchen und -ländern der ausländischen Studierenden einen besonderen und so von keiner anderen Ortskirche geleisteten Dienst anbieten, der auch im Katholischen Akademischen Ausländer-Dienst (KAAD) das weltweit größte katholische Stipendienwerk für Ausländer (Laien) umfaßt.

Der KAAD wurde 1958 als Verein eingetragen und betreut jährlich etwa 550 Stipendiatinnen und Stipendiaten aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Osteuropa unter anderem durch zahlreiche Bildungsveranstaltungen. Er arbeitet über derzeit 53 Partnergremien und 18 Alumnivereine direkt mit den Heimatkirchen zusammen und hat über dieses (akademische) Multiplikatorennetzwerk nicht nur weltkirchlich, sondern auch im innerdeutschen Wissenschaftsförderungsranking Gewicht.

⁵ www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents_l/rc_pc_migrants_doc_13161205_IIcong-mond-stud-finaldoc_ge.htm

Im Auftrag der Bischofskonferenz führt er im Dreijahresrhythmus eine Umfrage bei Hochschulgemeinden, Diözesen, Werken und Orden durch, um den – substantiellen, aber auch kritischen – Beitrag der katholischen Kirche zur Internationalisierung der deutschen Hochschulen zu dokumentieren, so auch für das Jahr 2005 (publiziert im Juli 2006).⁶

Ergebnisse einer Diözesanumfrage

Die Umfrage erwies erneut – auf der Basis von 64 Fragebögen aus allen deutschen Diözesen sowie zusätzlichen Informationen von den Werken und Orden –, daß die Förderung von und der Dialog mit ausländischen Studierenden und Wissenschaftlern für die deutsche katholische Kirche durchaus ein Schwerpunkt ihrer weltkirchlichen und pastoralen Arbeit sind. Das sollten sie – trotz sinkender Kirchensteuereinnahmen – auch weiterhin bleiben. Die Präsenz dieser Multiplikatoren und der dadurch ermöglichte interkulturelle und interreligiöse Dialog, der Brückenschlag zu Partner(orts)kirchen innerhalb der Weltkirche und der Ökumene, können ein substanzieller Teil des Gemeindelebens und des Lebens der katholischen Kirche in Deutschland allgemein sein. Neben dem caritativen Aspekt ist immer auch die Verbindung zu künftigen Multiplikatoren und Führungskräften, damit ein Beitrag zum vielerorts geforderten „capacity building“ mit im Spiel. Pastoral gesehen sind die Hochschulgemeinden im Vergleich zu Territorialpfarreien oder „Diasporagemeinden“ ausländischer Landsmannschaften in der Regel ein zielgruppengerechterer Ort der Begegnung und Beheimatung im akademischen Raum des Gastlandes.

Die katholische Kirche antwortet demnach auf die besondere Situation der Internationalisierung in Deutschland mit einem umfangreichen und öffentlich zu wenig beachteten Angebot von Beratung (inklusive der Vermittlung in die weit über 100 katholischen Wohnheime), Dialog und Seelsorge. Die katholischen Hochschul- und Studierendengemeinden spielen hier eine gewichtige Rolle: Im wesentlichen über sie haben die deutschen Diözesen im Jahr 2005 circa 1,2 Millionen Euro an Studienbeihilfen für ausländische Studierende vergeben können. Da in der jetzigen Erhebung erstmals Mittel für Theologen (Priester und Ordensleute) durch die Diözesen auf breiterer Basis einbezogen wurden, bedeutet dies eine Steigerung (neun Prozent) gegenüber 2002, dem Jahr der letzten Erhebung, wobei aber seitdem der Fonds der Gemeinden für Laien in einigen Diözesen bereits deutlich rückläufig war. Zusätzlich standen etwa 210000 Euro an öffentlichen und Drittmitteln zur Verfügung.

6 Die Katholische Kirche im Prozeß der Internationalisierung der deutschen Hochschulen. Ergebnisse einer Diözesanumfrage 2005, hg. v. KAAD (Bonn 2006); vgl. auch www.kaad.de

Der Bericht dokumentiert außerdem den Einsatz von Stipendienmitteln durch die weltkirchlichen Werke, in erster Linie den KAAD selbst als zentraler Stipendienorganisation (ca. 3,8 Millionen Euro 2005), die anderen Werke, die Stipendien in der Regel schwerpunktmäßig außerhalb Deutschlands einsetzen (Adveniat, Misereor, Missio, Renovabis, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland), sowie einzelne Orden. Insgesamt hat die katholische Kirche 2005 rund 6,1 Millionen Euro für die Förderung ausländischer Studierender und Wissenschaftler in Deutschland eingesetzt (Sachmittel; für die Hochschulgemeinden wird zusätzlich erstmals auch der Personaleinsatz quantifiziert).

Die Umfrage ist auch ein modellhaftes Beispiel für die Möglichkeiten innerkirchlicher Vernetzung und Synergie. Diese verfolgt derzeit auch in der Verbindung von Diözesanländerpartnerschaften und KAAD-Stipendienpolitik eine innovative Spur. Dennoch reagieren insgesamt die Diözesen in ihren Haushalts- bzw. Sparplänen oft sehr heterogen auf die Herausforderungen der Internationalisierung der deutschen Hochschulen. Hier wäre eine stärkere Beratung mit den koordinierenden Institutionen wünschenswert. Auf europäischer Ebene erweitert sich die Vernetzung durch den „SECIS“ (Service of the European Churches for International Students) mit Sitz in Brüssel, in dem kirchliche Werke aus derzeit zehn Ländern der EU zusammenwirken.

Ein besonderes Augenmerk der Studie liegt auch auf der sozialen Seite der Internationalisierung. Die letzte, 17. Sozialerhebung (durchgeführt vom Deutschen Studentenwerk) belegt, daß die wirtschaftliche Situation der ausländischen Studierenden aus Entwicklungs- und Schwellenländern deutlich ungünstiger einzustufen ist als die der deutschen Studierenden. Als wichtigster Faktor der Verschlechterung der wirtschaftlichen, sozialen und auch psychischen Situation der Mehrheit ausländischer Studierender aus Entwicklungs- und Schwellenländern, die keine sichere Finanzierung und nur eine geringe Stipendienquote haben, wird die angespannte Lage auf dem Job- bzw. Arbeitsmarkt in der Umfrage nahezu durchgängig genannt. Hinzu kommt die bevorstehende zusätzliche Belastung durch Studiengebühren.

Die bisherigen Ländergesetzgebungen zu Studiengebühren lassen die Gruppe der Entwicklungs- und Schwellenländerstudierenden, die ohnehin von der Ausgangslage ihrer Länder her in der Regel einen Wettbewerbsnachteil mitbringen, als die eindeutigen Verlierer zurück, zumal ihnen günstige Darlehensregelungen wie den EU-Bürgern nicht offenstehen. Verschiedene kirchliche Institutionen haben auf dieses Problem aufmerksam gemacht (u. a. Forum Hochschule und Kirche, Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Katholisches Büro) und Maßnahmen zum Vertrauensschutz, zur Einrichtung von Gebührenstipendien oder zur Freistellung von entwick-

lungspolitisch interessanten Multiplikatoren aus dieser Studierendengruppe gefordert.

Für die kirchlichen Akteure im Bereich Bildungsmigration und Internationalisierung ergeben sich aus der Analyse der Umfrage insbesondere folgende Herausforderungen:

1. Der deutsche pastorale und strategische Ansatz von Solidarität und Dialog mit ausländischen Studierenden und Wissenschaftlern hängt zu einem großen Teil von einer guten Finanz- und Personalausstattung in den Werken und Hochschulgemeinden ab. Der Rückgang der Kirchensteuermittel stellt für lokale, diözesane und zentrale Akteure eine ernste Beeinträchtigung dar, zumal er gerade mit einer steigenden Internationalisierungstendenz und wachsenden Finanz- und sozialen Problemen insbesondere bei Studierenden aus Entwicklungs- und Schwellenländern einhergeht. Hier sind kreative Lösungen auf allen Ebenen gefragt, die unter anderem auch die Studierenden selbst und die Aktivierung ihres kreativen Potentials einbeziehen müssen. Zugleich ist die politische Lobbyarbeit zu intensivieren, indem sich die kirchliche Arbeit als wichtiger Faktor der Internationalisierung präsentiert, wo immer diese denn als Chance für interkulturelle und interreligiöse Begegnung begriffen wird.

2. Die Reform des deutschen Universitätssystems (unter den Vorgaben des Bologna-Prozesses) wird zu kürzeren und zeitintensiveren Curricula führen, vielfach in englischer Sprache oder zumindest mit englischen Modulen. Für ausländische Studierende reduziert dies deutlich die Möglichkeit einer (vertieften) Begegnung mit Sprache, Kultur, Mentalität und Gesellschaft des Gastlandes Deutschland. Eine Beschleunigung der Mobilität, des Bildungs- und Lebensrhythmus ist zu erwarten. Für die pastoralen Akteure bedeutet dies, einer Gettobildung bei „international students“ entgegenzuarbeiten und christliche Gemeinden auch als Foren einer authentischen Begegnung mit Kultur und Spiritualität des Gastlandes zu öffnen. In gewisser Hinsicht werden damit die Gemeinden einen traditionellen, ganzheitlichen Bildungsbegriff in dem Maß in ihre eigene Arbeit prägend einbeziehen müssen, in dem die Hochschulen stärker arbeitsmarktorientierte Curricula einführen.

3. Die deutsche katholische Kirche mit ihrem hochentwickelten und -spezialisierten weltkirchlichen Förderinstrumentarium sollte Projekt- und Personalförderung („capacity building“) besser aufeinander abstimmen und dabei einen angemessenen Beitrag für die Förderung von Multiplikatoren und Führungskräften einräumen, wobei ausländische Studierende und Wissenschaftler eine wichtige Rolle spielen.

4. Der Bedarf an Hochqualifizierten in vielen Bereichen von Wissenschaft und Wirtschaft begünstigt gerade auch in Deutschland ein Denken in Kategorien des „Brain Gain“, der Gewinnung von Intelligenz. Aus der kirchlichen Blickrichtung auf weltweite Solidarität und Gerechtigkeit stellen sich hier Fragen, die nun abschließend und erneut vor dem erweiterten Horizont der globalen Migration skizziert werden sollen.

Die globale Perspektive: Brain Drain, Zirkulation, Diaspora

Verstärkt im Blick ist seit einigen Jahren der deutsche „Brain Drain“ von Forschern und Hochqualifizierten, vor allem in die USA, was in unterschiedlicher Ausprägung für den Europäischen Hochschulraum, wo immer er denn Gestalt annimmt, insgesamt gilt, gleichwohl – wie bei vielen Brain Drain-Phänomenen – kurzfristig in seiner Bedeutung schwer zu beurteilen ist (Pendelmigrationen bzw. Zirkulation?). Überlagert werden kann von dieser nationalen Perspektive des angezielten Brain Gains für Deutschland leicht der Blick auf das nach wie vor gravierende Problem der Abwanderung von Hochqualifizierten insbesondere aus Entwicklungsländern und deren Verlust an Schlüsselpersonen im Entwicklungs- und Transformationsprozeß.

Ein Zehn-Punkte-Memorandum der Alexander von Humboldt-Stiftung und des DAAD („Internationalität als Investition in die Zukunft“) vom 6. Juli 2005 versuchte in diesem Kontext eine Interessenbalance zu wahren, wenn einerseits „im weltweiten Wettbewerb um die klügsten Köpfe“ Deutschland „eine anerkannt erste Adresse“ für Studierende und Wissenschaftler aus dem Ausland bleiben bzw. werden soll, andererseits „Bildung und Ausbildung als Instrument einer nachhaltigen Entwicklung in der Zusammenarbeit mit den Entwicklungsländern stärker zur Geltung zu bringen“ sei. Die entwicklungs-politische Dimension der Internationalisierung, die hier angesprochen wird, droht in den derzeitigen Neuregelungen der Bund-Länder-Kompetenzen (Förderalismusreform) weitgehend in den Hintergrund zu geraten.

Im November 2005 veröffentlichte eine Sachverständigengruppe der Bischöflichen Kommission Weltkirche eine Studie mit dem Titel: „Ökonomisch motivierte Migration zwischen nationalen Eigeninteressen und weltweiter Gerechtigkeit“, die die beschriebene Spannung vor globalem Hintergrund sozialetisch reflektiert. Es wird darin bei aller Achtung des Menschenrechts auf Auswanderung auf die gravierenden Folgen des Brain Drains für viele (arme) Länder hingewiesen und für ein faires, Kompensationen einschließendes Migrationsmanagement plädiert.

Die Debatte um Kosten und Nutzen der Migration für die beteiligten Länder, Institutionen und Personen – im Blick auf eine primär ökonomisch gedachte „win-win-Situation“ – wird derzeit auf internationaler Ebene

(UNO, Weltbank, IOM, EU) und natürlich auch in der deutschen Entwicklungszusammenarbeit wieder intensiv geführt. Die Wissenschaft steuert dazu neue Konzepte zirkulatorischer Migration, transnationaler Identität der Migranten und Migrantinnen und der Diaspora (Auswanderergemeinschaften nationalen, ethnischen oder auch religiösen Charakters) bei, die zumeist durch den Hinweis auf die Rücküberweisungen oder Rückinvestitionen der Migranten deren entwicklungspolitisches Potential aufzuweisen versuchen.⁷ Angesichts des globalen Panoramas ist eine differenzierte Betrachtung und politische Praxis angeraten, die sich indes drängender Probleme wie etwa der Abwanderung von Hochqualifizierten aus dem arabischen Raum oder Subsahara-Afrika (insbesondere der medizinische „care drain“) besonders annehmen muß.

Für die deutsche (staatliche und kirchliche) Entwicklungspolitik bleibt somit gültig, daß im Interesse der Kohärenz der eigenen Politik, aber besonders der Wohlfahrt der Partnerländer entwicklungspolitisch relevante Bereiche der Bildungsmigration vor einer meist (ökonomisch) kurzfristig gedachten Einwanderpolitik geschützt werden sollten. Anreize zur Rückkehr in die Heimat und Reintegrationshilfen der entsprechenden staatlichen und kirchlichen Programme sollten unbedingt beibehalten und nach Möglichkeit ausgebaut werden. Die pastorale Sorge um die Aufnahme und Integration der ausländischen Studierenden sollte nicht in Widerspruch geraten zu deren Option auf Reintegration und der Förderung eines konkreten Engagements für ihre Heimatländer und Heimatkirchen.

Aus der Sicht der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit und unter dem Prinzip global gedachter Beteiligungsgerechtigkeit ist die Internationalisierung der deutschen Hochschulen also eine Chance auch für Entwicklungs- und Schwellenländer, wo immer ihren Studierenden und Forschern ein fairer, ihren Ausgangsbedingungen Rechnung tragender Zugang zu den Hochschulen und Forschungsprojekten offen bleibt, in den Kooperationen eine volle Partnerschaft angestrebt wird und durch einen Rücktransfer bzw. eine Remigration auch gewährleistet wird, daß den Partnerländern Wissen und Technologie multiplikatorisch zugute kommen.

7 Vgl. zu diesem Themenkomplex ausführlich und mit bibliographischen Hinweisen H. Weber, Brain drain and diaspora networks: limits and chances for the Arab world, in: The Role of Universities in the Dialogue of Cultures and Religions, hg. v. C.-M. Walbiner (Bonn 2006) 61-85.

INTERNATIONALE HOCHSCHULPASTORAL. ZU EINEM PROJEKT DES PÄPSTLICHEN MIGRANTENRATES

Der Monte del Gallo gehört nicht zu den bekannten Erhebungen in der stadtrömischen Topographie. Auf seiner Spitze liegt ein Hotelkomplex, der nicht unbeträchtliche Ströme der Jahr um Jahr weiter anschwellenden Touristen- und Pilgerscharen auffängt (oder sollte man sagen: durchschleust?). Allein aufgrund der Massen und der überlasteten Ordnungssysteme wird es für Pilgernde wohl immer schwieriger, den eigenen geistlichen Weg in der „Ewigen Stadt“ zu finden. „Internationalen“ Studierenden, zumal wenn sie aus den Entwicklungs- und Schwellenländern und zudem aus katholischen bzw. christlichen (Minderheiten-)Milieus kommen, ist der geistliche „Kulturschock“ anzumerken, wenn sie ihren Pfad etwa durch die anstehenden Schlangen und die durcheilenden Ströme in St. Peter suchen, dessen Kuppel beim Abstieg vom Monte del Gallo nicht aus dem Blick weicht. Das Rom der Pilgermassen: (paradoxiere) eine zugespitzte Erfahrung mehr dessen, was sie in unseren (post-)säkularen Gesellschaften erwartet?

In jenem Hotelkomplex, ein wenig séparé, tagte vom 9.-12. Oktober 2014 eine Arbeitskonferenz des *Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People*, etwa 40 Delegierte von Bischofskonferenzen der ganzen katholischen Welt, die „*Guidelines for the Pastoral Care of International Students*“ konzipieren sollten. Dass die Tagung parallel und in großer räumlicher Nähe zur ersten Woche der Familiensynode stattfand, war auch für das „Klima“ und die Methodik signifikant (s.u.), zumal so mancher Delegierte „sein“ Kardinal oder Patriarchen so (täglich) sehen konnte. Der Präsident des Rates, Kardinal Antonio Maria Vegliò, durchaus mit pointierten Stellungnahmen besonders zur Flüchtlingspolitik hervorgetreten, berichtete den Delegierten von seinen synodalen Erfahrungen. Dass die Tagung weitgehend in Englisch ablief, war einerseits einer Ergebnisfindung und Redaktion förderlich, zeugt anderer-seits davon, wie sehr diese global – und insbesondere im Universitäts- und Wissenschaftsbetrieb – dominante Verkehrssprache auch den „italienischen“ Vatikan erreicht hat; unter den „*circuli minori*“ (natürlich

* Dieser Text entstammt aus: Wort und Antwort. Heft 1/2015, S. 16-22.

hießen sie „workshops“) befand sich nur ein spanischer, gewissermaßen ein linguistisches Feigenblatt, kurios quer durch die Kontinente zusammengesetzt (inklusive des Autors).

Vorgeschichte und methodischer Rahmen der „Guidelines“

Die internationale Bildungsmigration sieht der Päpstliche Rat als einen integralen Bestandteil seiner Arbeit. In den jährlichen Botschaften zu den Weltmigrationstagen und auch in der Instruktion „*Erga migrantes caritas Christi*“ vom 3. Mai 2004, deren Konzeption auf den früheren Sekretär des Rates und streitbaren Theologen Erzbischof Agostino Marchetto zurückgeht, wird auf die „international students“ als pastorales Arbeitsfeld immer wieder Bezug genommen. Bislang hatte der Rat drei Weltkongresse zu dieser Thematik organisiert (1996, 2005, 2011), deren Vorträge und Empfehlungen auch publiziert wurden.² Im Anschluss an den ersten Kongress hatte sich ein europäisches Netzwerk von Organisationen bzw. nationalen kirchlichen Verantwortlichen gebildet, die spezifisch innerhalb der Hochschulpastoral bzw. als Stipendienwerke mit ausländischen Studierenden arbeiten, auch als Ergänzung zu den jährlichen Hochschulpastoraltreffen auf europäischer Ebene unter dem Dach der CCEE. Dieser „Service of European Churches for International Students“ (SECIS; www.secis.info) zählt in seiner Kerngruppe derzeit acht Länderdelegierte und war als „Fachstelle“ in die Vorüberlegungen zum Guidelines-Projekt eingebunden.

Die Formulierung solcher „Guidelines“, die weltkirchlich differenziert und für die Praxis aussagekräftig sein sollen, sieht sich zunächst der großen Heterogenität von Konstellationen ausgesetzt, in denen sich die Ortskirchen in den jeweiligen „Gast- und Sendegesellschaften“ internationaler Studierender vorfinden. Wo kann es da Analogien und wechselseitiges Lernen geben, z. B. zwischen Malaysia, dem Libanon, Südafrika und Chile? Erstaunlich war auf dem Monte del Gallo zunächst die Kohärenz der Analysen, die aus den fünf Kontinenten vorgetragen wurden und zumindest für große „Flächen“ einen Atlas der weltweiten Bildungsmigration und der ihr antwortenden pastoralen Praxis zeichnen ließen. Dabei spielte es – auch in den Zeitbudgets – keine Rolle, ob „global player“ wie die USA und Deutschland oder klassische Entsendeländer wie die afrikanischen vortrugten. Hier, wie in den anschließenden Workshops war die Konferenz von hoher Partizipation ge-

2 Vgl. Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs (Hrsg.): Die Rolle der Kirche in der Welt der ausländischen Studenten. Rom 1996 (damals noch auch eine deutsche Edition!); Proceedings of the II World Congress for the Pastoral Care of Foreign (International) Students on the theme: Foreign Students and the Instruction *Erga migrantes caritas Christi*. In: People on the move XXXIX n.103 (Suppl.), April 2007; III World Congress 2011. In: People on the move XLII (1-6/2012), n. 116 (Suppl.).

prägt, auch im Blick auf die verschiedenen Typen pastoraler Akteure: So kamen in der Konsequenz der Empfehlungen der früheren Weltkongresse auch Studierendenvertreter angemessen zu Wort.

Der von Rom vorab versandte Gliederungsvorschlag für die Guidelines sah vergleichsweise viel Raum für biblisch und ekklesiologisch gegründete, „doktrinaire“ Parteien vor, aus denen dann die „Natur“ des internationalen Studierenden entfaltet würde. Die lebhaften Diskussionen der Workshops artikulierten dagegen unabhängig voneinander den Wunsch, eine dem „theologischen Duktus“ von Papst Franziskus folgende, zunächst die „Realitätswahrnehmung“ ins Zentrum rückende Methode zu wählen, den „lateinamerikanischen“ Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“, auch hierin nahe am Ansatz der räumlich und zeitlich parallelen Familiensynode.

Internationale Bildungsmigration von „Global Students“

Diese „Realität“ weist zunächst stark wachsende Zahlen von internationalen Studierenden auf, die die OECD mit der letzten verfügbaren weltweiten Zahlenbilanz 2011 auf 4,3 Mio. beziffert.³ Diese Zahlen werden weiter ansteigen, auch wenn gleichzeitig die Möglichkeiten „virtuellen“ Lernens aus der Distanz fortentwickelt werden (z. B. sog. MOOCs, „massive open online courses“). Etwa 75 % der Bewegungen zielen weiterhin auf „reiche“ Gastländer (West-)Europas und Nordamerikas. Aber es zeichnen sich Akzentverschiebungen ab, die auf ein zukünftig differenzierteres, „multipolares“ Szenario deuten: Zum einen gewinnt Europa als Zielregion gegenüber den USA an Boden, vor allem auch für lateinamerikanische Studierende. Der binnenkontinentale Austausch ist außerdem für Europa deutlich wachsend im Unterschied zum inneramerikanischen. Asien – allem voran China –, die deutlich größte Entsenderegion, weist auch die größte binnenkontinentale Austauschbewegung auf. Hier manifestieren sich am deutlichsten die Bedürfnisse und der Aufstieg der Schwellenländer. Nicht nur Korea und Taiwan, sondern auch die VR China, die 2011 ca. 750.000 Studierende außer Landes schickte, positionieren sich zugleich als Aufnahmeländer, bei China z.B. im Kontext des forcierten „Entwicklungsengagements“ in Afrika. Eine geschätzt 50 %ige Unterkapazität der chinesischen Universitäten erzwingt diese akademische Abwanderung, eine zunehmende Finanzkraft neuer Mittelschichten ermöglicht sie (wie auch in anderen Schwellenländern). Signifikant auch die Politik Brasiliens, das mit einem Sonderprogramm „Ciência sem Fronteiras“ 22.000 Studierende mit staatlicher Finanzierung ins

3 Vgl. zu den Zahlen DAAD/DZHW: Wissenschaft weltoffen. Daten und Fakten zur Internationalität von Studium und Forschung in Deutschland. Bielefeld 2014, insbes. S. 72-77.

Ausland schicken will, um u.a. so wissenschaftlich „auf Augenhöhe“ mit den Industrienationen zu kommen.

Auch wenn in der global stark zunehmenden Bildungsmigration verschiedene Migrationsformen ineinander spielen – natürlich auch die Push-Faktoren der (Bürger-)Kriege und damit das Flüchtlingsproblem –, kann sie über weite Strecken als Marktgeschehen interpretiert werden, besonders dann, wenn man Konsum und Gebühreneinzahlungen der internationalen Studierenden als Exporteinnahmen verbuchen kann und sie arbeitsmarktpolitisch positive Effekte (gegen den demographischen Wandel und den Fachkräftemangel, also „brain gain“) verspricht. Die Grenzen zur Arbeitsmigration sind fließend, auch in den individuellen und familiären längerfristigen Planungen derer, die sich auf den Weg machen. Als Indiz möge die „Bleibequote“ von internationalen Absolventen dienen, die „Wissenschaft weltoffen“ für Deutschland auf 50 % schätzt (vgl. 40f.), für Frankreich sind 30 % anzunehmen. Umgekehrt dienen auch direkt oder indirekt restriktiv steuernde Maßnahmen (Visakonditionen etc.) z.B. dem Schutz einheimischer Sozialsysteme (so in Europa die Einschränkung der „free mover“ etwa in den Niederlanden, Österreich, der Schweiz und Italien). Länder wie Australien, Kanada oder die USA rechnen sich an den positiven Wirkungen der Bildungs(ein)wanderung gesund (für eine positive Bilanz im deutschen Falle vgl. die Pressemitteilung von BMBF und DAAD vom 9.1.2014). Die Zauberwörter für eine gewünschte, interessengeleitete Steuerung der (Bildungs-)Migration sind einerseits „Mobilität“ (von Hochqualifizierten im Unterschied zu „Migranten“ allgemein), andererseits „temporäre“ bzw. „zirkuläre“ Migration, durchaus auch im Sinne mehrfacher Zirkulation, die allerdings quantitativ wie von der Wirkungsanalyse her noch weitgehend unerforscht ist.⁴

Im Kontext eines globalen Bildungsmarktes in enger Verzahnung mit dem Arbeitsmarkt kann es nicht verwundern, wenn Analysten weltweit eine Konvergenz der Hochschulsysteme in Richtung auf prioritär berufsbezogene „Ausbildung“ konstatieren (in Abgrenzung von Humboldts „Bildungs“-Ideal). Die deutsche Hochschulrektorenkonferenz bereitet mit dieser Hypothese eine Tagung „Auf dem Weg zum Welthochschulsystem“ vor.

Zur „Realitätswahrnehmung“ und damit zur Fokussierung der Guidelines gehören auch terminologische Fragen, hinter denen sich neue Wirklichkeiten verbergen. Auf dem Weltkongress des Päpstlichen Rates 2005 wurde noch eine lebhafte Diskussion geführt, ob man im Dokument von „foreign“ oder „international students“ reden solle. Dahinter steht die Frage, inwieweit Bildungsmigration im klassischen (UNESCO-)Verständnis lediglich Grenzübertritt

4 Vgl. hierzu neuerdings die Studie von Steffen Angenendt: Entwicklungspolitische Perspektiven temporärer und zirkulärer Migration. SWP-Studie/S 13, August 2014, Berlin.

und Einschreibung in der Hochschule eines fremden Landes bedeutet oder ob aus dem „Ausländer“ – auch in der Wahrnehmung des Gastlandes – bereits so etwas wie eine „transnationale“ Person geworden ist, die sich in einem „Zwischenraum“ territorialen Zuordnungen zu entziehen beginnt. In der Konsequenz des Globalisierungsdiskurses wäre somit weiterzufragen, ob sich nicht die Herausbildung eines Typus „Global Student“ anbahnt, real und virtuell bestens vernetzt, (mehrfach) zirkulierend im „Lifelong-learning“-Prozess, mit Englisch als universalem Kommunikationsfluidum. Diese Projektion von neuen Generationen Studierender, die letztlich eine Abgrenzung von lokalen und fremden Campuspassanten obsolet erscheinen ließe, mag als Grenzbegriff hilfreich sein, der Realität der „Ausländerpolitik“ vieler Länder entspricht sie noch ebenso wenig wie der Selbstwahrnehmung vieler „international students“. Davon zeugen die Einblicke in die pastorale Praxis der Ortskirchen, die auf der römischen Konferenz zusammengetragen wurden.

„Sichtbar und offen“: Katholische Hochschulpastoral in einer internationalen Hochschulwelt

Wie soll sich die katholische Kirche in der Welt der internationalen Studierenden zeigen, wie ihnen begegnen? In seinem (spanischen) Eröffnungsreferat der Arbeitskonferenz charakterisierte Erzbischof Vincenzo Zani, Sekretär der Bildungskongregation, das „Katholische“ (der Hochschulpastoral) im Anschluss an die Rede Johannes Pauls II. (vor Vertretern Katholischer Universitäten vom 25. 4. 1989) als „visible y abierto“. Damit wird neben der Dialogoffenheit auch die „Sichtbarkeit“, ein anderes Wort für „Profil“, genannt. Der Kulturdialog im Raum der Universitäten dürfe nicht Unterschiede nivellieren (so im Anschluss an eine Rede von Papst Franziskus in Cagliari vom 22. 9. 2013), sondern könne eine „confrontación constructiva“ (im Gegensatz zu „enfrentamiento“/clash) eröffnen.

Nun spielt sich die (pastorale) Begegnung der Ortskirchen mit den Bildungsmigranten vielfach im Raum der Katholischen Universitäten ab, die ihre eigene universitäre Identitätssuche in entsprechende Pastorkonzepte übertragen. Das wurde auf der Konferenz besonders für Lateinamerika deutlich, natürlich für die USA (mit ihren ca. 260 katholischen Hochschulen), aber auch z.B. für Teile Afrikas, für Taiwan oder etwa den Libanon. Auch in diesem Raum kann und darf indes Hochschulpastoral keine Parallelwelt zu einer zugleich sich stetig säkularisierenden und (religiös) pluraleren Campuspopulation konzipieren. Allgemein gilt: die Zielgruppen einer international orientierten Hochschulpastoral sind, wie die englische Delegierte Roberta Canning vorschlug, in vier konzentrischen Kreisen – von katholisch Engagierten über getauft Distanzierte zu anderen Denominationen und anderen Religionen – in den Blick zu nehmen.

Auch hier – bei der Definition von „Nähe“ und „Ferne“ – könnte sich das in der ersten Woche der Familiensynode diskutierte Denkmodell der „Gradualität“, an „Nostra Aetate“ und seine „Licht“-Nähe/Ferne anderer Religionen, nämlich zur Wahrheit Christi, anschließend, als hilfreich erweisen, um das Wirken des Geistes auch in scheinbar Fremdem einfangen zu können.

Der vermeintlich katholische „Kernbestand“ – oben etwas vage als „katholisches Engagement“ bezeichnet – birgt nun in sich schon eine Pluralität, die nicht einfach in einer Gemeinde zusammengebracht werden kann, will man denn eine Balance aus „Sichtbarkeit“ und „Offenheit“ schaffen und halten. Wiederum mag die Familiensynode mit ihren zutage getretenen Spannungen paradigmatisch die Werte- und Prioritätenkonfrontation aufzeigen, die synchron in der Weltkirche gelebt wird (dort in der Spannbreite der Themen von Homosexualität bis Polygamie...). Vergrößert lässt sich für die Gruppe der katholischen internationalen Studierenden, zumal in unseren europäischen Gastländern für Entwicklungs- und Schwellenländerstudierende (Afrika, Asien, Osteuropa), sagen, dass sie zumeist weniger aus einem „liberal-kritischen“ als aus einem „konservativ-orthodoxen“ Spektrum stammen, entweder noch geschlosseneren kirchlichen Milieus oder/und Minderheits-situationen geschuldet. Wenn dazu noch ein anderes Gemeinschaftsgefühl bzw. –bedürfnis und ein anderer Liturgiestil im Heimatland kommen, dürfte klar sein, wie viel binnenkatholische Dialogsensibilität in der Hochschulpastoral eingebracht bzw. entwickelt werden muss, soll eine neue Beheimatung gelingen. Als „exotisches“ Beispiel mag Taiwan dienen, das als Gastland für internationale Studierende allgemein und Festlandschinesen im Besonderen immer bedeutender wird: Der Dialog um die Glaubensinhalte, das Kirchenbild und die kirchliche Praxis mit den Mitgliedern der „patriotischen“ Festlandskirche ist dort eine spannende Herausforderung.

Die katholischen bzw. allgemein christlichen internationalen Studierenden sind zunächst Teil der akademischen Diaspora ihres Heimatlandes.⁵ Zugleich kommen sie immer häufiger in Gastländer, wo sie sich auch in den katholischen (Hochschul-)Gemeinden kirchlich in einer Minderheiten- bzw. Diasporasituation wiederfinden. In den westeuropäischen Gemeinden werden aufgrund der Arbeitsmigration oder auch durch Flüchtlingsströme außerdem Migranten allgemein deutlich präsenter. In anderen Regionen ist die katholische Kirche ohnehin weitgehend Migrantenkirche (etwa in den Emiraten oder z.B. Neuseeland mit vielen vietnamesischen Arbeitsmigranten). Solche Konstellationen prägen auch immer stärker Hochschulge-

5 Vgl. zum Diasporabegriff in der Bildungsmigration meine Studie: Brain drain and diaspora networks: limits and chances for the Arab world. In: Carsten-Michael Walbiner (ed.): The Role of Universities in the Dialogue of Cultures and Religions. Bonn 2006. S. 61-85.

meinden, sofern die internationalen Studierenden überhaupt dort und nicht in ihren landsmannschaftlichen Diasporen ihren Ort finden: In England, Frankreich und Belgien etwa bilden international Mobile teilweise schon den Kernbestand der Hochschulgemeinden. Sie sind damit zudem Teil von Ortskirchen, die aufgrund der Säkularisierung insgesamt in ihren Gesellschaften immer mehr Diasporazüge annehmen.

Die Arbeitskonferenz des Päpstlichen Rates nahm außerdem auch solche Konstellationen besonders in den Blick, wo sich die Kirche (auf dem Campus) in bedrängenden Situationen wiederfindet, vielfach aufgrund von Islamisierungstendenzen, wie in den arabischen Ländern oder etwa Malaysia. Das Beispiel *Ägypten* ist aufschlussreich, wo sich die koptisch-katholische Community in einer verschwindenden Minderheitenposition vorfindet, zugleich aber eine beachtliche Bedeutung für das (schulische) Bildungswesen gewonnen hat. Von den 44.000 internationalen Studierenden an den Hochschulen des Landes werden 17.000 allein schon von der dominanten Al Azhar-Universität (u.a. unter großem Einsatz letztlich staatlicher Stipendienmittel) aufgefangen (ausschließlich Muslime). Die koptisch-katholische Kirche konzentriert sich (wie die evangelische) vor allem auf die Pastoral für christliche Sudanesen, die traditionell in bedeutender Zahl nach Ägypten kommen. Bessere Möglichkeiten ideeller und pastoraler Begleitung, Unterstützung von Gemeinschaftsbildung und auch Stipendien wären hilfreich. Mit „Assoziierung“ (Vereine internationaler Studierender⁶) und „Stipendien“ fallen Stichworte, die auf der Konferenz gerade für (bedrängte) Minderheitssituationen als Instrumente der Hochschulpastoral genannt wurden, zusammen mit der Frage, ob diese angesichts solcher Situationen bei aller immer wieder beschworenen „Willkommenskultur“ nach der einen, Dialogoffenheit nach der anderen Seite nicht „offensiver“ ihre Position stärken und zeigen müsse. Womit sich die Frage nach gezielter Förderung (studentischer) Führungskräfte (auch im Evangelisierungsprozess) verbindet.

Hochschulpastoral mit internationalen Studierenden, so sei abschließend resümiert, ist als integrale Begleitung zu verstehen, die bereits mit der „Entsendung“, d.h. der Vorbereitung der „outgoing“-Studierenden auf die zu erwartenden (kirchlichen) Kontexte im Gastland, beginnen sollte. Eine Sensibilität für diesen Aspekt brachten naturgemäß vor allem Delegierte aus klassischen Sendeländern, wie den afrikanischen, in die Diskussion ein. Unbestreitbar spielte in allen Präsentationen eine interkulturell und –religiös sensible „Willkommenskultur“ eine zentrale Rolle. Aber auch Vorbereitung der und Entscheidungsfindung für eine Reintegration gehören zum „Zyklus“

6 Ein gelungenes Beispiel ist die katholische indonesische Studentenfamilie KMKI mit ihrer Rückkehrerorganisation KONTAK im Heimatland.

einer Hochschulpastoral für internationale Studierende. „Wiederaufnahme“ daheim und Netzwerkbildung könnten bereichernde weltkirchliche Partnerschaften auch zwischen Hochschulgemeinden ausbilden helfen.

*

Eine Darstellung, wie die deutsche Kirche in ihrer Hochschulpastoral und ihren Werken, vor allem dem KAAD, auf die skizzierten Herausforderungen antwortet und ob darin Modellhaftes für andere Ortskirchen zu finden ist, würde den Rahmen dieses Textes sprengen.⁷ Die „Guidelines“ jedenfalls befinden sich in einem Redaktions- und Abstimmungsprozess und werden an die Konferenzteilnehmer, die Bischofskonferenzen und fachlich betroffene römische Kongregationen zurückgespielt. Es ist ihnen – so das Votum der Delegierten – zu wünschen, dass sie anschaulich und modellhaft Zeugnisse und „Good practice“-Beispiele in den Mittelpunkt stellen, um gern und fruchtbar rezipiert zu werden. Im westlichen EU-Raum treffen sie auf das Kernproblem schwindender Personalressourcen, vor allem angesichts der wenigen verbliebenen Priester, die Hochschulpastoral ohnehin meist nur noch als Teilzeitaufgabe sehen können. So mancher Bischof setzt seine Prioritäten anders und erwartet von der Hochschulseelsorge allenfalls noch „vocations“. „International students“ könnten dabei dringend benötigte Zeit und Ressourcen stehlen. Weltkirchlicher Weitblick in Zeiten zunehmender globaler Migration sähe anders aus.

7 Vgl. dazu u. a. meine Artikel: Internationale Mobilität in Studium und Wissenschaft als Herausforderung für die Kirche. In: *People on the move* XXIX n. 82 (April 2000), S. 13-27; Europäischer Hochschulraum und die Kirche. In: *Stimmen der Zeit*. Heft 10/2006. S. 680-690; Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst. Ein weltkirchliches Engagement der deutschen Katholiken seit 50 Jahren. In: *Stimmen der Zeit*. Heft 5/2008. S. 297-309 sowie:

Ein wichtiger Dienst. Die Internationalisierung der deutschen Hochschulen und die Kirche. In: *Herder Korrespondenz* 10/2010, S. 510-13. Zur „Leistungsbilanz“ der deutschen Kirche in dieser internationalen Arbeit vgl.: KAAD (Hrsg.): *Die Katholische Kirche und die Internationalisierung der deutschen Hochschulen. Ergebnisse einer Diözesanumfrage 2009*. Bonn 2010. Zum interreligiösen Aspekt der Arbeit: Martin Rötting (Hrsg.): *Die ganze Welt am Campus!? Kulturelle und religiöse Diversitäten: Situationen und Perspektiven*. Berlin (LIT Verlag) 2012.

CATHOLIC CHURCH PASTORAL FOR INTERNATIONAL STUDENTES IN GERMANY. INTERNATIONALISATION OF THE GERMAN HIGHER EDUCATION

The German system of Higher/Tertiary Education with its 394 universities/universities of applied sciences (ca. 115 private, but obliged to follow high standards of accreditation) has been challenged during the last 20 years or more by processes of economisation and the implementation of the so called “Bologna-reform”. There is still (and actually growing) a certain balancing position by the governmental and coordinating public agencies against tendencies to shape the universities (traditionally following in Germany the ideals of Humboldt) according to an “*enterprise-model*” (as “*Leitbild*”) and to give a dominant role to vocational-oriented education (“*Ausbildung*”) instead of a formation of the whole personality (“*Bildung*”) via science in view of the common good of the society beyond labour-market.

The level of privatisation is relatively low in the German Higher Education-sector. All this depends also on the policy of the federal states (Bundesländer) which maintain constitutionally a dominating influence inside the German cultural federalism. At the same time, the often prevailing “benchmark”-orientation towards an international standard-model of a “world class university”, mainly characterised by “excellence”, has also been questioned, accompanied by a recall of the traditional (cultural) strengths of the German universities pleading in general for a “bio-diversity” of university cultures and the possibility of “*Differenzerfahrung*” (experience of cultural differences) for international students. The German Rectors’ Conference (HRK) opts also for curricula which favour “global citizenship” (Weltbürgertum) in German universities.

Meanwhile, there is a large consensus that Germany showed a certain “overdose” of obedience implementing the Bologna-reforms. An inflexible, even

* This paper was presented during several years in modified versions at the occasion of European (SECIS) or Vatican conferences (former Pontifical Council for Migrants) to inform an international audience about the German specific (pastoral) context. *It does not include the significant changes caused by the Corona-pandemia* which appear even now (February of 2021) unclear concerning statistics and structural/institutional consequences.

“dogmatic” model of Bachelor-Master-PhD-Curricula had been introduced (3/2/3 years) and even internalised by the students themselves leading to high workload and pressure; after students’ protests, more flexibility had been admitted. In the context of “Bologna” *English as teaching-language* got significant importance in German universities, mainly for internationally oriented courses (ca. 38 % of “Bildungsausländer” attend curricula exclusively in English); but in this point also a counter-movement valorising German as language of science and humanities is ongoing.

Germany is the fourth country worldwide concerning the numbers of international incoming students (after USA, Great Britain and Australia; counting only the „Bildungsausländer“, UNESCO/OECD 2017; details see table below). The Bologna-reforms and partial English-teaching had been favourable, but the steady increase is mainly due to economic reasons (meanwhile entire abolition of regular study-fees; exception Baden-Württemberg, plans also for Nordrhein-Westfalen). The quota of scholarships among international students comes to 22 %, the quota of accommodation of them in hostels to 35 % (2016). They got relatively good chances on the temporary job-market, later-on also in certain sectors of the labour-market. The quota of those who remain after study for different (mainly economic) reasons is estimated (for third countries outside the EU) by 54 % according to a (selective) study of migration experts (“Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration”, February 2019). An 18-months-permit to look for a job fitting to their formation is available for former international students, one of the criteria why German internationalisation is recognized as “qualitatively excellent”.

The DAAD which claims to be the biggest public agency for international academic exchange worldwide campaigned in direction of a number of 350.000 international students in 2020 (achieved before). This campaign is still balanced between the interests of the German economy (lack of high potential workers due to demographical reasons) or the universities themselves (integration of the most brilliant researchers) and the focus on *exchange and capacity-building in the (developing or emerging/transforming)* countries of origin of the international students which could suffer from brain drain-effects. The overall objective of a forced “internationalisation” seems nevertheless the national and European economic competition as base for the building-up of a “knowledge based economy and society”.

Number of international students in Germany WT 2017/18, WT 2018/19 WT 2019/20	374,583 / 394,665 (13,8 % of all students) 411.601 (14,2 % of all students)			
Foreign Students/ Bildungsinlaender ¹ WT 2017/18 WT 2018/19 WT 2019/20	92,581 92,508 91.699			
Foreign Students/ Bildungsauslaender ²	282,002 / 302,157 / 319.902			
Country of origin of the foreign students in Germany (main groups, Bildungsausländer) (2019)	I	China (39,871)	IV	Austria (11,495)
	II	India (20,562)	V	Russia (10,439)
	III	Syria (13,032)	VI	Italy (9,246)
Number of national German students abroad (2016/2017)	141,600 / 140,400			
Countries of major concentration of national students (2017)	I	Austria (28,670)	IV	Sitzerland (14,558)
	II	Netherlands (21,858)	V	USA (10,042)
	II	Great Britain (15,745)	VI	China (7,814)
Number of Universities in total	394			
Number of <i>Catholic</i> Universities	1 University + 5 Univ. of Applied Sciences; 5 bigger (philos.-theol.) 'atenei' run by orders (one of them now by Archd. of Cologne) (in one case now Archdiocese of Cologne)			

Source: <http://www.wissenschaftweltoffen.de/>
<https://www.destatis.de/>

¹ **Bildungsinlaender:** Students who are foreign nationals (or stateless students) and who have obtained their higher education entrance qualification at a German school or passed a Gifted Students Test (Begabtenprüfung) or an Aptitude Test (Eignungsprüfung) in Germany.

- ² *Bildungsausländer*: Students who are foreign nationals (or stateless students) and who have obtained their higher education entrance qualification at a foreign school. This status also applies to foreign students who have complemented their school qualifications by attending a German Studienkolleg (preparatory course for higher education admission).

“Secularism” in German universities? – The status of Catholic university pastoral

Following a paper of the German university pastoral accepted by our Bishops’ Conference in January 2013, the religious “neutrality” of German authorities in the Higher Education field has been increasingly interpreted in the case of Christian actors not as “*cooperative neutrality*” (German constitutional tradition) but as a “neutralisation” of them. In general, this does not appear in an aggressive manner but happens sometimes “unconsciously” without being deliberately expressed (taboo or lack of language to deal with the subject?). Sometimes it is used as part of a strategy to maintain a general distance to all religions and to keep their protagonists (including chaplains) outside the campus, triggered by fears of Islamist or other fundamentalist actors. In this perspective, university pastoral is an “agency” among others, in competition with other religious or secular agents. Only 5 % of university students can still be integrated in the activities of our chaplaincies. However, in general it seems that the university sector – as far as students are concerned – is not more “secularized” than the German society as a whole. Additionally to new confessional actors on campus, there is a free floating “irrational” spirituality noticeable among the students.

As to the presence of religious actors on our German campuses, also a first Jewish religious community has been established (Potsdam); Muslim organisations started f. ex. their own scholarship-program (“Avicenna”) and form “Hochschulgruppen”. In terms of “competition”, a growing rivalry can also be observed within the world-religions on campus, especially Islam, which (even radical) tendency/denomination could best represent their religion, a fact that could also intensify a certain confusion among university administrators. The “religious literacy” of these decision-makers is often low according to a survey (cf. Deutsche Universitätszeitung/DUZ Spezial, Jan. 2017) which recommends to base interreligious dialogue on training-programs for this “literacy” (as experienced in Great Britain). But the general need for response to religious demands – also in the context of a necessary “integration” of migrant and refugee groups in our society – could help to “relaunch” the attention for the traditional Christian presence on the campus. E.g. on a higher level the coordination board for scientific research (“Wissenschaftsrat” 2010) stimulates the presence of Christian Theological Faculties and at the

same time the creation of Faculties for Islamic Theology. Recent projects try to plan common “campuses” for Jewish, Islamic and Christian theologies (so the “Campus der Religionen” in Münster or the disputed, now abandoned initiative for a common “Fakultät” inside the Humboldt-University of Berlin, which led to the creation of different Institutes).

Therefore, we also experience under the motto “diversity” – which includes a wider spectrum of factors like gender, culture, age etc. – , a growing attention for the presence of religious actors. This can go hand in hand with an increasingly reduced Christian contribution to this tendency. The danger for our pastoral actors lies in taking a “defensive” position in view of more “secularist” university authorities on the one hand and towards a growing plurality of spiritual and confessional actors on the other hand.

Good-practice-example 1: Houses of Silence/Code of Conduct for religions on the campus

Possible source of conflicts on the campuses is a certain “pressure” coming firstly from Muslim, but also sometimes from Pentecostal actors (“Evangelikale”) urging the authorities to give them space and representation. A solution on some campuses is the establishment of a multi-religious “House of Silence”/“All Faiths Quiet Room” to create a “neutral” room, often mostly used by Muslims for their prayers. Some of these or exclusive Muslim prayer-rooms had been meanwhile closed in some universities (Dortmund, Essen, TU Berlin). This may appear also as (exaggerated) caution due to security reasons. The official arguments name the de-facto-discrimination of other denominations caused by Muslim predominance and their segregation of men and women inside the rooms. Positive examples of these “Houses” (Paderborn is one of them) underline the supporting effects of community- and identity-building on the campus in an inclusive direction (like in “protected zones”) which integrates also “secular”/non-religious students. The experience of a common administration of these “Houses” (via “Kuratorien” or “Beiräte”) may already bring different denominations closer together and promote interreligious learning. Another initiative on students’ level (now in 10 universities) is “Café Abraham”.

In October 2017, the University of Hamburg for the first time in Germany launched a Code of Conduct (“Verhaltenskodex”) regulating the presence and practice of religions on its campus. A “space of silence” is given a significant importance as unique room f. ex. for religious feasts. These rules have caused controversy also among Catholic experts, but can be seen as generally balanced and respecting religious freedom. On November 7th, 2019 a ceremonial signature of a memorandum of self-obligation concerning

the religions on the Campus (“Religion an der Hochschule”) took place. The document has been worked out in a liberal, human-rights oriented spirit by national boards of Catholic, Protestant, Jewish and Muslim (“RAMSA”) students.

Catholic Church-Responsibilities for Students

Despite of a well-structured coordination on national level (see scheme below) the university pastoral remains primarily under diocesan regime depending also on the priorities of the Bishop, diocesan administration and the different levels of (church tax-)income. E.g. our most “internationalised” city/capital Berlin relies on relatively weak institutional possibilities for the pastoral work with international students. Of course also university pastoral became part of structural reforms due to the decrease of ecclesiastical practice and engagement of the German population and the lack of priests (and more and more also of employed or honorary lay-collaborators). So a discussion is open to link students’ chaplaincies closer to or even to bring them under the umbrella of the traditional (“territorial”) parishes (both shrinking) or broader administrative unities, whatever that could mean for their specific “profile”. Target-groups would then be more generally “young-adults”.

Schematically the responsibilities could be presented as follows:

1. University Students in general:

1a. National: Commission VIII of the German Bishop’s Conference, responsible: Auxiliary Bishop Wilfried Theising, Vechta

1b. Coordination of Dioceses: Konferenz für Hochschulpastoral / Forum Hochschule und Kirche

2. International Students:

2a. National: Commission VIII of the German Bishop’s Conference responsible: Auxiliary Bishop Wilfried Theising, Vechta

2b. KAAD (clearing agency) together with 1b.

Pastoral activities and scholarships

KAAD documented the whole spectrum of pastoral activities and scholarships for international students for the last time in 2010 based on 68 questionnaires from all German dioceses and major chaplaincies (https://kaad.knowlitge.com/wp-content/uploads/2016/02/Die_Katholische_Kirche_und_die_Internationalisierung_der_deutschen_Hochschulen_Di%C3%B6zesanumfrage_2009.pdf) including good-practice-examples in the fields of inter-religious dialogue, various forms of counselling, Catholic hostels, in-

ter-national partnerships of university chaplaincies, emergency funds, scholarships etc.

In quantitative terms the capacity of approximately 8000 rooms in Catholic student hostels, often priorly for international students, is still impressing (but decreasing due to the decision of some dioceses to close hostels). For 2013 we estimated about 5.5 Mio. Euro invested in scholarships and (shorter) emergency aid for international students in Germany on diocesan and national level, the biggest part for a strategic global-church oriented scholarship-program for lay-people (KAAD, 2019 ca. 3.3 Mio. for scholarships and scholarship-related aid, see below).

The amount of what German Catholic church organisations annually spend for the formation of “international” priests/theologians is much higher (in 2009 estimated 11 Mio. for university-studies and Major Seminaries), but overwhelmingly destined to Higher Education-institutions outside Germany (Rome as preferred place, English or French speaking countries, Major Seminaries in home- or third countries). Since 2013 a new program of the German Bishops’ Conference for mainly doctoral studies of priests and religious people started (“Albertus-Magnus-Programm”) with the objective to bring more international scholars in theology to Germany (instead of destinations outside) and to give them educational and spiritual orientation in the German ambiance in analogy to the form of close assistance which KAAD offers (2019: 70 scholars of AMP). The KAAD is a very specific German foundation inside the Global Catholic Church as fruit of the new openness of German Catholics to global-church partnership after World War II.

Good-practice-example 2: Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst

The Catholic Academic Exchange Service (KAAD) is the scholarship institution of the German Catholic Church for post-graduate students and scientists from (developing) countries in Africa, Asia, Latin America, Middle East, as well as Eastern and South Eastern Europe (lay-people). The KAAD supports its scholars in form of scholarships and educational programs and offers spiritual and personal assistance in view of future multiplying functions students will take over in their home countries. This is based on cooperation with partner committees and associations of ex-scholars in those countries and aims at setting up (scientific) networks and at contributing to a holistic development, which includes the religious and inter-religious dimensions.

Some figures for 2019 in short:

Ties with 50 partner committees and 34 alumni associations.

The educational program of KAAD in Germany and abroad contained 62 events with 1,797 participants.

The main event in Germany during the last years was the Annual Jubilee Convention Bonn (60 years of KAAD in 2018), attended by 342 people. It dealt with the topic “Global Justice, common future – Our responsibility for integral development”, followed by a Future-Search-Conference in the Philippines.

In 2019, KAAD was able to sponsor a total of 463 fellows (previous year: 470): 290 individuals in Scholarship Program 1 (288), 103 in Scholarship Program 2 (108) and 70 in the Eastern Europe-Program (74). The Bonn Office received 4,701 first application requests (5,543).

The total budget of about 5.0 million Euros for the reporting year was financed predominantly (50 %) by Church taxes (Association of German Dioceses). Significantly, and more increasingly, Misereor/the KZE, the Federal Foreign Office, and Renovabis contributed to the budget. Although not very high in quantitative terms, third-party funds from universities and dioceses, via cooperative relationships, were an important additional pillar of our work (in 2019 even 7 %); there are also other revenues, most of which originated from repayments of student loans. Now in existence for ten years, our Foundation has added a significant contribution.

The “Refugee-Crisis”

In 2015, Germany received ca. one million (0,89) new refugees/migrants, mainly due to the wars in Syria, Iraq and Afghanistan. The so-called German “Willkommenskultur” (welcoming-culture) has also been expanded to the university sector. The Federal Ministry of Education provided 2016-2020 ca. 100 Mio. Euro to prepare refugees by special measures (language-courses etc.; in this form unique in Europe) for a smooth upgrading to the German university-level. This process will last for several years; up to now the number of study-qualified persons from the recent migrant-group is not clear (estimated for the winter term 2016 between 30-70.000 !). Figures of 2019 (cf. KNA 17. 5. 2019) identify ca. 10.000 of these refugees as registered in the German university sector (winter term 2018/19). In 2017, two thirds of them had been Syrians (cf. KNA 31. 3. 2017), but predominantly in preparation-and/or language-courses (after Chinese and Indians, Syrians appeared as the biggest number of foreign applicants for German universities).

Good-practice-example 3: Refugees and Catholic education sector in Germany

The German Catholic Church had been a main supporting factor of the welcoming. The Archbishop of Hamburg was appointed as coordinator. Therefore, the diaconic and pastoral presence among refugees has been enlarged also in the students' chaplaincies including the motivation and coordination of the (numerous) student-volunteers. Given the government programs and the possibility for recognised asylum-seekers to get (immediately) a regular study-loan (BAföG), the financial aid is not the most urgent problem. In general, the sometimes even euphoric attendance to the incoming migrants has not been always well seen by other international student-groups. The special attention to often even few (traumatised) refugees requests in some chaplaincies significant human resources. In 2017, a coordination-group for the whole sector of Catholic Higher Education including chaplaincies and KAAD met on national level (at the same time, in November 2017, on international level took place a conference organised by FIUC in Rome).

The initiative of KAAD to launch a scholarship-program for refugees from Syria and Iraq in the region (Lebanon and Jordan, 64 persons until the end of 2020; the program ends 2022) has been promoted both by Federal and Church organisations. It is part of a growing wider perspective on the crisis and its causes, whereas the general political attitude became meanwhile more severe and restrictive in Germany including the shaping of (voluntary) return programs in which also the churches should participate offering their networks in the refugees' countries of origin.

To read more: As to the KAAD-Annual Convention 2015 focused on "Global Student", our website shows the presented papers, mainly in German; see <https://www.kaad.de/aktuelles-2/#toggle-id-9>

See also: Weber, Hermann: Internationale Hochschulpastoral. Zu einem Projekt des Päpstlichen Migrantenrates. In: Wort und Antwort. Heft 1/2015, S. 16-22.

DAAD: <http://www.wissenschaftweltoffen.de/>

Hochschulpastoral. Impulsgeber für eine zukunftsfähige Pastoral. Hg. von Alexander Peters. Aachen (Einhard-Verlag) 2019.

IV

UNTERWEGS IN DER WELTKIRCHE

A FRIKA DEN GESCHMACK DER FREIHEIT WIEDERGEHEN. EIN KAPITEL AFRIKANISCHER THEOLOGIE IN LEBEN UND WERK KOSSI J. TOSSOUS

Von einer Geschichte der afrikanischen Theologie zu reden, erscheint noch etwas verwegen. Und doch ist das, was sich seit den sechziger Jahren auf diesem Feld abgespielt hat, so wichtig für die Ausbildung und Stärkung einer Identität der afrikanischen Völker, daß hier von einer eigenen – geschichtlichen – Qualität ausgegangen werden soll und muß.¹

Ein Ausgangspunkt dieser gedanklichen und existentiellen Durchdringung von Christentum und afrikanischer Weisheit ist sicher das Werk des Franziskaners Placide Tempels zur Bantu-Philosophie.² Angeregt durch Tempels und die „négritude“-Diskussion nehmen dann 1956 erstmals afrikanische Priester zu Fragen einer spezifisch afrikanischen Gestalt der christlichen Theologie Stellung („Des Prêtres noirs s'interrogent“). 1957 wird die erste katholisch-theologische Fakultät in Afrika an der Universität Lovanium Kinshasa gegründet, wobei Pius XII. gleichzeitig der ganzen Hochschule die Rechte einer Katholischen Universität verleiht. Dort kommt es ab 1959 zu einer Debatte um eine afrikanische Form der Theologie, die im Januar 1960 mit der Intervention des damals noch fast unbekanntes, später aber als Kirchenpolitiker umstrittenen Theologen Tshibangu einen mittlerweile legendären Höhepunkt erlebt.³ In Zaire entwickelt sich seitdem eine eher ‚spekulativ‘ ausgerichtete Theologie, deren herausragende Vertreter B. Bujo und O. Bimwenyi sind, wobei letzterer sich, ausgehend von afrikanischen Sprach- und Erzählformen, besonders

* Dieser Text entstammt aus: *Études Germano-Africaines*. Dakar 15/16 1997-98, S. 213-218.

1 Ein kurzer Abriss dieser Geschichte findet sich in der beachtenswerten Studie von Martin Ott: *Dialog der Bilder. Die Begegnung von Evangelium und Kultur in afrikanischer Kunst*. Freiburg im Breisgau 1995 (S. 16-25), auf die noch zurückzukommen sein wird. Dort auch Verweis auf detaillierte Abhandlungen.

2 P.Tempels: *La Philosophie bantoue*. Elisabethville 1945; dt. *Bantu-Philosophie*. Heidelberg 1956.

3 Vgl. Thomas Kramm: *Ein Afrikaner zwischen Staat und Kirche: Tharcisse Tshibangu Tshibiku, Zaire*. In: *Theologen der Dritten Welt*, hrsg. v. Hans Waldenfels. München 1982. S. 82-95.

um eine Methodik des afrikanischen Theologisierens bemüht.⁴

Um die innerafrikanische Spannweite dieser theologischen Arbeit anzudeuten, seien nur Namen wie Bischof Sanon (Burkina Faso) und E. Mveng (Kamerun) auf katholischer Seite sowie J. Mbiti (Kenia) oder C. Baeta (Ghana) auf protestantischer Seite erwähnt; 1977 kam es zur Gründung einer „Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen“ (AOTA).

Kirchenpolitisch ist sicher die römische Sondersynode für Afrika (1994) als Einschnitt zu werten, deren Impulse und Wirkungen im einzelnen indes noch nicht überschaubar sind (trotz des nachsynodalen apostolischen Schreibens *Ecclesia in Africa*). Tatsache bleibt allerdings vorerst, daß im afrikanisch-theologischen Spektrum, insbesondere in der Ausbildung, innovatorische und europäisch-traditionelle Ansätze weitgehend unverbunden nebeneinander weiterbestehen.

Bei den neuen philosophischen und theologischen Ansätzen bleibt wichtig, im Blick zu behalten, von welchem Hintergrund sie sich absetzen. Da ist zunächst die von den europäischen Missionaren mitgebrachte „Anpassungs-“ oder „Adaptationstheologie“, wobei sich dabei nicht etwa Christentum (in seiner europäischen Form) und afrikanisches Denken wechselseitig ‚anpassen‘, sondern letzteres – wenn nicht überhaupt geleugnet – christlich zugeschnitten wird. Diese Theologie begleitet eine ‚implantatio ecclesiae‘, die auch gegenüber den afrikanischen Formen von Vergemeinschaftung wenig Sensibilität aufbringt. Als wenig innovativ haben sich auch Modelle erwiesen, die einem ‚statischen‘ dogmatischen Kern des christlichen Glaubens afrikanische Elemente per ‚Analogie‘ nahebringen.

Die Ansätze der lateinamerikanischen ‚Befreiungstheologie‘ haben in Afrika keine breite Resonanz gefunden, sieht man von den Anliegen der südafrikanischen „Schwarzen Theologie“ der siebziger Jahre ab, die dem lateinamerikanischen politischen Befreiungsverständnis vergleichbar sind, wenn sie auch wichtige Impulse aus den USA erhalten haben. „Befreiung“ suchen die sich afrikanisch verstehenden Theologen weithin im Kontext der Inkulturation des Christentums als Befreiung zur eigenen afrikanischen Kultur.

Wissenschaftstheoretisch stellt sich für eine afrikanische Theologie – seit Tempels – die Frage nach dem Verhältnis zur Ethnologie. Soll die Ethnologie für Afrika eine Funktion einnehmen wie seinerzeit die (griechische) Philosophie für den europäischen Theologiekontext, soll sie als solche – nach einem Diktum Nyamitis

4 Vgl. die deutsche Fassung seiner umfangreicheren Arbeit *„Discours Théologique Négro-Africain „: Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung afrikanischer Theologie*. Freiburg im Breisgau 1982, insbes. S. 79-104.

– „Magd“ der afrikanischen Theologie sein?⁵ Mag man letztere Formulierung auch als allzu ‚scholastisch‘ kritisieren, die Frage nach einer systematischen Aufarbeitung der ethnologischen Befunde, also die Entwicklung einer ‚ethnophilosophischen‘ Reflexion als Brücke zur systematischen Theologie bleibt bestehen. Ein solcher systematischer Ansatz – trotz der Vielfalt der afrikanischen Religiosität, trotz des ‚Schwankenden‘ der Göttergestalten, der ‚Unschärfe‘ in der Abgrenzung von Göttern, Geistern und Ahnen – gehört zu einer afrikanischen Theologie, die – im traditionellen Denken verwurzelt – gleichwohl das Ganze der christlichen Botschaft durchbuchstabieren und neu strukturieren möchte. Dabei kann es nicht um die Konstruktion eines Systems ‚afrikanischen Denkens‘ gehen, sondern um die Aktivierung und das Wachhalten eines ‚Denkstils‘, einer Weisheit in allen Phasen der philosophischen und theologischen Reflexion.

Auf einen afrikanischen Theologen, der sich dieser Aufgabe gestellt hat, möchte dieser Artikel aufmerksam machen, auf Kossi J. Tossou.⁶

Arbeiten am Bild Afrikas

„Die Kirchen können sich der Aufgabe nicht entziehen, den Afrikanern den Geschmack der Freiheit wiederzugeben und ihnen zu helfen, die Einstellung zu überwinden, sie seien für die Sklaverei geboren.“⁷ Diese Forderung Tossous ist nicht nur kirchenpolitisch gemeint, wiewohl er sie mit der Hoffnung verbindet, daß die afrikanischen Ortskirchen die Träume des II. Vatikanischen Konzils dynamischer realisieren können als die ‚älteren‘, fester strukturierten Kirchen. Die Rolle der Kirchen in den Demokratisierungsprozessen bewahrheitet den Satz im allgemein politischen Sinn.

„Geschmack der Freiheit“ setzt aber ein Maß an Selbstgewißheit, ein Selbst-Bild voraus, das taugt, im schwierigen Prozeß der Identitätsbildung Überfremdungen und Depressionen standzuhalten. Die (europäischen) Negativ-Bilder Afrikas – kristallisiert in Hegels Diktum von der „Geschichtslosigkeit“ – stehen dagegen. Tossou wehrt sich angesichts ihrer gegen eine Haltung ständiger Apologie. Zu viele, vor allem Europäer, haben sich in einer Rehabilitierung Afrikas und des Afrikaners verfangen, damit ‚Minderwertigkeit‘ als Startposition der Reflexion fortgeschrieben.

5 So etwa in den Arbeiten Nyamitis. Vgl. Heribert Rucker: „*Afrikanische Theologie*“: Charles Nyamiti, Tansania. In: *Theologen der Dritten Welt*, a.a.O., S. 54-70.

6 Ein Anlaß ist die für Frühjahr 1998 geplante Publikation eines Sammelbandes mit 11 verstreut bzw. zum Teil noch nicht veröffentlichten Aufsätzen Tossous zu den Themenkomplexen Inkulturation, Grundfragen afrikanischer Theologie sowie kulturelle Identität und technische Entwicklung. Herausgeber sind der Tübinger Theologe Peter Hünemann, ein Lehrer Tossous, sowie Georg Korting, ein Kollege aus Tossous Paderborner Zeit.

7 Aus dem Aufsatz *Chancen und Schwierigkeiten der Inkulturation in Afrika*, erschienen zuerst in der Theologisch-praktischen Quartalschrift 139 (1991), Zitat S. 50.

Gefährlicher noch erscheinen (positive) Gegen-Bilder, die sich aus dem Traum des europäischen Geistes von der ‚Natur‘ und vom ‚Primitiven‘ speisen. Gefährlich für den Afrikaner, der in seiner Identitätssuche sich diesem vorgegebenen Bild anzugleichen, gar anzubiedern versucht.

Tossous Nachdenken über afrikanische Identität und afrikanische Theologie versucht konsequent, ‚Hegel und seinesgleichen‘ sich selbst zu überlassen und jedem „Afrikanismus der Gefälligkeit“ auszuweichen. Es tut dies aus der Überzeugung, daß das Licht des Christentums, in dem es sich bewegt, eine Perspektive der Freiheit eröffnet, die zunächst Befreiung zur eigenen Geschichte möglich macht. Wenn das Christentum etwas von Afrika lernen will, dann darf es den Raum der Geschichte und Tradition nicht schließen, sondern muß ihn gerade öffnen, damit der Afrikaner sich in ihm selbst wiedererkennt.

Die Startposition seiner Reflexion beschreibt Tossou daher in Anlehnung an Projektplanungsmethoden als offene Inwertsetzung der eigenen Kultur, die „Startkapital“ im Prozeß der Identitätsbildung ist.⁸

Biographische Anmerkungen

Kossi Joseph Tossou wurde 1948 in Adangbe/Togo geboren. Die Theologie-, Philosophie- und Psychologiestudien in Rom beendete er mit der Lizenziatsarbeit an der Urbaniana: *Bref discours sur l'homme dans les populations Ewe du Sud-Togo. Pour une approche conceptuelle du monde ewe 1971*. Über Paris kam er nach Münster, wo er neben der Theologie auch Sprach- und Politikwissenschaften studierte. Frucht einer äußerst feinfühligsten Beschäftigung mit einem der bedeutendsten, aber auch schwierigsten Theologen dieses Jahrhunderts ist seine erste Dissertation.⁹ Eine zweite, sprachwissenschaftliche, wendet sich erneut der ursprünglichen Quelle seines Denkens, dem Kulturraum der Ewe¹⁰, zu. Ab 1985 entfaltet er eine umfangreiche Lehr- und Vortragstätigkeit vor allem in Münster, Paderborn und Graz (Theologie) sowie Köln (Afrikanistik), aus der eine Reihe von Aufsatzpublikationen entspringt, die nunmehr fast vollständig in einem Buch zusammengefaßt erscheinen. Unermüdlich rezensiert er Publikationen

8 Vgl. den Aufsatz *Kulturelle Identität und technische Entwicklung. Am Beispiel Afrikas*, zuerst erschienen in: G. Sauerwald u.a. (Hrsg.): *Soziale Arbeit und internationale Entwicklung* (Praxis und Forschung. Schriftenreihe des Fachbereichs Sozialwesen der Fachhochschule Münster, Bd. 5/6), Münster u.a. 1992, S. 219-26.

9 *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Jans Urs von Balthasars*. Freiburger Theologische Studien 125. Freiburg/Br. 1983.

10 *Vom Geist der Sprache. Bewahrung und Umwandlung bei Übersetzungen. Griechisch-Ewe-Metamorphosen am Beispiel der Ewe-Bibel-Übersetzung*. Studium der Sprachwissenschaft 12. Münster 1988.

zu allen Bereichen der Theologie in der ‚Dritten Welt‘, insbesondere zu Afrika und zur Befreiungstheologie sowie entwicklungsrelevante Bücher.

Entwicklungspolitisch ist die zweite ‚Piste‘ seiner Arbeit ausgerichtet; seit 1984 schon arbeitet er für die Deutsche Stiftung für Internationale Entwicklung (DSE) im Bereich Sozialpsychologie und Interkulturelle Kommunikation. Im April 1992 übernimmt er die Referatsleitung Afrika beim Katholischen Akademischen Ausländer-Dienst in Bonn und damit die Bildungsarbeit, die Kontakte mit Partnergremien in Schwarzafrika und die Verantwortung für über hundert afrikanische Stipendiaten in Deutschland. In all diesen Jahren bleibt er seiner afrikanischen Heimat auch in langen Aufenthalten vorort verbunden; er besucht aus Forschungsinteresse oder in dienstlichem Auftrag eine ganze Reihe west-, zentral- und ostafrikanischer Länder.

In den letzten Lebensjahren rückt – parallel zur Bildungsarbeit für den KAAD – die politische Dimension deutlicher in den Mittelpunkt seines Lebens: er moderiert Veranstaltungen zu ländlicher Entwicklungspolitik, Projektplanung und Integration in Afrika, schreibt zum Thema Technologietransfer oder zum Fremdenhaß.

Eine gewisse Ironie liegt in seiner Berufung zum theologischen Berater der Afrikasynode in Rom 1994; er selbst hatte deren Entstehungsgeschichte, das Abrücken von einem ‚Konzil‘ auf afrikanischem Boden kritisiert. Gleichwohl bedeutete diese synodale Arbeit einen Höhepunkt für sein theologisches Wirken.

In der Nacht vom 28. auf den 29. Dezember 1994 ist Kossi Tossou während eines Heimataufenthaltes in Togo kurz vor Vollendung seines 46. Lebensjahres bei einem Verkehrsunfall, dessen nähere Umstände bislang nicht untersucht wurden, ums Leben gekommen.

Rekonstruktion afrikanischer Religiosität aus christlichem Geist

Eine ‚Befreiungstheologie‘, die Afrika zur eigenen Geschichte, zur eigenen Tradition befreien will, hat den Ursprung eines afrikanischen Christentums in der alle Bereiche des Lebens integrierenden und durchdringenden afrikanischen Religiosität freizulegen. Wenn diese Religiosität derart von der Sehnsucht nach der Einheit des Lebens getragen ist, müßte sie als ganze, von ihrem einigenden Erlebnisband her, ins Christentum Eingang finden.

Tossous Gedanken wollen daher die Schizophrenie zwischen einem Christentum im Gewand westlicher Rationalität oder eines missionarischen Kolonialismus und der afrikanischen Symbolwelt unterlaufen: Sie setzen voraus, „daß die afrikanische Symbolwelt nicht eine bloße Vorstellungswelt

ist, sondern eine Gedankenwelt, die sich auf eine Erlebniswelt stützt, die das Geheimnis dem erkennenden Zugriff des Denkens, der Rationalität nicht preisgibt, sondern die eschatologische Ausrichtung des Ganzheitlich-Ganzen bewahrt“.¹¹ Wie auch bei Überlegungen zur Einführung moderner Medizin, zum Technologietransfer oder zur Organisation der Arbeitswelt, geht Tossou im theologischen Kontext von einer Rationalität sui generis der afrikanischen Überlieferung und traditionellen Praxis aus, die es unbedingt ernstzunehmen gilt. Die ‚Gedankenzusammenhänge‘, die aus dem Gesamterlebnis des Verbundenseins in der Lebenskraft entspringen und sich in praktischer Religiosität als ‚Lebenskunst‘ niederschlagen, gleichen allerdings nicht einer philosophisch-begrifflichen Systematik, sondern eher einem Netz einer mystischen Theologie, das von einer Erfahrung der ‚unio mystica‘ her ausgeworfen wird. Die Schlüssel zur Neu- und Reartikulation dieser afrikanischen Lebens-Erfahrung im christlichen Licht sind für Tossou zum einen die Ahnen als ‚leibhafte‘ Darstellung der Einheit des Lebens – was ihn zur Christologie führt – und zum anderen die alles durchdringende Lebenskraft als Geisteskraft, als Kraft der von Gott geschenkten Freiheit (Pneumatologie, Schöpfungslehre).

Ausdrucksträger der afrikanischen Religiosität sind die Symbole, die sich zu einer Symbolwelt zusammenschließen. In der afrikanischen Symbolwelt bleibt eine unmittelbare Wirklichkeitsberührung noch präsent, sie erlaubt das Eintauchen, das Baden in der Lebenskraft. So buchstabiert Tossou im zitierten Aufsatz zu afrikanischer Symbolwelt und Theologie alle Bereiche der traditionellen afrikanischen Lebenswelt im Blick auf symbolische Manifestationen durch; er unterscheidet sprachliche Formen (am Beispiel der Semantik des Ewe), Symbolgeschehen (vor allem in Riten) und Real-Symbole wie ‚zuhöchst‘ den Himmel, in dem die Geistigkeit des Hochgottes in sinnlich-welthafter Gestalt präsent ist.

11 Vgl. den Aufsatz *Afrikanische Symbolwelt und Theologie*, erschienen zuerst in Werner Prawdzik (Hrsg.): *Wirklichkeit und Theologie. Theologische Versuche und pastorale Impulse aus der Weltkirche* Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 36, Nettetal 1988. S. 41-59, Zitat S. 56.

Perichorese von Afrikanischem und Christlichem

Aus diesem Leben in Symbolen und durch Symbole versucht Tossou den Gehalt des christlichen Glaubens neu zu begreifen, vor allem Christus, die „Vollendung des Symbols“, der Durchdringung von Göttlichem und Menschlichem. Insofern in der afrikanischen Symbolwelt die Ahnen die Lebenseinheit von Welt und Über-Welt darstellen und sind, kann er an die Debatten um Jesus Christus als Proto-Ahn in der afrikanischen Theologie (vor allem bei Ntetem, Nyamiti und Bujo) anknüpfen und ein solches christologisches Verständnis durch die Rolle der Ahnen als Vermittler von Lebensgnade, als Versöhnungstifter, aber auch unentrinnbare Lebenswegweiser vertiefen. An diesen Überlegungen wird besonders deutlich, wie sich ein befreiendes Potential der Ahnenbeziehung – die Eröffnung von Freiheitsräumen aus deren ‚gegenwärtiger Vergangenheit‘ heraus – von der christlichen Erlösungs- und Gnadenlehre her erschließen kann, diese wiederum im Lebensvollzug in Einheit mit der afrikanischen Tradition heilende Kraft annehmen können. Denn:

In Christus leuchtet also die Vergangenheit in ihrer ganzen Bedeutung auf. Je mehr das Verständnis dieser Vergangenheit sich dem Licht Christi nähert, um so mehr öffnet sie sich der befreienden heilsgeschichtlichen Hoffnung, die sie im Keim in sich trug.¹²

Eine ähnliche gedankliche Durchdringung gelingt Tossou im Entwurf einer afrikanischen Pneumatologie. Im Ausgang von einer Metapher entfaltet er die afrikanische Vorstellung von der Wirkmächtigkeit geistiger Prinzipien in Mensch und Kosmos: „Ähnlich weitet sich dieselbe Welle, die den Menschen durchflutet, in ein komplexes Geflecht von Wellen aus, die alles umspielen.“¹³ Wenn er dabei auch ‚umstrittene‘ Phänomene wie Geistbesessenheit, Träume und Visionen thematisiert, dann im Hinblick darauf, wie Glauben im afrikanischen Kontext immer auch Wirkung, Heilung, „Existenzsicherung“ sein will und kann.

Beispielhaft ist hier für Christologie und Pneumatologie angedeutet, worum es in diesen Entwürfen afrikanischer Theologie geht: eine konsequente Afrikanisierung des Christentums, wobei beide Elemente sich wechselseitig durchdringen und „überhöhen“, also über das hinausführen, was sie – je für sich – schon waren. Man ist versucht, diese Gedankenbewegung

12 Zur Christologie vgl. den Aufsatz *Jesus Christus, der Ahn. Sinn und Bedeutung eines Hobeititels aus der Perspektive afrikanischer Theologie*, zuerst erschienen in: *Theologie und Glaube* 77 (1987), S. 236-49, Zitat S. 246.

13 Vgl. den Aufsatz *Welche Geister rufen wir? Voraussetzungen und Möglichkeiten einer Theologie des Heiligen Geistes aus afrikanischer Sicht*, zuerst in: *Theologie und Glaube* 78 (1988), S. 242-260, Zitat S. 243.

Tossous mit dem Begriff der patristischen Christologie und Gotteslehre als ‚perichoretisch‘ zu bezeichnen: das Paradox dieses Denkmodells der Durchdringung von Menschlichem und Göttlichem liegt – übertragen auf afrikanische Tradition und christlichen Glauben – gerade darin, daß beide Seiten, je stärker sie sich wechselseitig ganz aufnehmen, um so eigenständiger und freier zu sich selbst werden.¹⁴

Dialog der Bilder

Der hier vorgestellte theologische Ansatz gehört einer ‚spekulativen Schule‘ an. So sehr Tossou immer wieder durch eine erfrischende Bildhaftigkeit seiner Sprache überrascht, so wenig verleugnet er doch seine tiefe philosophische Denkschulung, bewegt sich in transzendentaler Reflexion, um die aller Lebenspraxis vorgängige Prägung durch die Ahnen oder die geistigen Prinzipien aufzuweisen, oder in Kategorien von Heideggers Existentialontologie, um ‚das afrikanische Zeitverständnis zu artikulieren – all dies aber als Verstehenshilfe für sein weitgehend europäisches Publikum, eingesetzt im Dienst des ‚Anderen‘, des afrikanischen mystischen Denkens, das ‚über‘ den europäischen Denkmustern aufscheint.

Die afrikanische Theologie bedarf einer soliden systematischen Reflexion. Der Reichtum, der aus der Begegnung und Durchdringung von afrikanischer Tradition und Christentum erwachsen kann, wird aber sicher in Werken afrikanischer Kunst noch faßbarer. „Dialog der Bilder“ hat Martin Ott seine umfangreiche Studie zum Kungoni Art Craft Center in Malawi genannt. Vorgestellt wird hier ein Beispiel für eine „afrikanisch-christliche Kultur des Bildes und des Sehens“.¹⁵ Die gedeuteten – meist plastischen – Bildwerke bringen die afrikanische Motivwelt – gerade in ihrer Einheit von Mythos und Kult, von ‚Theorie‘ und ‚Lebenspraxis‘ – in den Dialog mit biblisch-christlichen Motiven, ohne Eigenheit und Selbständigkeit beider Seiten zu verletzen. Es entsteht so eine Bilddynamik, über die das Christentum vielleicht auch im ‚Unterbewußtsein‘ des Afrikaners wiedererkannt werden könnte. Was voraussetzt, daß Afrika und das Christentum nicht Fremde

14 Unsere Überlegungen haben einen theologischen Grundansatz Tossous in den Mittelpunkt gestellt. In seinen Aufsätzen nehmen auch Fragen der Ekklesiologie und kirchlichen Praxis sowie der Sakramentenlehre, insbesondere auf das Ehesakrament, breiten Raum ein. Als ‚Kirchenmodell‘ gilt seine Sympathie den „kleinen Christlichen Gemeinschaften“, wie sie etwa die ostafrikanische Bischofskonferenz AMECEA fördert, weiter noch den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen. Zwei Artikel des neuen Sammelbandes behandeln die traditionelle afrikanische Ehe und münden in die Forderung nach pastoral inspirierten kirchenrechtlichen Sonderregelungen für Afrika, wie ein Ehekatechumat, das an das ‚probeweise‘ Zusammenleben der Brautleute anknüpft, oder das Aufrechterhalten der Polygynie in besonderen Fällen.

15 Vgl. Ott, *a.a.O.*, S. 441.

bleiben müssen, daß jener Fremde (Christus), der den geschichtlichen Weg Afrikas begleiten möchte, als Verwandter, als Ahn wiedererkannt wird: „Längs dieses ureigenen spirituellen Wanderweges der afrikanischen Völker kann sich möglicherweise dieses Wieder-Erkennen im sich neigenden Tag ereignen.“¹⁶

16 Bimwenyi-Kweshi, *a.a.O.*, S. 177.

BRAIN DRAIN AND DIASPORA NETWORKS: LIMITS AND CHANCES FOR THE ARAB WORLD

Les pays arabes d'Afrique et d'Asie ont, par rapport à leur taille, de très bas taux de productivité scientifique [...] Cependant, l'avenir leur appartient car ils sont à l'origine de la plus importante fraction de la diaspora universitaire internationale devant la Chine.

Charles Halary (1994, 153)

1. The Arab Countries: Inside or Outside a Global Educational and Science Market?

The introductory motto of this contribution, taken from the Canadian scholar Charles Halary outlines the paradox between potential and reality which deeply marks the situation of the Arab world in the field of Higher Education and science. The mentioned low scientific productivity rates are obvious and don't seem to reflect even the slightest souvenir of the glorious past of Arab science in the Middle Ages: According to the World Science Report (UNESCO 1998, 21-24) the contribution of the Arab states to the world's total expenditure on R&D represented only 0,4 % (last position worldwide) with an amount of 1,9 billion USD (1994); that means 0,2 % of the GNP of the Arab countries.

The share of the global scientific productivity, measured in publications, by these states represents 0,7 % (1995). The technological output, measured in patents, lay below 0,05 % with regard to both, European and US-patents. Thus, the starting position of the Arab world in the context of a globalized market seems therefore extremely weak when it comes to science itself and to science as key factor of economic productivity and innovation in general.

* Dieser Text entstammt aus: Carsten-Michael Walbiner: The Role of Universities in the Dialogue of Cultures and Religions. Bonn 2006, S. 61-85.

1.1 Aspects of a Developing Global Education and Science Market

In the consequence of an ongoing globalization process mainly pushed by global economic competition – involving national and transnational actors –, all aspects of human life have been penetrated by economically orientated thinking. This is also true for education and science, traditionally conceived as ‚public goods‘, in the case of education also as part of (protected) sovereign rights of a nation state, now more and more treated as ‚market goods‘ inside a global educational market.

The idea of competition may be very useful if it forces closed and complacent systems to open themselves to reform and more effectiveness. In this sense ‚market‘ and ‚entrepreneurial mode‘ seem to be a good therapy whenever the ‚bonum commune‘ of a society – or at global level a developing ‚world society‘ – remains in the perspective of individual or institutional actors. But a prevailing economic logic is built on profit and secrecy terms through which the competing entities mark, defend and enlarge their respective market positions. Brought to the field of education and science, that means a commercialization and, in a global context, at the same time internationalization of what is traditionally seen as a public and nation building oriented affair. In this perspective, education and research are shaped predominantly by criteria of merchandise, service and efficiency, human beings working in this field as ‚human capital‘. In consequence, research appears primarily as serving factor for *economic* development and innovation. The Higher Education system in its internationalized sector (foreign students etc.) f. ex. is calculated therefore as part of the export-revenue...

The most striking factor inside this panorama is an expanding *privatization*-process in the field of education and science (see Krishna, Waast and Gaillard in: UNESCO 1998, 273–287). This shift from a national to a more ‚privatized mode‘ can bear several advantages (dynamization, more effectiveness, an often indispensable complementary supply and discharge of the limited public efforts) if a balancing and coordinating entity – like the traditional or a modernized nation state – is still able to channel it inside a broader ‚bonum commune‘ perspective. The nation state however is weakened due to the inherent logic of globalization and in some cases struggling to adaptate itself to the new transnational realities rather than to model them according to its genuine interests.

The GATS (General Agreement on Trade in Services) negotiations which are scheduled to succeed until January 2005, include education and research. Depending on the rules for the global competition it will eventually define and the tribute it might pay to public interests through protection-clauses, GATS could also help to control unlimited economization of education and

research. From the view point of competing (national) actors, whose starting points are weak, a growing transnational education market dominated by private interests and powerful multinational enterprises is not a desirable perspective. In R&D f. ex. the ongoing transfer of these activities to the South through multinationals which profit from comparative (production) advantages can further destabilize the respective national systems and cause a significant 'internal brain drain' of S&T personnel.

An important role inside the global economic competition plays the international brain drain or – on the other hand – brain gain of 'human capital', a problem on which we will focus in this contribution, particularly with respect to the Middle East.

1.2 The Position of the Arab Countries: Barriers and Disadvantages

As the above mentioned figures demonstrate, the position of the Arab countries in the panorama of a global competition which involves education and science is rather weak so that the question in the title of chapter 1 if they are inside or outside this market is not a rhetoric one. Certainly no world region can resist to the dynamic of economic globalization; even the attempt of isolation will cause a 'negative inclusion'. But the question for the Arab world in the field of education and research is: to which extent it is already attractive to be considered a partner worth of being more included in the competitive game. In terms of privatization and 'virtualization' of education and science f. ex. it seems to be so much lagging behind that to a certain degree it did not yet enter the field we outlined in the preceding chapter.

Reflecting on the causes of this marginalization or partial exclusion we are confronted with a complex interdependence between 'material' (technological), political and 'ideal' (cultural) factors (we will follow here to a certain extent the proposal of systematization by Walbinger 2002, 130-141). In key positions of this texture we may identify the role of the state and a society which is under a certain pressure of islamization. Most Arab states show still a lack of democratic tradition and practice. Innovation in the fields of education and first of all in scientific research and debate needs a climate of openness and 'digression'. Society on the other hand – and often in opposition to the governing regimes – is penetrated more and more by religious authority and law which in its fundamentalist tendency tries to exclude or to control all 'competing' sources or claims of truth and knowledge. Though Islam per se does not reject science or technological progress and social religious control might even coexist in a productive way with *certain* scientific activities, currently influential sectors of society tend to reinforce the effects of authoritarian government practice: limitation or oppression of

public and scientific debate, prohibition of publications, restriction of possible research fields with all the consequences for the teaching area in Higher Education and education in general. The limited role women and the ‚female potential‘ can play in Higher Education and science of the Arab societies is another factor directly linked primarily with expanding islamization.

If these mentioned key factors stand for a structural and ‚climatic‘ framework, the analysis of the different sectors of the educational system shows that there is actually a weak base of support for progress and international competitiveness in the academic field. Firstly, the illiteracy-rates in the Arab countries are still alarmingly high. Though there is a quantitatively high student enrollment in the tertiary sector – reflecting also the demographical pressure – those who attend Master or PhD-level are few and the base for a new generation of outstanding scholars is narrow. The mentioned lack of effective funding and national investment in the Higher Education and research sector affects once more its attractiveness and favours the brain drain. Even Egypt where 30 % of the Arab expenditure on research is concentrated shows very low productive activity in this field (cf. Haridi 2003). The private initiative and funding which could support a dynamization is prevalingly lacking or blocked.

The regional cooperation and networking which in times of a global competition panorama normally strengthens the position of each member of the respective region, is underdeveloped in spite of the common Arabic language and other cultural factors which might favour it. One cause may be a missing coverage of information and communication technology: f. ex. the average number of personal computers per 1000 inhabitants was 10 as compared to 388 for the United States and Canada (1997; Taha-Thomure 2003, 48). Another unfavourable element may be the contrast between Anglophone and Francophone orientated structure in the education systems as part of the colonial heritage or burden (cf. Morsi 1996). But in the political background of an unsatisfactory regional linkage and cooperation – also in the Mediterranean context with neighbouring Europe – plays the unresolved conflict with Israel which, in the case of a peaceful solution, could give a significant push to a more effective regionalization.

A broader approach to the causes of the development barriers in the field of education and research – which were outlined here more according to their current appearance than to their historical roots – may provide our present Symposium analyzing the favouring and hampering elements of (cultural) dialogue with all the consequences for criticism and self-criticism on the base of a realistic self-image and image of ‚the other‘. This contribution will be limited to an important factor which is – as part of a vicious circle – at the

same time cause and effect of the weak Arab position in a globalized science and education market: the brain drain and the formation of a scientific diaspora abroad.

2. Brain Drain or Transnational ‚Diaspora‘ Networks? – Perspectives on the Migration of Qualified Professionals

2.1 The Brain Drain Paradigm

International labour migration of (highly) skilled persons is still mainly an outflow from the less developed to the industrialized countries even if the infrastructural effects of globalization modified and diversified its forms, streams and temporal aspects. The terminology proposal of the International Organization for Migration (IOM) concerning migration in general defines it as the entry of a person to a country other than that of which he/she is a citizen for at least one year. International students are not included in the categories of migrating persons, though IOM admits that distinctions between students‘, scholars‘ and workers‘ migration are blurring (cf. IOM 2003, 8-10, 15). This contribution explicitly includes migration for education and research purpose in the panorama of the global migration flows because it means an often long term absence combined with brain drain, but also laying the tracks for international labour networks.

The ‚classical‘ approach to the causes and effects of international migration of highly-skilled professionals, namely on academic and scientific level, after the Second World War is the concept of ‚brain-drain‘. The history of the concept which was coined – after a first metaphorical appearance in a novel by Ayn Rand 1957 – 1963 in the context of the ‚drain‘ of European scientists to the US after 1945 (cf. Gaillard and Gaillard 1997, 201-207) shows that it is not specifically linked to the problems of developing countries. Recently it played a significant role in the planifications for a common European research area and particularly in the context of German ‚haemorrhage‘ of outstanding scientists (cf. Demm and Chamba 2002).

The increasing mobility from developing to industrialized countries after about 1960 was accompanied by a brain drain analysis on international level based on a Human-Capital-approach inside a paradigm of ‚dependence‘ (periphery-centre). The loss of ‚human capital‘ for the countries of the ‚peripheral‘ South has been endlessly calculated or estimated together with compensation request. The problem was, as it is today, not only the lack of a clear and generally accepted criteria-base for this ‚taxation‘ but first of all the non existing reliable statistics. The UNCTAD-Conference of 1987 marked a certain end after 14 years of negotiations.

Since the mid-1980s the panorama complicated by the ‚reverse brain-drain‘ or brain gain which noticed the newly industrializing countries (NIC’s) mainly in East Asia where a growing economy and better research conditions caused a return of highly skilled labour force (Gaillard and Gaillard 1998, 34-35). In this case the former apparently clear-cut win-lose constellation was questioned. The massive flow (namely of Russian scientists) from the countries ‚in transition‘ of the former communist block to western countries after 1989 again complicated the analysis as it seemed to develop into a sort of ‚pendulum-migration‘. However, there is no reason to drop the brain-drain approach. Figures for African and Middle East countries, but also for Latin America where some countries entered a deep economic crisis in the late 1990s, confirm its value. The concepts which will be explained below can’t be taken seriously into account without the awareness of a continuing brain-drain problem linked to development blockades mainly for the countries of the South. Certainly, this point of view is based on a sceptical balance of what is called globalization.

2.2 The ‚Diasporic Discourse‘

In the second half of the 1990s migration and development theories (and policies) rediscovered to a larger extent the importance of expatriate communities of nationals spread all over the world called ‚diasporas‘. The reasons for this revalorization (inside a new and more complicated migration landscape due to globalization effects in the 1990s) are various:

- increase of migration on all levels, specifically of highly skilled professionals which got more opportunities to migrate (legally) through employment or academic “gate“
- better network facilities through information and communication infrastructure of (economic) globalization
- ongoing privatization not only in national and global economics but also f. ex. in development policies (ODA is reduced, aid replaced by trade; the diaspora communities ‚help‘ mainly through private channels)
- national state and national economy lost generally of its importance whereas cross-boundary networks like the diasporas appear more clearly on the screens of theory and policy
- on the contrary, the collapse of the communist block and the Soviet empire created a series of new nation-states but at the same time diasporas which were forced to identify themselves as such as they became separated from their former imperial ‚homeland‘.

What means exactly ‚diaspora‘? Does it explain what happened to migrant

communities in the context of globalization? Is it an adequate concept in our science and university centred discourse?

The ancient Greek term ,diasporá‘ means dispersion and maintains a certain etymological and metaphorical reference to the agrarian context of sowing. Its recent terminological success-story is partly due to the rich metaphorical implications. Therefore it plays on different levels of theoretical and scientific discourse. Originating, as concept, in a religious sphere it designates the dispersion of the Jewish people among the pagan peoples of the ancient hellenistic world (Diaspora: LThK 1995, 199-201). The authors of the Septuaginta (the Greek version of the Old Testament) who created it, understood it in a ,bi-polar‘ structure of a still existing Jewish mainland and Jerusalem as the centre and the dispersion which meant to them also fate and punishment in the expectation of an eschatological gathering of the people as a whole. It is worth noting that after the complete destruction of Jerusalem by the Romans (70 AD) ,diaspora‘ designates now a religious ,network‘ without geographical/territorial centre (although Jerusalem always maintained a symbolic centrality). In this sense – as a network of faith and charity of small communities dispersed among a hostile and pagan environment which live everywhere in a minority status – it appears also in some writings of the New Testament characterizing the early Church as a whole. These two schemes – centre/origin and dispersion vs. dispersion without (territorial) centre of reference – are working also in the ,secular‘ readaptation of the term in scientific context. According to Gaillard and Gaillard (1998, 41-42) the concept has been transferred to national migrant communities only in the 1980s.¹ The authors themselves propose a new radius of the concept creating the term “diaspora S&T“ (science and technology) which means the expatriate intellectual and scientific communities of a nation. A political ,volontarism‘ of the countries which are suffering from brain-drain should reorientate these communities in order to profit from the ,fertility‘ of this dispersion and initiate a reverse brain-drain at least through virtual channels. This conceptualization, though analysing mainly examples of national diasporas in the above mentioned ,bipolar‘ sense, is already aware of the multipolar forms diasporas can adapt in the context of globalization which facilitates the circulation of information and persons giving to the dispersion often a more temporally limited aspect particularly if students are involved in these networks.

1 Since 1992 “Diaspora – a journal of transnational studies“ (University of Toronto Press) is dedicated to a multidisciplinary study of all forms of diaspora including those groups which since about 1970 (!) “have chosen to identify themselves“ as such (see the self-presentation of the Journal).

The development centred debates on diaspora of the last years (see 2.4) emphasize mainly the model of a national migrant diaspora and its importance for the economy of the country of origin (through remittances etc.). The recent research on transnationalism however (2.3) which also often refers to our concept, underlines the second structure of diaspora as a trans-national network – multipolar or multi'centric' – , composed of ,nodes' which are no more geographically fixed; diaspora as communication and circulation-structure becomes a part of a globalized utopia...

2.3 The Concept of Transnational Communities

Since the late 1980s, parallel to the processes of globalization, different research areas became increasingly aware of the importance of ,transnational' relations which, facilitated by modern transport and communication resources, cross national borders. Migration is in the centre of interest leading since about 1995 to a broader conceptualization of transnational phenomena (cf. Faist 2003, Vertovec 2002 (a) and (b)²). With a certain focus in (Anglo-American) Social and Cultural Anthropology it involves a broad spectrum of disciplines according to the various identities that characterize migrant groups/networks and their circulation throughout the more ,condensated' global space (kinship, ethnicity, religion, economic exchange, political/national orientation ... scientific/intellectual interest – or even identity?). Inspired by the new “spatialities and temporalities of the global“ (Saskia Sassen) with new possibilities of closer linkage, these ,transnational communities' create their own ,transnational space' of life and (social) action.

Before this new paradigm of research on migration emerged, research was dominated by a bipolar analysis, conceptualizing migration as process between country of origin and host country with all the problems of integration (or even assimilation) and re-integration. This bipolarity survives to a certain extent within the new paradigm of transnationalism by referring to such concepts as dual citizenship or ,dual lives'. But a ,third dimension' is theoretically intended which means beyond a possible synthesis of two nationalities (as well...as) – neither...nor – the ,citizenship' of a transnational space which is not marked primarily by geographical or territorial elements. A “multiple belonging“ (IOM 2003, 20) is conceivable because this transnational social

2 As the references show the published studies on this field are meanwhile abundant. The helpful paper of Steven Vertovec (b), Oxford tries to clarify the “conceptual muddle“ caused by an “over-use and under-theorisation“ of the notion of diaspora, also through claims of cultural groups as a part of their political strategy. He distinguishes the aspects of diaspora/transnationalism/migration and minority status with a focus on religious communities. As our interest is centred in development and scientific elite-migration issues we can't follow this approach here, but have to concentrate on the actual use of ,diaspora' in our contexts.

space creates – fortifying or searching its *new* (communitarian) identity – its *own* system of symbols, social practice and ‚lifestyle‘. For migrants who participate in or create this ‚third dimension‘, geographical *localization* loses its importance, they are characterized by the *relation* they maintain to the various knotty points of the transnational network. Inside this discourse the term ‚diaspora‘ is often introduced as synonym for transnational community without reference to the history of the concept. Consequently, the country or the nation-state of origin where traditionally a diaspora is rooted and finds its counterpart, disappears or reappears as node inside a transnational new entity which as a whole may be called transnational community or diaspora.

2.4 Diaspora as (new) ‚via regia‘ of development policy?

This schematic outline of the conceptual drift which might take the research on diaspora inside a transnational discourse gives a background for the more development orientated discussion of the actual role diaspora networks can play in economic but finally also in science and technology affairs. In Germany, this debate reached a broader public relatively late compared with other industrialized countries (cf. the two thematic issues of „epd Entwicklungspolitik“ in 2001 and 2003, followed by a third in 2004 analysing the possible role of diaspora in the solution of violent conflicts, and a fourth as documentation of a GTZ-Conference in may 2004). In general it focusses still to a great extent on the financial aspect of diaspora remittances to the country of origin. Resuming the research on transnationality Vertovec (2002 (a), 4) concludes: „Many observers see remittances as the exemplary forms of migrant transnationalism.“ If this is the case our brief description of the internal logic of the scientific transnational discourse (2.3) may appear as a theoretical overstretch of what is actually happening in the era of ongoing globalization. In remembrance to the endless discussions and negotiations on compensation for the loss of ‚human capital‘ due to brain drain (2.1), this may appear rather as a variation of the old brain-drain problem, perhaps even as a ‚private solution‘...

Is globalization really favourable to transnationalism in the sense of the transcendence of national boundaries, not only by geographical mobility but first of all in the social action and thinking of the involved persons leading to new more ‚universal‘ identities, eventually to something like world citizenship? Does globalization really create some sort of ‚neutrality‘ of the (geographical) space facilitating effective development by favouring linkages between any given point because people circulate and think in transnational terms? Without pretending to answer these crucial questions we should remember in our context two of the (multiple) ‚paradoxes‘ of the globalization process:

1. The facilities of global transport and communication, namely the increased media coverage favour a presumed indefinite supply of goods, services and lifestyle options while the (legal) access to what is offered remains extremely limited for the greater part of the humanity due to the increasing pauperization inside the globalization paradigm. "Hence, the 'global village' is simultaneously restricting and opening up geographical space." (IOM 2003, 16)

2. To the already realized or intended liberalization in the circulation of capital, goods and services 'corresponds' a restrictive policy concerning the circulation of persons (see the immigration legislation of many of the industrialized countries).

This point is only partly true for highly skilled workforce because there is a brain-gain interest in the countries of the First World in order to reinforce their position in the global competition and to substitute their demographically caused lack of qualified persons. At least for this group it can be said that they "have moved in all directions" following often the capital flows (cf. IOM 2003, 214 with reference to Asia). But this flexibility can also be understood as the surface of an underlying protection-paradigm channeling the (manageable) migration flows according to the interests of certain national economies or transnational players. Indeed, even this circulation of highly skilled persons is not a proof of an effective global labour market; while Vertovec (2002 (a), 7) is speaking of "globalization of human capital", "brain exchange" or "global mobile workforce", the examples he studies are mainly restricted to the IT-sector. Furthermore, it is clear that the (legal and illegal) flows of the less or unskilled are in its essence not a consequence of globalization understood as liberalization or transnationalization, but are due to regional or global structural imbalance between countries (characterized by poverty and inequality) which can be interpreted as a negative effect of economic globalization (see f. ex. the conclusions for Latin America of the world migration report, IOM 2003, 194). The global space is 'neutral' or 'equal' only in its virtual sphere. We have to rethink the consequences of this assertion for the topic 'diaspora and development' and the localization of persons inside of diaspora networks...

'Transnationalism' which expresses itself in the tremendous amounts of *remittances* at global level is mainly measured in relation to national economies and could appear at first glance even as part of a renationalization of the global economy. The tables of the world migration report show to which extent migrants are linked back to their country of origin through these financial transfers, mainly sent from Asian and American countries (IOM 2003, 311). Following estimations of the Interamerican Development Bank Latin

American immigrants to the United States sent only in 2000 20 billion USD to their home countries (mainly Mexico, Brasil and some Central American and Caribbean countries), much more than the national governments assigned to official social development programs (Aquino 2003, 104; interpretation of Latin American figures p. 104-108). At global level “migrant remittances could be twice the size of aid and just as targeted in poverty eradication” (IOM 2003, 273). The global amount is even estimated as 2,5 times more than ODA (not considering the ,informal‘ ways of transfer!; cf. D. Pearce: epd 2004, 26 with emphasis on the problem of diaspora banking).

Undoubtedly the welfare or even survival guaranteeing effect of these transfers for the poor receiving population in the South is striking; it seems clear and documented in all relevant studies that the remittances aim mainly direct consumption and that the productive and investment effect with the respective contribution to sustainable development including the empowerment of the receiving part is weak or not given. They are a part of the privatization process inside the global economy since they mainly augment the household revenues of the migrant families at home (cf. IOM 2003, 17). Calculated in the context of GDP or other factors of national economies they can also figure as part of this national economy possibly strengthening the position of the government and serving as legitimation for inactivity in social or development policies.

This nation-oriented effect of the ,transnational‘ diaspora can also be observed directly in policy affairs when diasporas try to influence the political direction of their home countries, f. ex. in the context of wars. The above mentioned German documentation which tries to revalorize diaspora as a decisive factor of development policy, nevertheless quotes the possibility of this “long distance nationalism” (epd 2003, 24) or “the projection of nationalism across transnational space” (V. Bernal: epd 2001, 26 with reference to Eritrea and Somalia).

Diaspora networks facilitated by the infrastructure of the globalization, are not per se effective actors of development policy nor advocates of a universal political or cultural perspective strengthened by their transnational experience. The ,instruments‘ of the globalization like internet, quicker transfer or transport possibilities are neutral in respect of the user and his personal, political or other interests. Thus, on the other hand, a liberation philosophy or theology perspective can emphasize the Latin American diaspora in the US as ,heroe‘ because their remittances are an expression of solidarity among the poor undermining the neoliberal globalization and its ,mercantilistic codex‘ *by using its instruments* and revealing a ,vivid spirituality‘ (“*espiritualidad vivida*“; Aquino 2003, 103).

2.5 Reverse Transfer or Brain Return?

The German discussion we referred to tries in times of simultaneously disillusion and privatization of development policy to underline the potentials transnationally linked diaspora networks can deploy in development processes. Leaving the mostly quoted remittances-model we reenter the field of what Gaillard called ‚diaspora S&T‘ which is in the centre of our investigation. These highly skilled and transnationally experienced persons seem to be ideal for bridging cultural differences and find (culturally) adapted solutions for the reverse transfer of technology to their home countries. The term of ‚remittances‘ being hitherto reserved to financial transfers (but with an exception of studies on religious diaspora where appears also “social remittances“ as adaptation of the term to the ‚social capital‘ transferred) we propose to speak in our science related context of ‚intellectual remittances‘.

These intellectual remittances, the (technological and scientific) know-how of highly skilled diaspora migrants, are they a new ‚via regia‘ (“Königsweg“) of development policy (K. Melchers: epd 2001, 20) the persons involved forming an ‚avantgarde‘ of the globalization process? Could they show a more democratic and efficient way of re-distribution of welfare and knowledge from the developed to the developing world, a compensation for the brain drain, even if the gain in intellectual affairs is not so easy to quantify as in financial transfers?

Certainly, this diaspora potential is a great chance up to now not sufficiently explored or even discovered by governments or development agents in the South. But in order to avoid the creation of a new myth in development policies we are engaged to shed a realistic light on the subject because we have to examine in the following chapter possible ways of reconnecting the Arab diaspora to their region of origin within a political and economic framework which is not very propitious to this intent.

There are two different aspects in the German discussion which are specific to our current debate on a new immigration legislation: Firstly the diaspora approach is presented as an alternative to a development policy which counts on the return of students, scientists and skilled workers to their home countries and their re-integration after having received an education abroad or after having worked abroad temporarily. This policy seeks to avoid an increase of brain drain. Defending a diaspora paradigm makes it possible to justify the (up to now timid) brain gain policy of the German government combining it with an apparently even more efficient way of aid for the sending countries. The (private) investments of a migrant in his home country are perhaps more motivated than any ODA-project and certainly cheaper because no experts,

no evaluation processes etc. are needed. The network-concept makes it easy to find ‚a way back‘ without moving geographically. Both countries concerned are satisfied. This is linked with the second aspect that the diaspora topic can give a positive turn to the (defensive) German immigration debate in general (epd 2003, 22).³

Our critical examination of the transnational diaspora concept made clear that it has to be purified of some ideological implications before being productively employable in development or scientific community contexts.

Resuming (2.4/2.5): Despite of evident chances an emphasis on the diaspora paradigm as ‚via regia‘ of development policy could cause a contraproductive and ideological (replacement) effect if it is used as alibi and justification in the following contexts:

- political leaders in receiver countries of remittances reduce their efforts in social and development affairs or justify their inactivity due to the mitigating effects of high private remittances-inflow
- political leaders in industrialized countries declare the remittances as private development aid giving a pretext for ODA-reduction
- the inflow or recruitment of highly skilled workers/scholars from the South to the North might be justified as brain gain or investment for both sides: vitalizing the labour market of the host country and giving even more efficient aid (than ODA) to the sending country.

On a more person-centred level the churches in Germany defended the priority of the brain return or re-integration option: in an unequal world deeply marked by processes of marginalization it is not ‚neutral‘ where a highly skilled multiplier works. The concrete partial engagement which is needed in conflict and poverty haunted societies cannot be substituted by a virtual link. Instead it depends on individuals who remain profoundly rooted in the culture of their community. These roots give them the necessary stability in order to engage in inter-cultural and inter-religious dialogues. It is doubtful that someone who is floating in a vague transnational sphere, in a position ‚between‘ or ‚above‘ different cultures is able to competently participate in such forms of dialogue. Diaspora migrants after a long stay abroad are not naturally the best ‚bridging persons‘ because processes of deracination may lead to false or polarizing images of their own country even if it comes closer to them as ‚virtual home country‘. At any case, the diaspora approach has to be combined with the return of qualified workforce

3 In this context, the diaspora-approach is meant to transform all aspects and instruments of development policy as recommended by D. Oberndörfer to the development committee of the German Bundestag (epd 2004, 32).

and scientists; in a world which facilitates their circulation, both options are interdependent. Gaillard's concept of a temporary 'diaspora S&T' offers an interesting theoretical approach to articulate this interdependence (Gaillard and Gaillard 1998, 39-48). An important question – particularly for the Arab region – will be: what kind of receiving structure, which incentives are needed in order to successfully reorientate a scientific diaspora or even prepare a 'physical' return of some of its members? Which role plays in this process the 'identity' or the 'identities' of a scholar – his belonging to a *national*, cultural, ethnic or religious diaspora?

3. Brain Drain and Diaspora Networks of the Arab Countries

3.1 Brain Drain as Consequence of Labour and Education Related Migration

Migration from Middle East countries seems not to be in the centre of scientific interest. The World Migration Report of the IOM refers in very little cases to this region compared with Latin America, Africa or Asia. An "Annotated Bibliography" about "Skilled Labour Migration from Developing Countries" of the ILO (International Migration Programme 2002) shows very few entries concerning the Arab world. In view of our specific interest on brain drain, the available and reliable figures are poor: this is true in general, but particularly for the Middle East. "No MENA [sc.: Middle East – North Africa] country publishes reliable statistics on emigration of scientific manpower." (Djeflat 2002, 44)

However, there is a general conviction that brain drain from this region – which includes several traditional emigration countries – is particularly significant and causes deep and long lasting damages for the development opportunities of the countries in concern. In order to illustrate the amount we will shed some spotlights on the phenomenon knowing that a coherent description of the brain drain is not yet possible; the quoted figures are often not very clear and comparable respecting time, level and countries referred to and may appear sometimes even contradictory:

- Roughly 25 % of 300,000 first degree graduates from Arab universities emigrated in 1995-96 (UNDP 2003, 144).
- An estimated 250,000 graduates have emigrated from North Africa (Algeria, Morocco, Tunisia) in the last 25 years (Taha-Thomure 2003, 49).
- The emigration level of Arab scientific manpower (MSc and PhD levels) may have attained about 80 % in many Arab countries; at least 50 % of Arab university professors have been permanently lost over the last two decades (Djeflat 2002, 44).

- In respect of an inquiry on the scientific publications of Arab scholars it seemed (1980) that 60 % of active Arab scholars have left the Arab world (Taha-Thomure 2003, 51).

- According to estimations by the year 1976 (!), 23 % of Arab engineers and 50 % of Arab doctors had emigrated; between 1998 and 2000 more than 15,000 Arab doctors migrated (UNDP 2003, 144; based on a background paper by Zahlan and figures of the ALO).

- 1997-98 1521 scholars from the Middle East were living and working in the United States (Taha-Thomure 2003, 51).

- 7,5 % of graduates from Egypt are living in OECD-countries (Le Monde. Dossier 5/3/2001).

Concerning the monetary equivalent to the loss this intellectual haemorrhage causes to the Arab countries, an Arab League figure circulating in the Arab press estimates it to a total of \$ 200 billion.

In parenthesis: In our context it may be interesting to specify the number of Christian highly skilled persons leaving the region. The lack of religion-orientated statistics in the international research and policy on migration makes it particularly difficult to give satisfying answers in this context. But if we take into account the general exodus of Christians from the Arab countries which led meanwhile to the fact that more Middle Eastern Christians live outside the region than inside (cf. Teule 2002), and furthermore that this part of the population is normally better educated than the average (often due to the help efforts of their western brothers and sisters), we can conclude that the loss these communities suffer is significantly higher in proportion than that of the Muslim population.

Students' migration is part of this general brain drain, at least often its first step. Regarding the above mentioned statistics, the categories and levels of graduation are not always clear: the distinction between migration for education and for labour purposes is blurring in many cases. According to an estimation of the Arab Inter-parliamentary Union (News: Euro-Arab Parliamentary Dialogue, Arab Paper on Economic and Cultural Cooperation) 54 % of the Arab students who study abroad do not go back to their countries after graduation.

The following tables show some recent figures of Arab international students with respect to important sending and receiving countries:

	students abroad 2001, OECD (UNESCO 1998)	students total 2001, UNESCO (UNESCO 1998)	percentage of students abroad 2001, OECD (UNESCO 1998)
Egypt	6.118 (9.750)	*2.447.088 (1.032.000)	0,25 % (0,9 %)
Jordan	5.033 (15.222)	*142.190 (99.020)	3,54 % (15,4 %)
Lebanon	6.425 (10.547)	134.018 (81.588)	4,79 % (12,9 %)
Palestine	967 (18.553)	80.543 (40.916)	1,2 % (45,3 %)
Syrian A.R.	4.097 (14.758)	*94.110 (215.734)	5,38 % (6,8 %)

* UIS/UNESCO estimation from 1999

country of destination (2001 / OECD)				
Country of origin (2001 / OECD)	France	Germany	United Kingdom	United States
Egypt	794	1.191	1.190	1.956
Jordan	178	1.029	383	3.664
Lebanon	2.798	499	351	1.739
Palestine	63	no information	no informa- tion	206
Syrian A.R:	1.400	922	248	618

Sources: UNESCO: World Statistical Outlook on Higher Education: 1980-1995, Table C5, Paris 1998; UNESCO Education Statistics: Enrolment in Tertiary Education, 2003 (http://www.uis.unesco.org/ev.php?URL_ID=5187%URL_DO=DO_TOPI&URL_SECTION=201);

OECD: Education at a Glance 2003, Table C3.5 (http://oecd.org/document/34/0,2340,en_2840,en_2825_495609_14152482_1_1_1_1,00.html)

3.2 Diaspora Networks of the Middle East

The regional and international networking of the Arab countries, namely their universities is still potentially a rich but very poorly explored field of development (see 1.). Apart of technological, economic and political reasons, also ideological factors may play a role even for the ‚S&T diasporas‘. Diaspora networking though mainly playing on the instruments of national

communities (abroad), is a part of international networking where the fear of 'ideological corruption' of nationals living in western countries can interfere and erect barriers (cf. Walbiner 2002, 144). Indeed, "very few MENA countries have set up a comprehensive, systematical and coherent plan to benefit from their diasporas living abroad" so that "the tremendous role" they could play is neglected (Djeflat 2002, 45).

If this is true for the academic and scientific sector, the amount of remittances which derive from the national diasporas is considerable. As sending region of remittances the Middle East is on the second lowest rank of world regions with about 6,2 billion USD sent 1999, mainly the transfers of (Asian) migrant workers in the Gulf states (see the tables in IOM 2003, 311). Concerning the top 20 receiving countries in the year 2000 Egypt occupies rank 4 (ca. \$ 3,7 billion), Morocco rank 7 (ca. \$ 2,2 billion), Jordan rank 9 (ca. \$ 1,8 billion). For Jordan, Lebanon and the Palestinian Territories the remittances make up between 20-50 % of their GNP (! epd 2003, 22).⁴

But there are also a number of already existing scientific diaspora networks. Vertovec (2002 (a), 8-10) mentions 6 following the list and the categories of Meyer and Brown (1999):

- Moroccan Association of Researchers and Scholars Abroad (MARS); student and scholarly network
- The Iranian Scholars Scientific Information Network; intellectual and scientific diaspora network (like the following two)
- The Tunisian Scientific Consortium (TSC)
- The Network of Arab Scientists and Technologists Abroad (ASTA)
- Programme of Assistance to the Palestine People; TOKTEN
- TOKTEN for Lebanon.

Others may be missing in this list (like an Egyptian Expert Network Overseas). The information available is particularly good for the UNDP TOKTEN (Transfer of Knowledge Through Expatriate Nationals) programme for Lebanon which is looked upon as a model.

⁴ According to new figures (reference 2001) presented at an International Conference in Great Britain (october 2003) the ranking of MENA countries is: Morocco rank 4 (\$ 3,3 billion), Egypt 5 (2,9), Lebanon 7 (2,3), Jordan 9 (2); D. Pearce: epd 2004, 27.

3.2.1 TOKTEN Lebanon

The website of the programme (www.undp.org.lb/tokten) includes also a description of the history of Lebanese emigration and brain drain. Traditional Lebanese emigration being particularly strong during the 19th century (to the Americas etc.) obtained its highest number during the civil war 1975-1990 with a net migration rate of one third of the total population. In terms of brain drain this haemorrhage was especially hard including a lot of young professionals which left the country for the USA, France and Canada (skilled persons formed 47 % of the economically active emigrants).

In the later 1990s the outflow is estimated of more than 100,000 people per year, mainly of the younger part of the population (62 % for work, 21 % for study reasons).⁵ The TOKTEN website is aware of the multiplicatorious effect the loss of a “critical few“ of highly skilled persons means to a community where the human resource base is narrow. There is enough self-criticism to name also the indigenous factors causing reorientation or reintegration problems for the skilled emigrants like “cumbersome employment procedures and abrasing institutional setting“.

Within the UNDP TOKTEN-programmes which startet in 1977 for Turkey the Lebanese Government tries since 1995 to tap the national S&T diaspora presuming that a “strong homing instinct“ together with a shared language and culture background (providing with specific skills useful for technological adaptation) form a solid base for an effective reorientation of highly skilled Lebanese abroad. The programme aimes at consultancy stages (up to six months) of expatriates with at least 5 years of professional experience on a volunteer base (thus including a low cost effect of only 25 % of a comparable foreign expert).

However, the quantitative outcome appears poor given that between 1/1995-1/2000 only 40 persons volunteered in this framework from which 6 definitely settled back to Lebanon. So the effective return is also in the perspective of this programme. The secondary benefit is without any doubt the formation of a solid database on Lebanese professionals abroad and their respective associations.⁶ In a broader perspective might be remembered that there is, of course, an increasing ‚diaspora-networking‘ within the commerce sector,

5 The article “Brain drain or brain gain? A Lebanese perspective“ (cf. www.dailystar.com.lb/business/23_02_04_c.asp) provides more information and figures on Lebanese emigration based on Information International in Lebanon. F. ex. in 2001 60,1 % of visa applicants for emigration were university graduates. It stresses also the importance of ethnic and religious diversity as innovation and creativity factor affected by emigration.

6 We don't consider in our contribution the possible role diaspora scientific migrants may play inside of multinational university-networks like those sponsored by the EU for various Arab countries (see the contribution of Prof. Weiss to this Symposium).

the traditional activity of Lebanese expatriates in Western countries, but also in Africa or Latin America. This networking via a “commercial diaspora” is supported f. ex. by the Ministry of Foreign Affairs and Emigrants and the Lebanese International Business Council.

3.3 Conditions and Perspectives of an Arab Brain Gain

In the context of development strategies for the Arab world the diaspora approach is certainly a dynamic and up to now widely unexplored element. As already stated (chapter 2.5) we conceive in this contribution the networking effort always in its combination and interdependence with the return option of expatriate S&T personnel. “Building a knowledge society“ as the Arab Human Development Report is longing for requires both, “firstly to tap the expertise and knowledge of the Arab *Diaspora* abroad and secondly to provide Arab expatriates with incentives to return to their countries of origin either on temporary assignments or for good.“ (UNDP 2003, 145)

A successful diaspora policy has to start with a (self-)critical review of the actual conditions of the own national Higher Education and science-system (as we proposed in chapter 1.2) favouring or hampering the setting up of a catalogue of incentives which may lead to more attractiveness for linkage activities and return. Regarding the present weak and marginal position of most Arab countries inside a global economic and scientific competition, the diaspora approach via networking and return options appears here as a *national* strategy to valorize the own potential abroad in favour of a reverse transfer of knowledge and technology.

This requires as a first step a national policy concerning science which deserves this name and includes a plan defining the role of diaspora in this field. The state as the still leading and predominant actor in the education and science system of the Arab countries should take up actively its role to coordinate activities and to link them with the field of economics and the marketplace. This is not possible without giving a chance to private initiatives; diaspora re-linking will not be effective without respect for and inclusion of private actors who will perhaps insist in their home countries more on a certain degree of liberty than on material incentives.

The diaspora strategy as outlined here always counts on a certain ,patriotism‘ accompanied by a linguistic, cultural and perhaps religious ,homing instinct‘. But members of a scientific community – if they are not yet pure cosmopolitans – think at least also in terms of scientific opportunities. Therefore a certain set of shared interests between scientists in the home country and in diaspora countries is a precondition for a productive cooperation and perhaps reinsertion of the expatriate experts which is necessarily based on

(technological) possibilities to perform certain research activities also ‚at home‘. The education and science system should show at least the willingness to develop in this direction in order to define not only these overlapping interests but also to realize them in the perspective of a more symmetrical and partnership like cooperation in the future. These scientific ‚joint ventures‘ could facilitate also development oriented economic cooperations.

It is true that – primarily for the return option – the ‚material‘ conditions like salaries are crucial for the terms of attractiveness. But it is also true that the ‚ideal‘ aspects are often underestimated: beginning with concrete research opportunities but including an intellectual climate favourable to innovation and critical debate, based on confidence and openmindedness. This climate should characterize first of all the scientific cooperation but cannot ‚survive‘ without a societal environment which supports it.

As emphasized, for the Arab countries the state with its controlling and balancing power will play a key-role in the transformation process of the education and scientific system. But as much as an increase of regional and international cooperation in which diaspora may play an important part, will lead to more development and stability in the S&T sector, the proportion of private actors will also rise including f. ex. the transfer of R&D activities to private firms. The scientific and economic success story of Korea in which the ‚brain return‘ played a crucial role was based exactly on this two-step model.⁷ Even if at the moment a major problem of the Arab Higher Education and research system seems to be a lack of adaptation to the real needs of the society and the labour market, a broader perspective shouldn't neglect the importance of basic research as creative stock which influences in a direct or indirect but often decisive way the development of a country.

At the end of our contribution we should remember the enormous potential of human resources which characterizes the Arab countries, both inside or outside their boundaries. A brain gain starting with diaspora linkage cannot be effective without transformation efforts of the Higher Education and science system in the home countries and will always find a motivating base in a common sense of identity which is not a monolithic one, but which includes patriotic, cultural and certainly also religious elements.

7 Looking around for successful models of diaspora reincorporation there is perhaps not the often quoted Colombian ‚Red Caldas‘ (too much based on virtual cooperation and staffed by members in an unsettled phase of university studies) but the Indian experience which may inspire the Arab world. India has got perhaps the longest experience with S&T diaspora starting with a „Scientists Pool“ already in 1958 and installing a „High Level Committee on the Indian Diaspora“ which elaborated an incentive and recognition system for the expatriate scholars (cf. epd 2003, 27-32; <http://indiandiaspora.nic.in>).

References

- Aquino, M. P. (2003). "La humanidad peregrina viviente. Migración y experiencia religiosa", in: *chakana*, 1(2003): 85-120.
- Demm, E. and N. Chamba (Eds.), (2002). *Deutscher Brain Drain, europäische Universitätssysteme und Hochschulreform*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn.
- "Diaspora", in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, III: 199-204, Freiburg, 31995.
- Djeflat, A. (2002). "National Systems of Innovation in the Mena Region", World Bank ([http://lnweb18.worldbank.org/mna/mena.nsf/Attachments/Innovation/\\$File/RAPFIN.pdf](http://lnweb18.worldbank.org/mna/mena.nsf/Attachments/Innovation/$File/RAPFIN.pdf)).
- epd (2001). "Diaspora und Entwicklung", in: *epd-Entwicklungspolitik* 23/24/2001: 20-40.
- epd (2003). "Diasporapolitik", in: *epd-Entwicklungspolitik* 13/2003: 22-32.
- epd (2004). "Diaspora und Entwicklung", in: *epd-Entwicklungspolitik* 16/2004: 21-32.
- Faist, T. (2003). "Die Transnationalismus-Perspektive in der Migrationsforschung: Bilanz und Ausblick", in: *AKI-Newsletter* 01/2003: 1-3.
- Gaillard, J. and A. M. Gaillard (1997). "Introduction: The International Mobility of Brains: Exodus or Circulation?", in: *Science, Technology & Society* Vol. 2, No. 2: 195-228.
- Gaillard, J. and A. M. Gaillard (1998). "Fuite des cerveaux, retours et diaporas", in: *futuribles*, février 1998: 25-49.
- Halary, C. (1994). *Les exilés du savoir. Les migrations scientifiques internationales et leurs mobiles*, Editions L'Harmattan, Paris.
- Haridi, A. (2003). "Kairo", in: *DAAD, Berichte der Außenstellen* 2002, pp. 161-172, Siegburg.
- Hunger, U. (2003). *Vom Brain Drain zum Brain Gain. Die Auswirkungen der Migration von Hochqualifizierten auf Abgabe- und Aufnahmeländer*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn.
- IOM (International Organization for Migration) (2003). *World Migration 2003. Managing Migration. Challenges and Responses for People on the Move*, IOM, Geneva.
- Morsi, M. (1996). "International Academic Cooperation in the Arab Region. Past, Present and Future", in: Blumenthal, P. Goodwin, C., Smith, A. and U. Teichler, *Academic Mobility in a Changing World*, pp. 300-319, London.

- Taha-Thomure, H. (2003). *Academic Freedom in Arab Universities*, University Press of America, Lanham.
- Teule, H. (2002). "Middle Eastern Christians and Migration", in: *The Journal of Eastern Christian Studies*, Vol 54, No. 1-2: 1-23.
- UNDP (2003). *Arab Human Development Report 2003*, New York.
- UNESCO (1998). *World Science Report 1998*, Paris.
- Vertovec, S. (2002a). "Transnational Networks and Skilled Labor Migration", *Ladenburger Diskurs "Migration"* (<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-02-02%20Vertovec.pdf>).
- Vertovec, S. (2002b). "Religion in Migration, Diasporas and Transnationalism", *Vancouver Centre of Excellence, Research on Immigration and Integration in the Metropolis, Working Paper Series, No. 02-07*.
- Walbiner, C.M. (2002). "Wissenschaft und Forschung in der arabischen Welt am Beginn des dritten Jahrtausends: eine Bestandsaufnahme", in: *Weber, H. (Ed.), Wissenschaftskultur oder Wissenschaftsmarkt?* pp. 129-147, Bonn.

C HINA IN ÜBERSEE: EMIGRATION – DIASPORA – REMIGRATION AM BEISPIEL DER HOCHQUALIFIZIERTEN

1. Das „Reich der Mitte“ und seine Küste

„Da die Seewege uns mit fremden Ländern verbinden, haben Wir bereits früher jeden Verkehr auf ihnen verboten“: diese verblüffend klingende Äußerung des Kaisers Taizu aus der Ming-Dynastie (1372, Eberstein 1992, S. 3) bringt die Logik zum Ausdruck, die die mehrtausendjährige Geschichte des chinesischen Imperiums als einer Kontinental-Landmacht geprägt hat. Bekanntlich wurde nur wenig später nach dem legendären Seeexperiment des Admirals Zheng He (1405-33) dessen Flotte verbrannt und nur ein streng regulierter Küstenhandel zugelassen. Von einer Scheu der traditionellen chinesischen Kultur vor dem Meer und seine ins Fremde führenden Weite ist bisweilen zu lesen, weswegen die Hauptstädte ins Innere des Landes gelegt werden, um von der „Mitte“ her alles gut zusammenhalten und kontrollieren zu können, allenfalls den Handel an der ungeheuer langen Küste als notwendiges Übel zum Lebensunterhalt von deren BewohnerInnen noch zuzugestehen.

Wie sehr kontrastiert dazu das Bild des traditionellen chinesischen Händlers und Kaufmanns (*huashang*), des omnipräsenten, risikofreudigen und geschäftstüchtigen Fremden, das nicht nur bis ins Unterbewusste der südostasiatischen Völker eingedrungen sein dürfte. Dessen, der die Globalisierung schon lange vor ihrer Begriffsbildung antizipiert hat, auf ihren Wellen aber umso freier von Marktnische zu Marktnische vorausseilt. Der ängstliche Blick der westlichen Industrienationen sieht ihn seine Netze in den letzten Jahren vor allem in Lateinamerika, Afrika oder auch Osteuropa spinnen, oft in Gegenrichtung zu einschlägigen Migrationsströmen, oft in besonders gefährdeten, von Kriegen gezeichneten Gebieten. Eine (norwegische) Studie hat dies jüngst an einem weltwirtschaftlich scheinbar so entlegen-abwegigen Beispiel

* Dieser Text entstammt aus: A. Braun, H. Geiger, F. Hamburger, C. Schweppe: Migration zwischen sozialem Konflikt und Ressource – Internationale Perspektiven und das Fallbeispiel China. Bonn 2007, S. 83-93.

wie den Kapverden beispielhaft gezeigt („Sie wagen und gewinnen“, vgl. der Überblick 4/2005, S. 19ff.; ganz ähnlich für Osteuropa: Ivan Dordevic zu Chinesen in Serbien, 2006).

Offenbar gibt es beide Strömungen in der chinesischen Seele – wie den „Norden“ und den „Süden“ –, und das nicht erst seit der erzwungenen Öffnung der chinesischen Häfen durch die Kolonialmächte im 19. Jahrhundert.

Nachdem die Volksrepublik China nach 1949 unter Mao Zedong zunächst wieder einen binnenorientierten Weg eingeschlagen hatte, zeichnete sich nach 1978 mit der wirtschaftlichen Außenöffnung und den neuen Möglichkeiten der Investition und des Know-Howtransfers, gerade für chinesische UnternehmerInnen aus Übersee, eine neue Periode der ‚Dezentrierung‘ des ‚Reiches der Mitte‘ ab. Sie mündete konsequent in die Strategie der wirtschaftlichen Entwicklung der Küstengebiete, die der Generalsekretär Zhao Ziyang ab etwa 1987 betrieb und in deren Folge etwa Shanghai mit seinem Wirtschaftsmagneten Pudong seine Führungsrolle an der Küste nach und nach von Hongkong zurückgewinnt.

Die skizzierte Spannung der zwei Richtungen Chinas brachte 1988 treffend eine Fernsehserie auf den Begriff: „die ‚gelbe Kultur‘ stellt mit der Farbe des nordchinesischen Lößbodens den Stolz Chinas auf die traditionelle Kultur dar, steht damit aber auch für Chinas Rückständigkeit, Erstarrung, Binnenorientierung und Abgeschlossenheit. Die ‚blaue Kultur‘ weist mit der Farbe des Meeres auf die nach außen offenen und in die Zukunft weisenden Küstenregionen.“ (Eberstein 1992, S. 46)

2. Overseas Chinese und ihr „Diaspora-Kapitalismus“

Ein flüchtiger Blick in die Forschungsliteratur erbringt für die Overseas Chinese – die größte Diaspora der Welt – divergierende Zahlen zwischen 35 und 60 Millionen. Offenbar sind die Definitionen der Zugehörigkeit unklar. Oder ist es das Zugehörigkeitsgefühl der chinesischen Ausgewanderten selbst, was diese Unschärfe produziert? Ein Dokument der EU-Kommission zur Diasporapolitik nennt für die ChinesInnen – und nur für sie – das Spezifikum eines Zugehörigkeitsgefühls, „even though their family has been living in another country for several generations“ (COM [2005] 390 final, S. 23 vom 1. 9. 2005). In jedem Fall ist aber die chinesische Auswanderung trotz aller traditionellen Binnenorientierung ein historisches Massenphänomen, besonders aus den südlichen und südöstlichen Provinzen. Zumindest zwischen 1840 und 1949 sind Zahlen von 16 Millionen Emigranten fassbar (vgl. IOM 2005, S. 126). Im 19. Jahrhundert waren es überwiegend Arbeitsmigranten für die kolonialen Plantagen und Baustellen Südostasiens („Coolies“), die dann langsam zu Wohlstand kamen und die Grundlage für jene Kapital-

akkumulation schufen, die nach der Öffnung der Volksrepublik nun wieder ein entscheidender Investitionsfaktor geworden ist.

Wie stellt sich die Auswanderung unserer Tage in Zahlen dar? Die Zahlen für eine reguläre dauerhafte Emigration sind denkbar gering – genauso wie für eine dauerhafte Immigration, obwohl es mittlerweile so etwas wie eine chinesische Green Card gibt (vgl. IOM 2005, S. 125f.). Illegale Emigration ist offenbar ein gewichtiges, aber naturgemäß statistisch nicht genau erfassbares Phänomen. Immerhin wird geschätzt, dass jährlich 25-50.000 ChinesInnen illegal allein in die USA kommen oder dass etwa 73.000 illegal in Südkorea leben (IOM 2003, S. 198). In dieser Kategorie finden sich auch viele derer, die in China ihre Arbeit verloren haben und nun als „Händler“ außer in den genannten Ländern in Russland, Osteuropa allgemein, aber auch Afrika (s. o. das Beispiel der Kapverden) oder Lateinamerika ihr Glück suchen. Zumindest die Industrienationen USA, Australien, Kanada und die EU (im Rahmen der ASEM) finden u. a. hier Anknüpfungspunkte für einen offenbar dringender werdenden Regelungsbedarf mit China in Fragen des Migrationsmanagements.

Die weitaus meisten Migrationen aus China und die entsprechenden Visa sind temporärer Natur, zumindest zunächst. Dazu gehört die große Gruppe der ins Ausland gehenden StudentInnen und WissenschaftlerInnen, auf die wir besonders eingehen werden (siehe 4.). Sie bilden die Basis für das, was als Migration der Hochqualifizierten den chinesischen Brain Drain im eigentlichen Sinn darstellt, der über dieses ‚akademische Ventil‘ Berufs- und Geschäftsinteressen im Ausland verfolgt und temporäre zumeist in dauerhafte oder wenigstens langandauernde Emigration verwandelt. Volkswirtschaftlich weniger problematisch, im Gegenteil eher den Arbeitsmarkt entlastend, ist die Entsendung von gering qualifizierten Arbeitern, vor allem im Baugewerbe. Ende 2003 zählte man ca. 550.000 ChinesInnen in dieser Kategorie (vgl. IOM 2005, S. 127).

Aber auch sie gehören zu jener Diaspora, die durch Rücküberweisungen und Auslandsinvestitionen als Nachfahren der Coolies zum chinesischen Boom unserer Tage beitragen, der die Weltkonjunktur maßgeblich mitbestimmt. 1996 veröffentlichten Murray Weidenbaum und Samuel Hughes das Buch „The Bamboo-Network“ mit dem bezeichnenden Untertitel: „How Expatriate Chinese Entrepreneurs are Creating a New Economic Superpower in Asia“. Es entfaltet die These, dass die Overseas Chinese zunächst wesentlich zur Entwicklung Südostasiens beigetragen hätten, um nun unter Ausnützung – bzw. nach der Öffnung der Volksrepublik Reaktivierung – der Familienloyalitäten und Beziehungen Festland-Chinas Boom zu begründen und voranzutreiben. Das Bambus-Netzwerk dient dabei vor allem zur Kanalisierung der Auslandsinvestitionen.

Der Finanz(rück)fluss von Seiten der Auslandschinesen nach China ist in der Tat beträchtlich. Dabei ist zwischen „remittances“ (Rücküberweisungen, zumeist von Arbeitsmigranten in privatem und Familienkontext) und Auslandsinvestitionen (Foreign Direct Investment, FDI) zu unterscheiden. Fußend auf einer eigenen Studie zu „International Migration, Remittances, and the Brain Drain“ vom Oktober 2005 beziffert die Weltbank in ihren Global Economic Prospects 2006 die Rücküberweisungen nach China – knapp hinter Indien weltweit an zweiter Stelle – auf 21,3 Mrd. US-Dollar in 2005. Die informellen Kanäle mitgerechnet, sind solche remittances de facto deutlich höher, vermutlich mindestens um 50 %. Diese Gelder fließen zumeist in den Konsum, aber auch in Gesundheit und Bildung der Empfängerfamilien und haben einen bedeutenden armutsmindernden Effekt.

Die eigentlichen Auslandsinvestitionen, die seit den 80er Jahren mit stetig steigender Tendenz die chinesische Wirtschaft, insbesondere die industrielle Entwicklung beflügeln, zumal sie mit Investitionen und Know-How-Transfer bei den Produktionsmitteln (u. a. in der Textil- und Elektronikindustrie) verbunden sind, machen China von allen Entwicklungsländern zum größten FDI-Empfänger, 2002 sogar zum weltweit größten FDI-„Importeur“ (vgl. Yin 2004, S. 28f.).

Die Auslandsinvestitionen von 1979–2003 werden von Yin auf 502 Mrd. USD beziffert. Laut IOM (2005) lag die Zahl der Unternehmen in China mit Auslandskapitalbeteiligung im Oktober 2003 schon bei ca. 457.000. Über 70 % dieser Unternehmen und über 60 % des FDI gehen dabei auf das Konto der Overseas Chinese (S. 126f.).

Die etwas mysteriös klingende Bezeichnung „Bamboo-Network“ deutet bei diesen globalen ‚innerchinesischen‘ Wirtschaftsbeziehungen schon auf Spezifika hin, die Züge eines „ethnischen transnationalen Kapitalismus“ tragen sollen (vgl. zum Folgenden Klante 2004, S. 35–39). Solche ‚ethnisch‘ gefärbten Charakteristika sollen komparative Vorteile im globalen Wettbewerb verschaffen und so nicht auf andere Diasporakonstellationen übertragbar sein. Das Ausspielen von Familienverbindungen, die gemeinsame Sprache und gemeinsame kulturelle Verstehens- und Handlungsmuster sind jedoch generell für Auswanderergemeinschaften bei ihrer Reinvestition ins Heimatland hilfreich und nicht spezifisch chinesisch. Allerdings könnte die konfuzianische Prägung mit ihren Pietäten, Kontroll- und Sanktionsregeln eine besondere Rolle spielen. Genannt wird auch gern die besondere chinesische „Beziehungspflege“ (guanxi) außerhalb der Familie.

Gibt es bei dieser den um den Globus wandernden Kapitalströmen so adäquaten ‚kosmopolitischen‘ Vernetzung auch so etwas wie ein chinesisches ‚Heimatgefühl‘? Zumindest gegenüber dem jeweiligen ‚Gastland‘ –

manchmal ja seit Generationen, wie wir erfahren haben – offenbar nicht. Drohen hier Krisen, Diskriminierung oder gar Verfolgung, so hilft das „Hedging“, das Sich-ducken und Ausweichen, da ein Netzwerk immer verschiedene Kno-ten in anderen Ländern hat. Ob dies gegenüber der „alten Heimat“ (hsiang), China selbst, anders ist? Vieles deutet auf ein ausgeprägtes chinesisches Heimatgefühl (vgl. Miklitz 2006), das sich in einer starken Gruppenkohäsion und gewissermaßen einem Weiterleben in einem „inneren China“ in der Fremde widerspiegelt, aber nicht primär Identifikation mit einem bestimmten politischen System bedeutet (vgl. auch „Weltbürger und Patrioten. Chinesen in Deutschland“, FAZ, 27. 5. 2006, S. 3).

3. Exkurs: Zur entwicklungspolitischen Debatte um Brain Drain und Diaspora

Um die Bedeutung, möglicherweise aber auch die Grenzen dieses von außen kommenden Anteils am chinesischen Boom einzuschätzen, kann ein Blick auf die derzeitige Theoriebildung zur internationalen Migration nützlich sein. Während bislang das Finanzkapital im Mittelpunkt unserer Überlegungen stand, soll so auch der Einbezug des „Humankapitals“, der Auswanderung Hochqualifizierter (4.), vorbereitet werden (vgl. zum Folgenden ausführlich Weber 2006).

Auf internationaler Ebene (u. a. UNO, Weltbank, IOM, EU), aber natürlich auch etwa innerhalb der deutschen Entwicklungszusammenarbeit wird derzeit intensiv über ökonomische Aspekte, über Kosten-Nutzenanalysen im Kontext der internationalen Migration diskutiert. Ziel ist der Aufweis bzw. die Erreichung einer „win-win-Situation“ für Entsende- und Gast- bzw. Aufnahmeländer. Dabei ist offensichtlich, dass die Weltgemeinschaft, aber auch einzelne Regierungen von einem fairen Migrationsmanagement oder gar der Möglichkeit von „ethical migration policies and programmes“ (IOM 2005, S. 236) noch weit entfernt sind. Die Wissenschaft steuert mit Begriffen wie „brain circulation“, Diaspora und transnationale Identitäten Verstehensmuster bei, die das über Jahrzehnte vorherrschende – auf einer Verlusthypothese für die Entwicklungsländer beruhende – Brain Drain-Paradigma ablösen sollen.

Die Rücküberweisungen der Migranten bzw. die Auslandsinvestitionen der Diasporas im Heimatland sind Schlüsselargumente, aus denen ein entwicklungs-politischer Gewinn bzw. eine Kompensation für den Verlust an Humankapital abgeleitet werden. Der Terminus ‚Diaspora‘ (griech. „Verstreuung“, „Aussaat“), der der jüdisch-christlichen religiösen Tradition entstammt, wird u. a. in der sozial- und kulturalanthropologischen Forschung auf Auswanderergemeinschaften (nationalen, ethnischen oder auch religiösen

Charakters) übertragen, die in mehr oder weniger enger wirtschaftlicher und kultureller Bindung zu ihrem Ursprungs- bzw. Heimatland stehen.

Hier werden zweifellos Konzepte eingebracht, die dem Tempo der Globalisierung angemessene Analyseinstrumente nachliefern. Indessen sollte kritisch berücksichtigt werden:

1. Die Rücküberweisungen einer nationalen oder ethnischen Diaspora sind Teil der Privatisierung der Weltwirtschaft und erfolgen zumeist unter familiären, teilweise auch nationalen Gesichtspunkten und sollten keinesfalls als Ersatz, sondern als Ergänzung einer Entwicklungspolitik verstanden werden, die sich an Kriterien sozialer Gerechtigkeit und des Gemeinwohls orientiert, des Gemeinwohls sowohl der beteiligten Länder wie auch – in Zeiten der Globalisierung – eines Gemeinwohls auf Weltebene.
2. Die Akteure einer Diaspora, seien es ArbeitsmigrantInnen, UnternehmerInnen oder Studierende, handeln normalerweise nicht von sich aus im Sinne oder unter Leitideen einer solchen Entwicklungsoption. Ob sie nach oft langdauernder Abwesenheit das aktuelle und richtige „Bild“ von ihrem eigenen Land haben, kann bezweifelt werden. Sicher geht ihre ‚transnationale Beweglichkeit‘ nicht notwendig einher mit ‚kosmopolitischer Weite‘.
3. Das Handeln aus der Distanz einer Diaspora kann nur begrenzt ein Ersatz für Remigration sein, zumal wenn es um Hochqualifizierte geht. Ein Migrationsmanagement, das Reintegration aufgrund der globalen Vernetzung für überflüssig hält, geht an den Entwicklungsbedürfnissen vieler Länder, so auch Chinas im derzeitigen Stadium, wie zu zeigen sein wird, vorbei.

4. Brain Drain und Remigration Hochqualifizierter

China profitiert derzeit nicht nur von einer massiven Auslandsinvestition aus seiner Diaspora, sondern auch von der Remigration von Fachkräften und WissenschaftlerInnen, wenn auch noch nicht in dem von ihm gewünschten Maß.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die Phasen und das quantitative Ausmaß der studentischen Migration aus China (vgl. Gaillard 1998; Klemm 2004; Madl 2002): Bis zur Emigrationsgesetzgebung von 1985 beschränkte sich diese temporäre Migration seit dem Beginn der Öffnungspolitik 1978 auf kleinere Zahlen von „visiting scholars“, vor allem im Rahmen von Regierungsabkommen, z. B. in die USA. 1992 beginnt die chinesische Regierung indes bereits mit dem Einsatz von gezielten Anreizen, um eine Abwanderungstendenz und einen Brain Drain umzukehren. Ursache dafür war neben der liberaleren Ausreisepolitik auch das politisch motivierte Ausbleiben vieler Studierender und WissenschaftlerInnen (nach 1989).

Im Laufe der 90er Jahre kommen bei den ausreisenden Bildungsmigranten vermehrt ‚SelbstzahlerInnen‘ ins Spiel, die als mittlerweile dominierende Gruppe unabhängig von Stipendien oder Abkommen vielfach auf der Basis der Familiensparnisse den Weg ins Ausland suchen, oft weil sie dort billiger oder überhaupt nur dort studieren können (angesichts der begrenzten Kapazitäten und der Zulassungsbeschränkungen des chinesischen Universitätswesens) bzw. einen angeseheneren Abschluss erwerben können als an chinesischen Hochschulen geringeren Niveaus.

Die in der Forschungsliteratur zitierten amtlichen chinesischen Zahlen (vgl. z. B. Gaillard 1998, S. 37; Klemm 2004, S. 1114) gehen insgesamt von 700.200 chinesischen AuslandsstudentInnen im 25-Jahreszeitraum 1978-2003 aus, wovon 172.800, also rund 25 %, bisher zurückgekehrt seien. Nimmt man die Zahlen zwischen 1978 und 1994, so liegt die Rückkehrquote mit 70.000 noch bei 30 % (von 230.000 MigrantInnen), obwohl hier die schwierige Phase nach der Niederschlagung der Demokratiebewegung bereits mitzählt. In dem halb so langen Zeitraum zwischen 1995 und 2003 hat sich die Zahl der Ausreisenden auf 470.200 mehr als verdoppelt, die Rückkehrquote liegt nur bei 22 %. Gleichwohl fällt in diesen Zeitraum (seit etwa 1997, vgl. Klemm 2004, S. 1109) ein spürbarer Anstieg der Rückwanderer in den chinesischen Wirtschaftsboom, der mittlerweile für AbsolventInnen mit weniger angesehenen bzw. hohen Auslandsabschlüssen schon zu Schwierigkeiten auf dem Arbeitsmarkt führen kann. Die Rückkehrwilligkeit ist derzeit besonders hoch, wie eine Umfrage des chinesischen Jugendverbandes belegt (ca. 88 %, vgl. CHINA aktuell, Dezember 2004, S. 1306).

2002 wurden weltweit für China ca. 182.000 AuslandsstudentInnen – als mit Abstand größtem ‚Entsendeland‘ – gezählt (die Zahlen dürften mittlerweile deutlich höher liegen, denn 2003 wurden bereits 271.000 registriert), davon in Deutschland 14.070, also etwa 8 %. Die Zahl hat sich mit der zuletzt verfügbaren Statistik für das Wintersemester 2004/05 auf 27.129 fast verdoppelt. In Deutschland kommen derzeit auch die meisten BildungsausländerabsolventInnen aus China (2003: 1046). In Hamburg soll übrigens mittlerweile die größte chinesische Diaspora in einer europäischen Stadt leben (vgl. NZZ, 3. 4. 2006, S. 8).

In Parenthese: 2006 wurde China in Deutschland auch erstmals als möglicher Wettbewerber bei der *Einwerbung*, dem „Import“ ausländischer Studierender wahrgenommen. Laut offiziellen Angaben studierten nämlich 2005 141.087 AusländerInnen in der VR China (vgl. FAZ, 13. 7. 2006, S. 38). Die chinesische Seite betont indes, dass das Land dadurch sehr geringe Exporteinnahmen habe (so werden nämlich die Ausgaben dieser Studierenden im Gastland verbucht), wohingegen die Ausgaben der ChinesInnen im Ausland

erheblich höher seien; immerhin hier gibt es noch ein „Exportdefizit“!

Die günstigen Bedingungen, die die chinesische Regierung seit etwa 1992 RückkehrerInnen anbietet und die geradezu in einem Wettbewerb der großen Städte, vor allem Beijing und Shanghai, von diesen im Laufe der Zeit noch überboten wurden, sind vielgestaltig, wenn auch keineswegs mit politischen Zugeständnissen verbunden. Sie übersehen also, dass für viele Auswanderer, besonders Intellektuelle und ForscherInnen, ein Klima der geistigen Freiheit, von Kreativität und Innovation im Denken, oft wichtiger ist als materielle Anreize. Deren wichtigste sind (vgl. IOM 2005, S. 228f; Klemm 2004, S. 1110-1113):

- Einrichtung von ‚Rückkehrerbörsen‘ (mit Filialen im Ausland), die die berufliche Eingliederung erleichtern sollen;
- insbesondere für WissenschaftlerInnen höhere Gehälter, attraktive Wohnungen und Schulen für die Kinder;
- lockere Reisevorschriften und Ermöglichung von Pendelmigrationen (s. u. networking);
- für UnternehmerInnen Vorzugsbehandlung bei der Registrierung und Steuervorteile bei der Ansiedlung von Unternehmen, insbesondere in eigens für RückkehrerInnen eingerichteten Gewerbeparks (landesweit ca. 110 solcher „Entwicklungszonen“).

Es kann nicht verwundern, dass bei ‚Daheimgebliebenen‘ auch Ressentiments gegenüber dieser neuen „Klasse“ von RemigrantInnen aufkeimen, durch die die chinesische Regierung „Humankapital“ zusammen mit Know-How und Technologie direkt wieder nach China zurückzuführen versucht.

Weiter gefasst noch sind Modelle der Vernetzung mit der Diaspora, die nicht mit Remigration verbunden sein müssen. Dazu verhelfen Netzwerke, die es für WissenschaftlerInnen genauso wie für Geschäftsleute gibt, wobei bei der chinesischen Diaspora der Eindruck einer besonders engen Verzahnung des akademischen und des unternehmerischen Aspekts entsteht. Vereinigungen von AkademikerInnen sind keine Erfindung der Globalisierung: 2003 feierte die „Western Returned Scholars Association“ als größte Rückkehrerorganisation in China bereits ihr 90jähriges Bestehen. Neu ist allerdings der Versuch der Regierung, auch die Netzwerke in der Diaspora gezielt in eine umfassende chinesische „knowledge economy“ einzubeziehen, z. B. auch über kürzere Forschungs- und Lehr-, also ‚Knowledge-Transfer-Aufenthalte‘ in der Heimat ohne dauerhafte Rückorientierung (vgl. Klemm 2004, S. 1111f.).

In den USA ist die Diasporanetzwerkbildung besonders intensiv und baut auf der studentischen Migration auf. In der Forschung fand der gewichtige Anteil der chinesischen MigrantInnen an der Erfolgsstory des Silicon Valley besondere Beachtung: „Etwa 20 % aller Unternehmensneugründungen im Silicon Valley

zwischen 1995 und 1998 wurden von chinesischen und taiwanesischen Einwanderern vollzogen, die zuvor als StudentInnen oder Fachkräfte in die USA eingewandert waren.“ (Hunger, 28) Deren „ethnisch“ fundiertes Netzwerk erwies sich in einer Mischung aus Auslandsinvestition, Know-How-Transfer und Remigration als rückbindungsfähig, ja übertragbar auf das jeweilige Heimatland.

An diesem Beispiel werden die gleitenden Übergänge zwischen Bildungsmigration, Arbeitsmigration und unternehmerischer transnationaler Netzwerkbildung, wie sie die chinesische Auslandszirkulation offenbar besonders kennzeichnen, deutlich. Seit sich die chinesische Bildungsmigration weitgehend ‚privatisiert‘ hat und die „free mover“ überwiegen, wird sie auch als Teil von Familienstrategien beschreibbarer, wo die Studierenden als Vorposten oder Brücken bei der Einkommenssicherung und dem Ausbau von Geschäftsbeziehungen, vor allem im Kreis der Diaspora, dienen sollen (vgl. Klante 2004, S. 38 sowie für die Chinesen in Deutschland vgl. Qian, Yuejun in Entwicklungspolitik 23/24 2004, S. 40f.).

Wenn man Chinas derzeitige Periode der Aus- und Rückwanderung von Hochqualifizierten *zusammenfassend* zu charakterisieren versucht und dabei das von der IOM vorgeschlagene Drei-Stufenmodell einsetzt (vgl. IOM 2005, S. 227f., S. 236f.), so befindet sich das Land sicher nicht mehr in der Phase des vorwiegenden Verlusts von Fachkräften und WissenschaftlerInnen (Stufe 1), sondern der bereits intensiven Remigration, die Forschung und Wirtschaft zugute kommt, zugleich aber noch deutlich von dem wünschenswerten Ausmaß entfernt ist (Stufe 2). Bei Ländern wie Taiwan und Korea lässt sich schon im vollen Sinne von einer ‚Zirkulation‘ und einer gesunden Bilanz von Brain Drain und Brain Gain reden (Stufe 3).

Die chinesische Regierung hat offenbar die Chancen, die in der Rückbindung der Diaspora an das Ursprungsland liegen, erkannt. Im wirtschaftlichen Bereich kann sie auch Bedingungen anbieten, die für RemigrantInnen attraktiv sind, im Unterschied etwa zu den arabischen Ländern, die ebenfalls große Auswanderungszahlen ihrer Fachkräfte verzeichnen. Die politischen Verhältnisse und das geistige Klima entsprechen indes sicher nicht dem, was sich viele AuslandschinesInnen, besonders auch Künstler und Intellektuelle, für ihre Rückkehr wünschen würden. Angesichts der im Zuge des Wirtschaftsbooms immer stärker werdenden Polarisierung und Entwicklungsasymmetrie zwischen „Küste“ und Binnenland, zwischen den Wachstumspolen und dem von Armut geprägten agrarischen Sektor wird eine große Herausforderung darin bestehen, den Rückfluss von Kapital und Multiplikatoren so einzusetzen bzw. zu steuern, dass er für eine auch unter sozialen Gesichtspunkten notwendige „Harmonisierung“ der chinesischen Gesellschaft fruchtbar sein kann.

Literatur

Dordevic, I.: Chinesen in Serbien – (un)erwünschte Gäste. In: Ost-West. Europäische Perspektiven 7, Heft 2, 2006, S. 115-122.

Eberstein, B.: China und die internationale Zirkulation – Eine Strategie der wirtschaftlichen Entwicklung. In: Eberstein, B. und B. Staiger (Hg.), China. Wege in die Welt. Festschrift für Wolfgang Franke zum 80. Geburtstag, Hamburg 1992, S. 3-59.

Gaillard, J./Gaillard, A. M.: Fuite des cerveaux, retours et diasporas. In : futuribles, février 1998, S. 25-49.

Gambe, A. R.: Overseas Chinese. Entrepreneurship and Capitalist Development in Southeast Asia, Münster 1999.

Hunger, U.: Vom Brain Drain zum Brain Gain. Die Auswirkungen der Migration von Hochqualifizierten auf Abgabe – und Aufnahmeländer, Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 2003.

IOM, World Migration 2003. Managing Migration. Challenges and Responses for People on the Move, Genf 2003. (International Organization for Migration)

IOM, World Migration 2005. Costs and benefits of International Migration., Genf 2005. (International Organization for Migration)

Klatte, L.: Das globale Bambus-Netzwerk. Die chinesische Diaspora – Vorreiter des ethnischen transnationalen Kapitalismus. In Zeitschrift für Entwicklungspolitik, 12/2004, S. 35-39.

Klemm, B.: „Reverse Brain Drain“ – Das Werben der chinesischen Regierung um die Auslandsstudenten. In: China aktuell, 10/2004, S. 1109-1114.

Madl, B: Auslandsstudium, Brain Drain und Regierungspolitik am Beispiel der VR China, Frankfurt/Main 2002.

Meng, Hong: Das Auslandsstudium von Chinesen in Deutschland (1861-2001). Ein Beispiel internationaler Studentenmobilität im Rahmen der chinesischen Modernisierung, Frankfurt/Main 2005.

Miklitz, Shen Yong: „Heimat“: Verwurzelung im Zeitalter der Globalisierung, in: Weber, H. (Hg.), Im Spiegel der Anderen: Deutschland. Geschichte – Sprache – Mentalität – Religion, Bonn 2006, S. 51-65.

Qian, Yuejun: Tausend Blumen blühen. In: *Entwicklungspolitik* 23/24 2004, S. 40-41.

der überblick: Chinas Griff nach Afrika. In: *der überblick*, 04/2005 (Schwerpunktthema), S. 6-38.

Weber, H.: Brain drain and diaspora networks: limits and chances for the Arab world. In: Walbiner, C.-M. (Hg.), *The Role of Universities in the Dialogue of Cultures and Religions*, Bonn 2006, S. 61-85.

World Bank: *Global Economic Prospects. The Economic Implications of Remittances and Migration*, Washington 2006.

Yin, Xingmin: China als Entwicklungsmodell. Kontrollierte Weltmarktintegration und technologische Modernisierung sind das Erfolgsgeheimnis. In: *Zeitschrift für Entwicklungspolitik*, 12/2004, S. 28-30.

INCLUSÃO SOCIAL E CULTURAL COMO PROJETO PARA A NAÇÃO BRASILEIRA NO CONTEXTO DA GLOBALIZAÇÃO. OBSERVAÇÕES SOB UMA PERSPECTIVA ALEMÃ

1

No momento de inauguração de nosso Seminário “Democracia e Inclusão Social: desigualdade como desafio para a sociedade e a igreja no Brasil” o ilustre auditório me permitirá evocar uma lembrança muito grata que compartilham comigo alguns dos participantes aqui na sala. Há dez anos atrás, em fevereiro de 1996, celebramos aqui perto, na cidade de Veranópolis – o nome já é promissor – um Seminário Internacional com um tema muito similar ao atual: “Cultura del mercado e integración social. América Latina en camino a un nuevo orden social?”. A tentação é grande de comparar a situação do país, da América Latina em geral e do mundo nos anos 1996 e 2006 e sobretudo de perguntar se algumas das promessas que nos motivaram há dez anos atrás foram cumpridas, pelo menos em parte.

Os projetos políticos, econômicos e sociais que animaram nossa discussão em 1996 eram entre outros, a reforma monetária no Brasil (Plano Real 1994), a reforma da seguridade social no Chile, a descentralização na Bolívia e o desenvolvimento do MERCOSUL. Ainda se sentia um certo otimismo e uma expectativa de “progresso” depois da famosa “década perdida” dos anos 80, mas junto com uma atitude cética frente aos conceitos neoliberais como elementos ou promotores dessa “nova ordem social” que o sub-continente esperava. Citando o Prefácio da documentação do evento:

La política económica neoliberal, que domina en América Latina, ha agudizado el problema de la pobreza y agravado las diferencias entre ricos e pobres. A los indudables éxitos de estabilización de los indicadores económicos y al « pacto de estabilidad », aceptado por amplias capas de población, debe acompañarles urgentemente un « pacto por la integración social » que neutralice, de esta forma el crecimiento de la pobreza e indigencia.¹

* Dieser Text entstammt aus: Luiz Carlos Bombassaro, Thomas Krüggeler, Ricardo Timm de Souza: Democracia e inclusão social. Desigualdade como desafio para a sociedade e a Igreja no Brasil. Porto Alegre 2009, S. 15-25.

1 Cf. Ricardo Timm, Hermann Weber (editores): Cultura del mercado e integración social. América Latina en camino a un nuevo orden social. Bonn (KAAD) 1997, p. 4

Embora o panorama atual mostre mudanças e desenvolvimentos, sobretudo no Brasil, eu temo que este imperativo permaneça ainda válido dez anos mais tarde!

É interessante recordar que naquele ano de 1996 o discurso de “globalização” ainda se encontrava numa fase inicial aqui na América Latina. Mesmo na Alemanha o KAAD foi uma das primeiras instituições que dedicou em 1995 à essa nova e ambígua realidade uma Academia Anual com o tema: “Globalisierung der Zivilisation und überlieferte Kulturen”, analisando as implicações culturais desse processo em primeiro lugar, dando menos importância ao aspecto econômico. Atualmente, pelo menos na Europa, são justamente os possíveis conflitos culturais dentro do panorama da globalização que predominam na superfície do debate público.

Entre os anos de 1996 e 2006, dois acontecimentos simbolizam, com seu caráter contraditório, o estado em que a “sociedade mundial” se encontra no presente: em 2000 as Nações Unidas proclamou a “Millennium Development Goals”, que é uma lista de objetivos concretos em que a Comunidade Internacional se compromete a caminhar junto na direção de um mundo mais igual e justo até o ano de 2015, p. ex. pela redução à metade da pobreza absoluta. Em 2001 o “11 de Setembro”, ataque terrorista contra os Estados Unidos, marcou uma profunda ruptura, talvez não tanto no estado do mundo, mas certamente na *interpretação* desse estado, introduzindo cada vez mais no discurso público um combate, um “clash” entre culturas e religiões, conduzindo a uma ainda maior instrumentalização sobretudo da religião para fins políticos sobrepondo mesmo às vezes uma análise crítica do panorama e das raízes sociais que têm os atuais conflitos na “sociedade mundial”.

2

Nosso Seminário pretende focar na estrutura *interna* da sociedade brasileira e desenhar modelos de ação para construir uma sociedade mais justa, com maior inclusão social. Por isso o cenário histórico que evoquei não vai estar no foco de nosso debate, mas fica, se quisermos ou não, no fundo da nossa análise e ação que será uma ação “*glocal*”, sempre uma interação e mediação entre o local e o global.

Assim não se pode falar agora sobre o Brasil e sua democracia e sociedade sem esta referência global. Sobretudo tenho que admitir que meu discurso reflete mais a *imagem* que mostra a mídia e a análise seletiva da ciência política na Alemanha ou Europa, que a realidade complexa do Brasil que é mais um continente-país que um país. Mas citando alguns aspectos da situação atual brasileira nesse *espelho do “outro”, do estrangeiro*, espero poder contribuir ao debate e à auto-reflexão de vocês sobre o nosso tema, assim como contribuir também ao caráter particularmente *brasileiro-alemão* do nosso encontro.

Um fato muito comentado nos últimos anos foi o papel mais ativo que o Brasil desempenhou no palco da Comunidade Internacional. Isso aconteceu num panorama mundial onde o poder hegemônico se encontra numa posição mais frágil. Se seguirmos as teorias políticas do “Império” podemos falar também de um “imperial overstretch” e outros poderes, como a Índia e a China se posicionaram melhor, não só economicamente. A China mesmo oferece na sua tradição asiática de pensar em “harmonias”, um modelo global multipolar “alternativo” que poderia talvez parecer tentador para certos idealistas. Sentimos na Europa que o início de uma ofensiva *cultural* hindu e chinesa possa provocar dúvidas frente à opinião de que a “westernization” seja já a última palavra dentro do panorama cultural da globalização.

Nesse cenário o Brasil mostrou claramente a sua ambição de liderança de um bloco sul-americano – veja a fundação da “Comunidad Sudamericana de Naciones” (CSN) em Cuzco (novembro de 2004) – como parte de uma política multilateral dentro de um mundo multipolar – comparem a oposição à ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas) e a tentativa de fortalecer o MERCOSUL.²

Essas ambições se cristalizam na tentativa de ganhar uma sede permanente no Conselho de Segurança das Nações Unidas, uma tentativa que comparte o Brasil com a Alemanha que também busca um novo papel no âmbito global (e talvez por isso observa com tanto interesse a política externa do Brasil). Além disso a iniciativa do governo Lula de “exportar” o programa “Fome Zero” para a Comunidade Internacional mostrou uma preocupação com o “bem comum global” e um espírito de *solidariedade internacional* que merece reconhecimento mesmo se o balanço de sucesso de todas estas tentativas atualmente não seja muito positivo.

É claro que um tal compromisso em âmbito internacional carece de substância se a situação interna da nação é caracterizada por altas disparidades e conflitos. Com respeito a isso o governo atual fala desde 2003 de um “*novo projeto nacional*” que engloba todas as áreas políticas e nos conduz diretamente ao foco de interesse de nosso Seminário. A América Latina como subcontinente e o Brasil particularmente são registrados como campeões mundiais da mais alta desigualdade na distribuição de renda. No Brasil os 10% “inferiores” da população participam de 0,7% da renda, os 10% “superiores” de 48%; um péssimo ponto de partida para qualquer política social. A isso soma-se a distribuição extremamente desigual da terra. Falando em desigualdades, não podemos deixar de mencionar as altas disparidades *regionais* dentro da nação:

2 Cf. as análises de Raúl Bernal-Meza e Wilhelm Hofmeister em: Lateinamerika Analysen 13, fevereiro de 2006 (ed.: Institut für Iberoamerika-Kunde, Hamburg) e Paulo Roberto de Almeida em: KAS/Auslandsinformationen 8/06 (Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin).

o índice de desenvolvimento humano (Human Development Index: HDI) para o Rio Grande do Sul (0,869; cf. UNDP: Human Development Report 2005) é mais alto que o índice da campeã latino-americana Argentina. Já o do Piauí (0,534) não está longe do nível do Haiti onde o Brasil assumiu dentro da missão das Nações Unidas o papel de garantir a segurança e de combater a pobreza. Para ilustrar estas cifras com a percepção humana (real), cito um testemunho literário do autor gaúcho Caio Fernando Abreu. Em uma de suas novelas que também fez sucesso na Alemanha³, o protagonista, também gaúcho, chega ao Nordeste vindo de São Paulo, uma megalópole:

Árvores gigantescas além das vidraças e aquelas pessoas baixas, de cabelos lisos e olhos miúdos, movendo-se em câmera lenta no meio da umidade, davam a sensação estranha de que eu estava em outro país. Mas no país verdadeiro, como se o falso fosse de onde eu vinha.

Parece que o visitante não só é “alienígena” em termos espaciais, mas também temporais, originário do mundo “neurótico” da aceleração do “centro”, jogado na “periferia da periferia na periferia do Brasil”.

Voltando às cifras: o mencionado “novo projeto nacional” visou certamente uma maior inclusão e integração social. Um sinal concreto disso foi o “Bolsa Família”, muito comentado em nossos jornais, que é a transferência de “bolsas” a 11 milhões de famílias, na condição de que suas crianças frequentem regularmente a escola e os serviços médicos disponíveis. Esperamos que esse condicionamento estimule as forças próprias do povo criando a base para uma participação maior e uma distribuição mais justa de chances para o futuro. De toda maneira, o Brasil contribuiu com uma redução significativa da pobreza – o “Bolsa Família” sendo só um fator entre outros – aos do “Millennium Development Goals”. Os progressos no cumprimento desses objetivos se deviam antes quase que unicamente ao “boom” econômico da Índia e da China.

Os termos “participação” e “distribuição” justa de chances nos lembram que o Brasil é (quantitativamente) a quarta maior *democracia* no mundo. Referindo-se ao estado de consolidação dessa democracia, tenho que admitir que, sempre que o Brasil foi destaque na primeira página dos jornais alemães nos últimos anos, e a atenção do público alemão para América Latina é baixa, baixa demais, era associado com erupções de violência (ultimamente São Paulo, em maio) e o estado precário da segurança interna do país – reflexo certamente da falta de perspectivas e da exclusão de grandes camadas da população jovem, ou no contexto da onda sem precedentes de escândalos de corrupção que abalava sobretudo o partido do governo e consequentemente este próprio.

3 Onde estará Dulce Veiga? Um romance B. São Paulo: Companhia das Letras 1990, citações p. 195

Numa celebração ecumênica por ocasião da violência em São Paulo, os representantes de diferentes religiões invocaram a Comunidade Internacional comparando o Brasil ao Iraque ou a África, exigindo do Presidente a garantia dos direitos elementares dos cidadãos (cf. KNA Ausland 94/17. Mai 2006, p. 5).

Que imagem contraditória de um país que joga ao mesmo tempo na primeira e na última liga do panorama da globalização!

É óbvio que a visão de um país mais integrado, onde a transformação de uma democracia formal numa democracia real ocorre com mais participação e vai muito além de programas de assistência social, onde é um trabalho cultural no sentido amplo que compreende sobretudo o fator-chave da educação.

3

O símbolo mais ilustrativo de um novo projeto nacional foi o próprio Presidente Lula que com sua biografia, transpassa o espaço social inteiro desde o ponto mais baixo até o ápice. Para continuar em símbolos: um símbolo que poderia ilustrar um projeto de integração não somente social mas também cultural da nação é o Ministro da Cultura, Gilberto Gil, com sua biografia “tropicalista”.

Inclusão se realiza não somente pelo respeito dos direitos humanos sociais que encontramos em várias fórmulas maravilhosas nas constituições das nações latino-americanas, menos na realidade social, mas exige também uma sensibilidade pelos direitos humanos culturais. O conceito-chave nesse contexto não é a igualdade, p. ex. através de uma distribuição mais justa de renda; o conceito-chave é o *reconhecimento da diferença*, da diversidade cultural, da pluralidade do núcleo de uma nação para a qual essa pluralidade possa converter-se em fonte de sua força.

Nos discursos de Gilberto Gil encontramos esse imperativo do “convívio com a diferença e mesmo com o contraditório” ainda mais. Para ele, com seu conceito de “cultura popular”, a inclusão social vem pela inclusão cultural: “o combate à exclusão social passa necessariamente por uma ação de inclusão cultural, que garante a pluralidade de nossos feitos o acesso universal aos bens e serviços culturais e a criação, produção e difusão desses mesmos bens” (Gil 14. 5. 2003).⁴

Esse conceito de inclusão cultural é amplo, no qual visa a descoberta e o estímulo das forças criativas próprias do povo e deve ir sempre junto com

⁴ Citação em: Regina Aggio: Das brasilianische Ministério de Cultura unter Gilberto Gil: Kulturpolitik und soziales Gewissen, em: Lateinamerika Analysen 10, fevereiro de 2005 (Institut für Iberoamerika-Kunde, Hamburg), p. 25-45, p. 40

uma ofensiva na educação. Parece-me importante que englobe também a cultura de *memória*, uma conscientização pelas fontes históricas do Brasil.

É nesse contexto que me permitam um pequeno excursão que cita – como contra-modelo extremo à inclusão social – um dos mitos fundadores da República e da nação: o grande ensaio “Os Sertões” de Euclides da Cunha (1902), relido também na Alemanha na ocasião de uma versão teatral da obra em Berlim (cf. “Krieg der Zeiten”, FAZ, 14. Juni 2006, p. N 3), que reflete a destruição do “Outro” dentro da própria nação pelas forças “civilizadoras” da jovem República.⁵ É certo que Euclides com seu discurso de „raças“ e seu positivismo, herança do século 19, nos parece em algumas partes „political incorrect“, mas não é só a qualidade literária, é também a denúncia moral que convence e faz do livro um testemunho contra um conceito de nação como „totalité“ que „iguala“ violentamente a diferença dentro do „próprio“. A crueldade delirante com qual as forças do „progresso“ eliminaram esses resíduos monarquistas e de uma religiosidade anti-moderna reflete também um „clash“ de „vivências temporais“ talvez contraditórias.

Essa descoberta de desníveis ou *assimetrias temporais dentro do „contemporâneo“ ou simultâneo* poderia inspirar-nos a desenhar um “mapa da modernização” no Brasil de hoje. Além disso surge a pergunta: até que nível as linhas de conflito que passam pela sociedade brasileira são resultado de uma luta pelo *reconhecimento* (“Anerkennung”), reconhecimento da própria identidade, do valor que deve ser atribuído à essa identidade dentro de uma sociedade plural. Um conceito de desenvolvimento deveria assim sempre articular-se como “*desenvolvimento com identidade*”, também nos contextos da “sociedade mundial” nascente, onde igualmente a luta pela sobrevivência (inclusão social) e a luta pelo reconhecimento (inclusão cultural de diferenças e integração em vez de “sociedades paralelas”), se condicionam mutuamente no complexo e conflituoso panorama da globalização.

4

Se compreendemos inclusão cultural sempre na base de uma libertação das forças criativas e da responsabilidade própria das pessoas que sobrevivem e vivem não só da distribuição de bens, mas fundamentalmente do reconhecimento de sua dignidade e identidade, nos encontramos já na perspectiva da *Doutrina Social da Igreja* que vai orientar-nos nas análises de nosso Seminário, mas sempre também com a pergunta se as “ferramentas” teóricas oferecidas são adequadas para a compreensão da realidade social brasileira ou precisam ser ajustadas, digamos, enriquecidas no encontro com essa realidade.

5 Euclides da Cunha: Os Sertões. Editora Nova Aguilar. Rio de Janeiro 2005

Na Alemanha estamos no meio de um debate causado pela transformação do sistema de segurança social nos contextos da “europeização” e da pressão de competência que traz um mercado globalizado. A Igreja alemã – como a brasileira (cf. p. ex. as Orientações da CNBB: Eleições 2006, abril de 2006) – busca dentro de um clima de mudanças acelerado novas formas de pensar “o social” e a responsabilidade social.⁶ Dentro de nossa discussão alemã é óbvia a tendência de articular um novo balanço entre os princípios “solidariedade” e “subsidiariedade” – junto com o “bem comum” os princípios clássicos da Doutrina Social da Igreja. Em vez de centralizar a atenção na transferência de assistência social (“justiça distributiva”), tornar possível uma participação ativa e responsável de todos os atores sociais (“*justiça contributiva*”) na vida da sociedade é a chave para repensar o conceito de “*justiça social*” que a Igreja adotou em sua Doutrina Social desde a encíclica “*Quadragesimo anno*”(1931). O maior desafio para esta nova valorização do princípio de “subsidiariedade” e da responsabilidade própria me parece a redução global dos empregos, fenômeno concomitante à globalização, que também no Brasil causará no futuro mais preocupação que o problema da distribuição injusta da terra. Cynicamente falado, teremos depois do discurso sobre os “marginalizados” e depois “excluídos” um discurso sobre os “*supérfluos*”, conceito intolerável para uma ética que coloca no centro da reflexão a dignidade da pessoa humana.

5

Da macro-perspectiva voltemos à micro-perspectiva da nossa cooperação e da nossa reflexão conjunta nos próximos dias. No segundo olhar essa “micro”-perspectiva é nada menos que a cristalização dos tópicos que eu tentei focar, nas biografias dos participantes desse Seminário, representantes ou beneficiários do trabalho da Igreja no setor educativo e acadêmico - um compromisso que na instituição do KAAD adota uma dimensão global, porque é a maior e quase a única obra católica de bolsas para estudantes universitários e científicos que tenta construir pontes duráveis entre as igrejas locais através da promoção de fiéis leigos. O objetivo dessa promoção é que os bolsistas e ex-bolsistas (“alumni”) desempenhem a função de elementos multiplicadores e difusores em quase todas as disciplinas e ambientes profissionais. Assim o KAAD apoia as igrejas de América Latina na tarefa de assumir sua responsabilidade social realizando ao mesmo tempo uma contribuição para a criação de associações (“*institution-building*”) de cientistas e intelectuais católicos. Com isso a Igreja alemã se conecta conscientemente com a elite ou pelo menos futura elite dos países e igrejas parceiras, mas decididamente com

6 Cf. o documento da Deutsche Bischofskonferenz: Das Soziale neu denken, dezembro de 2003; cf. também Hermann Weber (editor): Soziale Verantwortung neu denken. Jahresakademie do KAAD, Bonn 2005

uma elite caracterizada por um alto espírito de responsabilidade e serviço.

Isso se nota p. ex. na alta importância que tem para nós um programa amplo de educação e acompanhamento pastoral que o KAAD oferece para seus bolsistas e alunos do qual formam parte do nosso atual Seminário. Esses seminários internacionais têm o duplo objetivo de discutir dentro de uma atmosfera interdisciplinar um tema-chave para o desenvolvimento da região em questão buscando assim também modelos praticáveis que contribuem na solução dos problemas sociais, e por outra parte de fortalecer os laços com e entre os ex-bolsistas e grêmios de cooperação na perspectiva de iniciar projetos em comum.

Para dar uma idéia do tamanho da obra: em 2005 o KAAD tinha 540 bolsistas, entre os quais 104 da América Latina e entre eles 23 do Brasil. Com sua base financeira de impostos no sistema alemão cooperativo entre Estado e Igreja, a Igreja católica alemã tem a possibilidade de oferecer esse serviço à Igreja mundial. Mas isso significa também ao mesmo tempo uma decisão pastoral-social e estratégica que outras igrejas com boas bases financeiras de outros fundos não tomaram. Uma fonte teológica importante para esse trabalho encontramos nos documentos do Concílio Vaticano II, particularmente na “Lumen Gentium” (cf. no. 37 sobre os leigos).

Em termos “seculares”, científicos o KAAD pode ser descrito como uma “*rede (network) solidária atuando globalmente*” e por isso é parte da *sociedade civil global* onde a Igreja mesma tem sua origem. O conceito “network” é usado hoje em dia de uma maneira inflacionária e mesmo ideológica escondendo as vezes estruturas de poder. O conceito originário caracteriza uma estrutura não-hierárquica, baseada na confiança e na esperança de que todas as pessoas envolvidas contribuam na circulação e no intercâmbio.

Isso é nossa esperança também para a rede de nossos alunos que se organizaram em 19 associações no mundo inteiro. Já a base institucional de nossa cooperação, os 53 grêmios nos países do hemisfério sul e no leste europeu – no Brasil chamados Conselhos Regionais ou Locais – que entre outras tarefas pré-selecionam os bolsistas, pode ser compreendida como elemento construtivo da realização concreta de uma nova solidariedade entre as igrejas e os países do Norte e do Sul.⁷ Esperemos que nossa comunidade nestes dias tenha uma irradiação na sociedade do Brasil e na rede mundial do KAAD através do compromisso individual de cada um dos ex-bolsistas e através da intensificação dos laços entre eles num espírito de solidariedade.

7 Cf. Margit Eckholt: Wer kann die neue Solidarität leisten und wie kann sie geleistet werden? Die Perspektive einer wissenschaftlichen und kirchlichen Stiftung: Stipendienwerk Lateinamerika - Deutschland e.V., in: R. Fornet-Betancourt (ed.): Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren. Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Frankfurt a.M. 2006, p. 239-257.

WISSENSCHAFTSMARKT UND WISSENSCHAFTSKULTUR: DER MEHRWERT DES INTERNATIONALEN AUSTAUSCHS AM BEISPIEL VON VIETNAM UND DEUTSCHLAND

Die gegenwärtige Weltwirtschaftskrise, ausgelöst durch eine Verselbständigung der Finanzmärkte von der Realwirtschaft und ihre mangelnde politische Regulierung, wirft die bange Frage auf, wer denn die globalisierte Welt noch steuern könnte. Wäre es nicht wünschenswert, wenn auch die Wissenschaft, die Suche nach gesicherter, „objektiver“ Erkenntnis, ein solcher Faktor der Steuerung, ja sogar eine Steuerungsmacht sein könnte? Die Realität belehrt uns, dass Wissenschaft auch ein Teil eines transnationalen Marktgeschehens geworden ist, für die einzelnen Nationen ein „Standortfaktor“ im Wettbewerb, gerade auch im „Kampf um die klügsten Köpfe“, um die Wissenschaftler, Fachkräfte und Multiplikatoren, die das gewährleisten, was für Gesellschaften „auf dem Sprung“, auf dem „Tigersprung“ vielleicht, das Wichtigste und Effektivste zu sein scheint: Innovation, besonders technologische Innovation...

Dabei entspringt Wissenschaft in der abendländischen Tradition aus etwas ganz Anderem als dem unmittelbaren Nutzen für die Interessen eines Einzelnen, einer Gruppe oder Gesellschaft: Es ist (in der „Metaphysik“ des Aristoteles) das *Staunen*, die tiefe Verwunderung (thaumázēin), die die Menschen, und zwar *alle* Menschen, nach Wissen streben lässt – nicht etwa nur die Neugierde, die schnelle Lösungen, Befriedigung und Herrschaftswissen zu erlangen sucht.

Für Wissenschaft und Forschung ist so auch eine akademische Freiheit Voraussetzung, besonders auch als Unabhängigkeit von kurzfristigen Interessen, etwa der Wirtschaft. Nur so ist Suche nach *Wahrheit* als nicht unmittelbar interessengeleiteter, objektiver Erkenntnis möglich.¹ Dabei meint die Suche nach

* Dieser Text entstammt aus: Welt des Lernens – Welt des Lebens. Die Rolle von Wissenschaft und Ausbildung in der modernen Welt. Internationale Konferenz 18.-19. November 2010. Vietnam National University – HoChiMinh City (University of Social Sciences and Humanities), S. 134-148.

1 Vgl. zu diesen Ausführungen Hermann Weber (Hrsg.): Wissenschaft und Spiritualität. Bonn (KAAD) 2007, insbesondere die Artikel von Joachim Wiemeyer und Andreas Speer zur Wissenschaftsethik und zum Verhältnis von Wissenschaft und Weisheit.

Wahrheit gewiss auch die Suche nach *gelungener*, also „erfolgreicher“ Erkenntnis; sie ist immer auch Dienst an der Gesellschaft, am „*bonum commune*“, dem Gemeinwohl der Menschen. Insofern ist sie in einem umfassenden Sinne auch nützlich. Die ausschließliche Bestimmung der wissenschaftlichen Erkenntnis von ihrem Nutzwert her, von ihrem ökonomischen Marktwert her, gar von ihrer Verkäuflichkeit her, pervertiert aber die Kultur der wissenschaftlichen Arbeit – Forschung und Lehre. Sie schadet auch ihrer Innovationskraft, die sich letztlich nur in einem Klima der Freiheit und des Vertrauens entfalten kann.

Dieser humanen Kultur der Wissenschaft in Forschung und Lehre entspricht auf der subjektiven Seite ein *Ethos* des Wissenschaftlers, der mehr sein sollte als ein Spezialist, als ein *Fachwissenschaftler*, der, wenn er der *Grenzen* seiner eigenen Wissenschaft und der Wissenschaft überhaupt eingedenk bleibt, im besten Sinne „Gelehrter“ oder sogar „Weiser“ sein kann. Hier berühren sich deutsche und europäische Traditionen mit der großen asiatischen und besonders auch vietnamesischen Tradition des Gelehrten und der Hochschätzung von Bildung, die das vietnamesische Volk immer ausgezeichnet hat und die letztlich auch die eigentliche Grundlage einer nachhaltigen Entwicklung ist.² Dass das traditionelle Bild des konfuzianischen Gelehrten dabei eine Synthese mit dem Geist der Moderne, insbesondere mit der Methodologie der Naturwissenschaften eingehen muss, steht außer Frage. Aber gerade diese bedürfen eines *Ethos*, einer „Spiritualität“, um nicht von kurzfristig gedachten Machtinteressen instrumentalisiert zu werden.

Vietnams Position im globalen Wissenschaftsmarkt

Sieht man die globale Universitäts- und Wissenschaftslandschaft unter dem Aspekt wirtschaftlicher Kompetitivität, wie es die Bildungsplaner häufig tun, um ihren Beitrag zur Wettbewerbsfähigkeit einer Volkswirtschaft zu formulieren, so sind die Ausgangsbedingungen für Vietnam trotz wichtiger Reformanstrengungen noch eingeschränkt. Der UNESCO World Science Report von 1998 hatte den Anteil der Region Südostasien an den weltweiten Ausgaben für Forschung und Entwicklung nur auf 0,9 % beziffert, den Anteil an den wissenschaftlichen Publikationen sogar nur auf 0,1 % (vergleichbare Zahlen fehlen im Report von 2005). Der „Global Competitiveness Report 2008-2009“ des World Economic Forum bescheinigt in seinem Ranking für Vietnam in allen Faktoren von „Higher education and training“ Wettbewerbsnachteile; im Bereich „Innovation“ kommt Vietnam bei „Capacity for innovation“ allerdings weltweit schon auf den 41. Platz.

2 Vgl. Wilfried Lulei: Vietnams Bildungssystem zwischen Tradition und Moderne. Eine Fallstudie. In: Hermann Weber (Hrsg.): *Wissenschaftskultur oder Wissenschaftsmarkt?* Bonn (KAAD) 2002, S. 190-206.

Ein gewichtiger und für Vietnam sicher perspektivisch positiver Faktor ist die internationale Mobilität. Nach Schätzungen sind zwischen 40.000 und 60.000 Vietnamesen derzeit zum Studium im Ausland. Die gesicherten Zahlen für 2007, die die OECD zusammengestellt hat (vgl. OECD online education DATABASE für das Herkunftsland Vietnam), belaufen sich auf 30.698. Vor Deutschland sind die Hauptgastländer Australien, die USA, Großbritannien und Frankreich.

Auch die Bewegungen dieser „international students“ werden in mancher Hinsicht Teil eines wirtschaftlichen Wettbewerbs und Kalküls. So gelten die Einnahmen, die ein Land durch ausländische Studierende erzielt (Gebühren, Konsum...), als Exporteinnahmen. Ein signifikanter Gewinn („*Brain gain*“) ergibt sich für eine Volkswirtschaft, wenn die Besten von ihnen in den Arbeitsmarkt ihres Gastlandes integriert werden, obwohl ja ihre Ausbildungskosten zum großen Teil meist das Entsendeland getragen hatte.

Exkurs: Bildungs- und Arbeitsmigration weltweit: „Brain drain“ oder Zirkulation?

Vielleicht ist auch für die vietnamesische Diskussion um Kosten und Nutzen der Bildungsmigration eine kurze theoretische Vergewisserung sinnvoll, bevor wir auf die besondere Situation Vietnams und des deutsch-vietnamesischen Wissenschaftlertauschs zurückblenden.

Bildungs- und Arbeitsmigration sind dann in einem Zusammenhang zu sehen, wenn es global um einen Wettbewerb der Einwerbung und temporären oder dauerhaften Beschäftigung von Hochqualifizierten geht. Hierbei spielt – selbst innereuropäisch – der jeweils nationale „Brain gain“ noch eine zentrale Rolle. Überlagert werden kann dadurch der Blick auf das nach wie vor gravierende Problem der Abwanderung („Brain drain“) von Hochqualifizierten insbesondere aus Entwicklungsländern und damit deren Verlust an Schlüsselpersonen im Entwicklungs- und Transformationsprozess.

Den deutschen politischen Akteuren und Institutionen lässt sich aufs Ganze gesehen immer noch bescheinigen, dass ein Modell des „Austauschs“ einer (oft kurzfristig gedachten) ökonomisch orientierten Einwerbung entgegensteht, wie sie die Überführung von Bildungsmigranten in den eigenen Arbeitsmarkt kennzeichnet, die etwa Australien praktiziert (wo sich übrigens auch besonders viele Vietnamesen im tertiären Bildungssektor wiederfinden). Angesichts des globalen Panoramas ist eine differenzierte Betrachtung angeraten, die sich allerdings den besonders drängenden Problemen wie etwa der Abwanderung von Hochqualifizierten aus dem arabischen Raum oder Subsahara-Afrika (insbesondere der medizinische „Care drain“) besonders widmen muss.

Die Debatte um Kosten und Nutzen der Migration für die beteiligten Länder, Institutionen und Personen – im Blick auf eine primär ökonomisch gedachte „win-win-Situation“ – wird auf internationaler Ebene (UNO, Weltbank, IOM, OECD, EU; vgl. etwa auch den Themenschwerpunkt Migration im UN-Entwicklungsbericht 2009) und natürlich auch in der deutschen Entwicklungszusammenarbeit intensiv weiter geführt. Die neuen *Konzepte zirkulärer Migration* („*Brain circulation*“), transnationaler Identität der Migranten/innen und der *Diaspora* (Auswanderergemeinschaften nationalen, ethnischen oder auch religiösen Charakters) stehen im Mittelpunkt.³ Eine zirkuläre und temporäre Arbeitsmigration soll dabei – vor allem auf EU-Ebene und entsprechend den Konzeptionen der EU-Kommission – auf einen Kompromiss zwischen Abwehr dauerhafter Zuwanderung und den Bedürfnissen des Arbeitsmarktes zielen. Ob sich hier bereits ein gegenüber den ärmeren Ländern faires und angesichts der Intentionen und Bedürfnisse der Migranten/innen realistisches Migrationsmanagement auf globaler Ebene abzeichnet, mag man bezweifeln. Was die Diasporen angeht, so wird zumeist durch den Hinweis auf deren Rücküberweisungen (*remittances*) oder Rückinvestitionen ihr entwicklungspolitisches Potenzial aufzuweisen versucht. Wie einerseits wichtig, andererseits konjunkturell höchst anfällig dieser Faktor ist, zeigt die derzeitige Wirtschaftskrise.

Die vietnamesische Diaspora – ein Entwicklungspotenzial?

Für Vietnam, das mittlerweile den Status eines Landes mit mittlerem Einkommen (der unteren Kategorie) erreicht hat und sich dem Schwellenlandstatus zubewegen möchte⁴, ist es von vitaler Bedeutung, dass das fachliche und menschliche Potenzial der vietnamesischen Studierenden und Wissenschaftler im Ausland für das Land fruchtbar gemacht werden kann („reverse brain drain“).

Die vietnamesische Diaspora allgemein (Viet Kieu, „Vietnamese sojourner“) ist mit geschätzten 3,7 Millionen Auslandsvietnamesen ein zahlenmäßig enorm großes, aber sehr heterogenes Potenzial.⁵ Hierzu zählen sowohl Vietnamesen, die schon vor 1975 in Nachbarländern, wie vor allem Kambodscha, oder auch im ehemaligen Kolonialherrenland Frankreich lebten, sodann die

3 Vgl. zu der Begriffsbildung und zu dieser Diskussion Hermann Weber: Brain drain and diaspora networks: limits and chances for the Arab world. In: Carsten-Michael Walbiner (ed.): The Role of Universities in the Dialogue of Cultures and Religions. Bonn 2006. S. 61-85.

4 Vgl. Nadine Meusel: Ein Tiger auf dem Sprung? Vietnams wirtschaftliche und politische Koordinaten in Südostasien. In: KAS Auslandsinformationen 5/2010, S. 101-122, hier 104.

5 Vgl. die Zahlen für 28 Gastländer im Wikipedia-Artikel Overseas_Vietnamese, Zugriff am 6. 5. 2010

große Gruppe der „boat people“ und ihrer Nachkommen, die seit 1975 mehrheitlich in den USA, aber z. B. auch in Westdeutschland leben, weiterhin die Vertragsarbeiter und Studenten, die in den Ländern des früheren Sowjetimperiums geblieben sind, und schließlich Wirtschaftsmigranten, die in den letzten beiden Jahrzehnten etwa in boomende asiatische Länder wie Taiwan, Japan oder Südkorea ausgewandert sind. Die Verbundenheit dieser Gruppen mit dem Heimatland ist sicher entsprechend zu den unterschiedlichen historischen Erfahrungen unterschiedlich, und so wird auch die jeweilige Diasporapolitik der Regierung Vietnams differenziert ausfallen. Dennoch darf man – ähnlich wie bei der weltweiten chinesischen Diaspora – von einem hohen Grad des Zusammengehörigkeitsempfindens – „transnational national“ – ausgehen, das sich auch in Rücküberweisungen („remittances“; 2008 auf 8 Milliarden US-Dollar beziffert), Rückinvestitionen („foreign direct investment“) und Rückwanderungen ausdrückt. Hier sind aus wirtschaftlichen Interessen für die Auslandsvietnamesen bereits „Brücken“ gebaut worden bzw. geplant (z. B. Visumserleichterungen, Möglichkeiten der doppelten Staatsbürgerschaft). Bei Akademikern im Ausland, vor allem wenn sie dort auf Kosten des vietnamesischen Staates studiert haben (Regierungsstipendien), sind aber auch bei einer Nicht-Rückkehr Rückzahlungen als Sanktionen vorgesehen.

Was diesen Brain drain im engeren Sinne (den Verlust an Fachkräften und wissenschaftlichem Personal) angeht, so befindet sich Vietnam hier bereits auf der zweiten Stufe eines Schemas, das die International Organization for Migration (IOM) aufgestellt hat: das Land befindet sich sicher nicht in der Phase des vorwiegenden Verlusts von Fachkräften und Wissenschaftlern (Stufe 1), sondern der bereits intensivierten Remigration, die Forschung und Wirtschaft zugute kommt, zugleich aber noch deutlich von dem wünschenswerten Ausmaß entfernt ist (Stufe 2). Bei anderen asiatischen Ländern wie Taiwan und Südkorea lässt sich schon im vollen Sinne von einer „Zirkulation“ der Hochqualifizierten und einer „ausgeglichenen Bilanz“ von Brain drain und Brain gain reden (Stufe 3).⁶

Entscheidend für die Rückkehrbereitschaft von Hochqualifizierten ist aber in jedem Fall – neben einer „materiellen“ Komponente: einem sicheren und adäquaten Arbeitsplatz mit einem der Leistung angemessenen Einkommen – auch eine „ideelle“ Komponente, nämlich ein Klima, in dem innovatives Arbeiten und Forschen gefördert wird und in einem freien Austausch die wissenschaftlichen Ziele erfüllt werden können.

6 Vgl. Hermann Weber: China in Übersee: Emigration – Diaspora – Reintegration am Beispiel der Hochqualifizierten. In: A. Braun, H. Geiger, F. Hamburger, C. Schweppe (Hrsg.): Migration zwischen sozialem Konflikt und Ressource – Internationale Perspektiven und das Fallbeispiel China. Bonn (KAAD) 2007, S. 83-93, hier 91f.

Vietnamesische Bildungsmigranten in Deutschland: eine Erfolgsgeschichte

Derzeit leben etwa 125.000 Personen vietnamesischer Herkunft in Deutschland, gut ein Drittel davon eingebürgert; 2005 hatten laut einer GTZ-Studie 83.446 einen vietnamesischen Pass.⁷ Die Studie, die deren entwicklungspolitisches Potenzial zu ermitteln versuchte, stieß hier jedoch auf noch weitgehend unausgeschöpfte Ressourcen. Die derzeit in Deutschland lebenden Vietnamesen stammen aus zwei sehr unterschiedlichen Zuwanderungssträngen: In die alte Bundesrepublik Deutschland kamen vor allem nach 1975 große Zahlen Boots- oder Kontingentflüchtlinge, die ein Bleibe- und Aufenthaltsrecht bekamen und sich weitgehend erfolgreich integrierten. In die ehemalige DDR gelangten nach 1980 vor allem Vertragsarbeiter, die dort bald die größte Zuwanderungsgruppe stellten. Nach dem Fall der Berliner Mauer verblieben viele dort. Die DDR war aber auch ein bevorzugtes Gastland für vietnamesische Studenten und Nachwuchswissenschaftler. Das sozialistische Vietnam hatte 1951 die ersten 21 Studenten nach Russland gesandt. 1952 ging die erste Gruppe in die DDR. Damit begann eine jahrzehntelange Kooperationsgeschichte mit den sozialistischen Partnerländern, die das Vietnamesische Erziehungsministerium 1995 zahlenmäßig bilanziert: über 30.000 undergraduates, 4500 Doktoranden, über 9000 Personen auf Masterniveau und über 25.000 technische Fachkräfte wurden so für ihr Heimatland aus- und fortgebildet.⁸ Für die DDR sind die Zahlen (1952-90): 4157 Praktikanten, 10500 (technische) Fachkräfte, 604 Berufsschullehrer, 2345 Diplomingenieure, 930 Promovenden und Habilitanden.⁹

Vietnam hat bei diesen Ausbildungen der beruflichen Bildung bzw. der Verbindung zur berufsorientierten Bildung immer einen besonderen Stellenwert eingeräumt. Bei den in der ehemaligen DDR höherqualifizierten Vietnamesen war anscheinend die Rückkehrbereitschaft beachtlich. Aus ihnen rekrutieren sich vor allem die 100.000 Menschen, die in Vietnam deutsch sprechen und eine wichtige Brücke in der Bildungsk Kooperation zwischen den beiden Ländern darstellen.¹⁰

7 Vgl. GTZ (Hrsg.): Die vietnamesische Diaspora in Deutschland. Struktur und Kooperationspotenzial mit Schwerpunkt auf Berlin und Hessen. Eschborn 2007, insbes. S. 2f. und 16.

8 Vgl. Ministry of Education and Training/Socialist Republic of Vietnam: Vietnam Education and Training Directory. Education Publishing House, Hanoi 1995, S. 26.

9 Vgl. Bui Cong Tho: Die Zusammenarbeit zwischen Deutschland und Vietnam auf dem Gebiet der Bildung. In: Heinrich Geiger (Hrsg.): Südostasien: Religion – Kultur – Bildung. Der Beitrag des KAAD zur Bildungszusammenarbeit mit den Festlandstaaten Südostasiens. Bonn (KAAD) 2001, S. 123f.

10 Vgl. die Homepage des Auswärtigen Amtes: Länderinformationen/Vietnam: Beziehungen

Nach zunächst rückläufigen Zahlen in den 1990er Jahren kommen seit der Jahrtausendwende wieder vietnamesische Studenten in rapide steigenden Zahlen in das wiedervereinigte Deutschland. War nach den Zahlen des Statistischen Bundesamtes im Wintersemester 2001/2002 bei den 1424 Studenten noch ein Übergewicht der vietnamesischen Bildungsinländer zu verzeichnen (also der Immigrantenkinder, die bereits in Deutschland einen Schulabschluss gemacht hatten), so ist die Gesamtzahl der vietnamesischen Studenten im Wintersemester 2008/09 auf 3671 gestiegen, von denen 2515 Bildungsausländer sind, also mit vietnamesischem Schul- oder Hochschulabschluss. Unter ihnen wächst auch die Zahl der „Free mover“, die auf der Basis des Einkommens einer sich entwickelnden Mittelschicht in Vietnam selbstfinanziert nach Deutschland kommen.

Im Jahr 1993, als erstmals ein deutscher Außenminister Vietnam besuchte (Klaus Kinkel), begann auch für den KAAD eine neue Phase der Kooperation mit Vietnam im Rahmen der neuen studentischen und wissenschaftlichen Mobilität.¹¹ Von 1993 bis 2010 wurden 84 vietnamesische Graduierte und Postgraduierte, vor allem in technischen (11 Personen) und medizinischen (32) Fächern, aber auch in (germanistischer) Sprach- und Literaturwissenschaft (13) vom KAAD in Deutschland gefördert. Sie gehören zu einer Studentengruppe, die fachlich und sozial hochmotiviert ist und einen multiplikatoren Dienst für ihr Heimatland, seine Universitäten, aber auch für die soziale Arbeit der Katholischen Kirche in Vietnam leistet. Ein Brain drain ist im Rahmen unserer Programmkonzeption wirksam abgewehrt.

Einen bedeutenden Beitrag zu einer programmatischen Mobilitätskooperation Vietnam-Deutschland stellte dann ab 2003 das Regierungsstipendienprogramm dar, an dem maßgeblich der DAAD beteiligt ist und das – laut Memorandum of Understanding vom 19. 2. 2009 – bis zu 100 Vietnamesen jährlich Master- oder Promotionsstudien in Deutschland ermöglichen soll.

Von der Mobilität zur institutionellen Zusammenarbeit mit den vietnamesischen Hochschulen

In der deutschen und europäischen Programmatik zu einer „Internationalisierung“ der Hochschulen geht der Blick schon seit den neunziger Jahren systematisch über den – immer noch zentralen Faktor – der Mobilität von Studierenden und Wissenschaftlern hinaus auf das „Institution building“.

Unter dem Einfluss des Konzepts „Lifelong learning“ (lebensbegleitendes Lernen) arbeiten die Programmstrategen besonders auf der EU-Ebene

zwischen Vietnam und Deutschland.

11 Vgl. die Beiträge von Heinrich Geiger in Heinrich Geiger (Hrsg.): a.a.O., bes. S. 41f. und 125f.

darüber hinaus immer stärker auf eine Durchdringung der allgemeinen und berufsbezogenen Bildung hin, die in der derzeitigen „Programmgeneration“ (2007-13) in der Integration der Komponenten Schule, Hochschule, Erwachsenen- und Berufsbildung Ausdruck finden und außerdem die Möglichkeiten der Virtualität optimal nutzen soll (E-learning etc.).

Vietnam hat sich auf diese neuen Parameter auch für die internationale Bildungszusammenarbeit durch die Reform des Tertiären Bildungswesens und der Hochschulen seit der Erneuerung („Doi moi“ 1986) und durch das Regierungsdekret zur Bildungsreform (November 1993) vorbereitet. Das moderne Universitätswesen Vietnams konnte in gewissem Grad an die Gründungen der französischen Kolonialherren anknüpfen (erste moderne Universität 1904 in Hanoi), aber erst seit 1993 hat das Land größere multidisziplinäre Universitäten.¹² In diesem Kontext sah die Reform auch eine – staatlich kontrollierte – Ökonomisierung der Bildung und zum Teil Privatisierung vor. Die Verbindung des Tertiären Sektors mit den unabhängigen Forschungsinstituten und überhaupt die Aufwertung der Forschung sowie die Verzahnung mit dem Arbeitsmarkt und der Wirtschaft waren wichtige Bausteine der Reform. Hierzu zählte auch der Ausbau und die Neustrukturierung der internationalen Beziehungen im Hochschul- und Wissenschaftsbereich. Dabei ist bemerkenswert und für die Wissenschaftskultur gerade der noch schwächer positionierten, aufstrebenden Entwicklungsländer generell von vitaler Bedeutung, dass die eigenen, historisch gewachsenen Traditionen in Lehre und Forschung nicht unbeschadet sogenannten globalen Standards geopfert werden.¹³

Nach der Abschwächung des Wachstums ab Mitte der 1990er Jahre und der Asienkrise von 1998 fällt allerdings die Bilanz in der internationalen Bildungskooperation Anfang des neuen Jahrtausends zumindest im Blick auf Deutschland problematisch aus.¹⁴

Das Regierungsstipendienprogramm ab 2003, die deutlich steigenden Zahlen vietnamesischer Studierender in Deutschland und die *institutionelle* Kooperation der Hochschulen u. a. über Masterprogramme, die deutsche Universitäten und Fachhochschulen in Vietnam anbieten, führen aber im

12 Vgl. zur Reformpolitik der 1990er Jahre Ministry of Education and Training: a.a.O. 1995, hier S. 93.

13 Vgl. : „[...] protecting our national culture in training, additional training, research and development as well“, Ministry of Education and Training: a.a.O., S. 81.

14 Vgl. Thomas Heberer: Der windungsreiche Pfad des vietnamesischen Reformprozesses und die Notwendigkeit deutsch-vietnamesischer Zusammenarbeit im Hochschulbereich. In: Heinrich Geiger (Hrsg.): a.a.O., S. 101-122, bes. S. 118f. Heberer verweist vor allem (2001) auf regionale (Ostdeutschland) und fachliche (naturwissenschaftlich-technische) Engführungen der Kooperation sowie auf einseitige Ausrichtung auf die USA.

Laufe des letzten Jahrzehnts zu einer positiven Bilanz, die schließlich mit der Eröffnung einer Vietnamesisch-Deutschen Universität – VGU – (vietnamesische Staatsuniversität auf Kooperationsbasis) im September 2008 in Ho Chi Minh-Stadt einen Höhepunkt erreicht und im Memorandum of Understanding vom 19. Februar 2009 anlässlich des „Deutschlandjahres in Vietnam“ perspektivisch fortgeschrieben wird.

Die VGU ist als Teil einer innovativen Umgestaltung des vietnamesischen Hochschulwesens zu verstehen, das sich mit externer bzw. internationaler Hilfe stärker in Richtung Forschung bewegen soll. 2010 sollen auch in der VGU Forschungsaktivitäten beginnen. Noch 3 weitere Forschungsuniversitäten sollen entstehen, so mit französischer Hilfe die Hanoi University of Science and Technology.¹⁵ Die größte Herausforderung beim Ausbau des Hochschulwesens wird zweifellos die Gewinnung (hoch-)qualifizierten Personals an Dozenten und Forschern sein. Innerhalb der deutschen Entwicklungspolitik haben wir mit Äthiopien als dem Land mit dem wohl derzeit ehrgeizigsten Universitäts-Ausbauprojekt – auch als KAAD – Erfahrungen sammeln können. Vietnam, dessen Hochschuldozenten immer noch zu fast 50 % nur durch einem Bachelorgrad qualifiziert sind, ist hier auf einen umfassenden „Brain gain“, vor allem auch durch den internationalen Austausch und die Rückführung der Diaspora angewiesen.

Zwischen Markt und Kultur: Bildung ist mehr als Ausbildung

Die VGU soll im vietnamesischen Hochschulsystem einen besonderen „deutschen“ Akzent setzen. In Deutschland berufen wir uns gern auf den großen Denker und Hochschulreformer Wilhelm von Humboldt, der für Autonomie der Universität und die Einheit und Freiheit von Forschung und Lehre steht. Die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland z. B. hat diese Freiheit von Forschung und Lehre sogar in ihrem Grundgesetz (Artikel 5, Absatz 3) eigens anerkannt. Humboldt steht aber auch für die Tradition eines ganzheitlichen Bildungsbegriffs, der mehr meint als eine arbeitsmarktorientierte Ausbildung, nämlich die möglichst allseitige Entwicklung der Kräfte und Fähigkeiten eines Menschen, seine Entfaltung als Persönlichkeit. Dabei spielte für Humboldt die Sprache eine entscheidende Rolle, als Ausdruck des Geistes eines Menschen und eines Volkes. Im Wissenschaftssystem sollte sich dies in einer angemessenen Präsenz der Geistes- und Sozialwissenschaften niederschlagen, der Wissenschaften also, bei denen es besonders um die Bedingungen der menschlichen Kreativität und Innovationskraft geht.

15 Vgl. hierzu und zum Folgenden auch den Bericht der DAAD-Außenstelle Hanoi für 2009 unter www.daad.de/berichte/Hanoi.pdf bzw. in DAAD (Hrsg.): Berichte der Außenstellen 2009, April 2010, S. 147-172.

Die derzeitige Initialphase der Vietnamesisch-Deutschen Univeristät, wo ingenieurwissenschaftliche Studiengänge dominieren, wo in Englisch unterrichtet wird und Erweiterungen des Curriculums sich zunächst an Marktg Gesichtspunkten orientieren werden, ist sicher noch kein Modell für einen spezifisch deutschen Beitrag zur Tertiären Bildung in Vietnam. In Deutschland sind wir auch – zumal in den Stellungnahmen der beiden großen Kirchen – kritisch im Blick auf (einseitige) Ökonomisierungstendenzen im Bildungswesen. Misst man Ökonomisierung am Grad der Privatisierung etwa im Hochschulbereich, so ist Vietnam Deutschland hier schon vorausgeeilt: laut Statistik des Ministry of Education and Training sind von den 369 Hochschulen 20 % privat, von den 1,7 Millionen Studenten studieren 13 % an privaten Einrichtungen (in Deutschland zum Vergleich: 4,5 %). Auch die Studiengebühren – als Mitfinanzierung durch den „Kunden“ oder „Konsumenten“ – sind in Vietnam im staatlichen wie im privaten Sektor (hier mit bis zu 5700 US-Dollar pro Studienjahr) weiter verbreitet als in Deutschland (vgl. www.moet.gov.vn).

Privatisierungen und Formen des Wettbewerbs sind auch in der Hochschulpolitik legitim, vor allem, wenn sie zu einer Steigerung der Effektivität und damit letztlich zu einem besseren Dienst an der Gesellschaft beitragen, die auf gut qualifizierte Fachkräfte und Wissenschaftler dringend angewiesen ist. Dabei sollte aber das Eintreten für *Bildung als öffentliches Gut und als Menschenrecht* Priorität haben und Prinzip sein. Ökonomisierung zeigt sich – zumindest in Deutschland – oft verdeckt auch in bestimmten Denkmustern, die scheinbar selbstverständlich alle anderen (nicht marktorientierten) Aspekte der Bildung ausblenden und dann unhinterfragt die Praxis der bildungspolitischen Akteure bestimmen können.

Die Grundstruktur eines solchen verkürzten Zugangs zu „Bildung“ lässt sich etwa folgendermaßen beschreiben: *Bildung ist eine menschliche Ressource, mit der/in die lebenslang („lifelong“) investiert werden muss, wobei man sie als Dienstleistung (bzw. Ware; „commodification“) kauft bzw. verkauft, um in einem Wettbewerb – je ‚individuellen‘ („private good“) – Gewinn („success“ als „profit“) zu erzielen.* Diese Definition könnte diagnostisch auf die individuellen Bildungsbiographien von Studenten als potenziellen „Arbeitskraftunternehmern“ genauso wie auf Hochschulen bezogen werden, die im Rahmen eines nationalen oder internationalen Wettbewerbs und eines globalen Bildungsmarktes samt „Kampf um die klügsten Köpfe“ (bei weltweitem Fachkräftemangel) wie dezentrale „profit-center“ unternehmerisch aktiv werden (sollen).

Eine solche Unterordnung der Hochschul- und Wissenschaftspolitik unter die Kriterien des globalen Wettbewerbs würde sicher tendenziell einseitig

eine wirtschafts- und arbeitsmarktorientierte *Ausbildung* auf Kosten einer auf gesellschaftliches Engagement und geistige Weite hin gerichteten *Bildung* als Persönlichkeitsentfaltung fördern. Die Verantwortlichen in Vietnam werden sicher sorgfältig abwägen, wo sie die Schwerpunkte der Weiterentwicklung des Tertiären Bildungssektors setzen wollen und wie sie dabei auf ihre eigenen kulturellen Traditionen aufbauen, aber auch den Reichtum des internationalen Bildungs- und Wissenschaftsaustauschs mit Deutschland und anderen Nationen fruchtbar machen können.

C HANGE AGENTS FOR CIVIL SOCIETY AND CHURCH IN MYANMAR: THE ROLE OF KAAD-ALUMNI

When winds of political change blew stronger in the last decades, politicians or political scientists emphasized regularly the key-role of the civil society, sometimes as if in the midst of a surprising and non-transparent, even chaotic historical turn this magic word could promise orientation for a substantial transformation towards a more democratic future.

In my own biography, working at that time for Latin America, I firstly became aware of these expectations, when military regimes came to an end in the 1980s, like in Argentina or Brasil. “*Sociedad civil*” was then evoked as the terminological antipode to “*sociedad militar*” which was characterized by a military dominated state-class and in some cases corporatist (social) movements under its control.

After the collapse of the former Communist bloc starting in 1989, there were again the hitherto practically non-existing or oppressed civil societies of the Central and Eastern European countries on which expectations and hope for democratic transformation concentrated.

We currently experience the same in the so called Arab Spring of the Near and Middle Eastern countries observing also for the first time to this extent the mobilizing power of Internet based social networking. It is interesting to note that in similar historical turns and transitions a call for “change agents” is also heard and that those who pretend to support or accelerate transformations discover the importance of capacity-building, particularly the instrument of *scholarship*-programs. Our organization, the KAAD, f. ex. has benefitted from this in the mentioned occasions, recently again receiving specific funds for change agents in the Arab Spring.

Of course, Myanmar is also undergoing a deep historical change. A rapid glance at political or scientific statements from Western countries concerning the status of civil society in Myanmar (2011/12, cf. the list at the end of this contribution) shows us that it is generally seen as a key-factor of change, but

* Dieser Text entstammt einem Vortrag Webers im Rahmen des KAAD-Alumnitreffens in Myanmar 2012.

remains still underdeveloped or “informal” without appearance outside of a local context. Reasons for this might be a lasting insecurity among Burmese people towards the sustainability of the political change combined with existing bureaucratic registration-hurdles. But there is at any case a strong will of the young generation to obtain more possibilities of participation through political information and education. Again in this context scholarships could be an adequate instrument to help future change agents...

My contribution does not pretend to give an insight in the status and the specific chances of the civil society – and the Church in particular – here in Myanmar. You all are better analysts to do this and to identify concrete options for development actions. My objective is instead to give you some theoretical framework, some reflection-tools which might be useful for the analysis and the projects of the working groups which form the core of our Conference.

1. The concept of “civil society”

While analyzing definitions of what “civil society” (cf. for the following observations in particularly: Kaufmann 26s, 33; Kesselring 78, 86-91; Galindo 98-102; Höhn/LThK) could exactly mean, it becomes obvious that it is not easy to ‘catch’ this notion. Metaphorical prepositions like “between”, “beyond”, “parallel” appear when we try to determine the ‘localization’ of the civil society in its relation to the state, the market and to (small) communities. The term “*societas civilis*” originates from the Roman political philosophy (Cicero, *De officiis* III, 5, 21s) – already as a translation of Aristoteles’ corresponding greek notion – conceptualizing the politically structured society as a whole. In the footsteps of English and French political philosophers of the 18th century (Rousseau’s “*Contrat social*!”), the German G. W. F. Hegel formed a more determined notion of the “*bürgerliche Gesellschaft*” which is today generally seen as philosophical source of our actual discourse on civil society. In his conception the civil society ‘steps in between’ state and family (private sector), allowing the individual persons to articulate their interests publicly and to mediate the conflicts that might arise from this articulation in the perspective of a common good (“*bonum commune*”) – to shape the particular in a common form (“*Allgemeinheit*”, cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, published 1821, § 182).

Marx’ and Marxist interpretation of Hegels concept restricted this common sphere of free civic interaction mainly to economical market-relations of the actors whereas today the mainstream of theories emphasize the independence of the civil society not only from the state and from small, private interests seeking communities, but also from the market- and predominantly econo-

mic interests. Negatively spoken, the performance of the civil society intends therefore always more than state-launched activity, more than market-driven dealing, but also more than actuation according to particular communitarian interests and should thus maintain a critical distance to state, economy and private sector even if a vital civil society needs at the same time a solid state, a functioning economy and a communitarian cohesion in order to develop its full potential.

If we try a heuristic and still rather vague positive definition we could say that *civil society is the public sphere of exchange and competition in which free citizens and their associations articulate and mediate their interests*. It seems evident that this form of activity can take place only inside a political framework which enables or at least tolerates a plurality of different civil actors and ideologies. Therefore the concept of civil society is generally linked to democratic systems – in different, historically contextualized forms –, to the rule of law and (institutionalized) respect for human and civil rights. It is also evident that civil society is not simply an equivalent to NGOs as often shortcut in the public discourse. NGOs play of course an important role in this public sphere and can particularly take over the position of “watchdogs” if they maintain a critical distance to the respective governments. But the initiative and engagement of empowered citizens is much broader and often more informal than could be shaped in non-governmental organizations.

The above mentioned (formal) definition of civil society needs an essential complementation introducing an explicitly ethical factor: there are a lot of associations and NGOs whose objectives might contradict moral values or even include criminal networking and practice. An often quoted ambiguous example is the National Rifle Association in the USA – a country traditionally presented in sociological research as model of a wideranging and colourful civil society. A non-value-oriented concept of the civil society could face difficulties to exclude networks which promote f. ex. terrorist activities or preach intolerance and hate. Consequently, there is a certain consensus that civil society organizations should in general fit to the conditions: *respect for human rights and orientation towards the principle of sustainability which we conceive here as the ecological and intergenerational ‘future component’ of the “bonum commune”, the common good of a nation, in the widest perspective of mankind as a whole in harmony with nature.*

To identify clearer the mentioned critical functions of the civil society, it might be useful to reflect on the human rights-criteria which are fundamental for its ethical vision. We include here also the second and third “generation” of human rights, the social and cultural dimensions, the last one understood as respect for and recognition of cultural and religious diversity

and identities. In the ‘classical’ political perspective civil society-organizations should claim and protect civil rights against an oppressive *state* or a state totally controlled by a small elite – in some cases by a clan or a family –, organized as a “state-class” which accumulates also the economic rents. As far as civil society-organizations – often supported by international actors – conquer a space for action under these circumstances, their main duty should be to help to “de-privatize” the state and to bring him back to his original duty: to serve the common welfare.

In the perspective of human rights’ social dimension civil society should focus on the promotion of social inclusion and cohesion empowering marginalized groups to more participation in market, state and society. Education is the key-factor in this process and civil society-organizations as critical “watch-dogs” in many cases have to address *economic* actors. Accelerated economic progress often leaves considerable groups of the society as marginalized or even excluded victims, more and more also due to ecological consequences of economic growth. As to the cultural dimension of human rights, it is obvious that an advocacy for the recognition of traditional or religious identities on the one hand must be counterbalanced by a fight against ‘totalitarian’ claims of groups or *communities* which try to impose their ideology and way of life not only on their adherents but virtually on the society as a whole. Religious freedom means in this context not only the independence of religious communities and the possibility to practise their traditions but always also the freedom of the individual to choose or to change his or her confession.

Having passed rapidly through the main sectors where civil society should develop its engagement, I would like to emphasize that according to the form and state of democratization and according to the culture and religious background of a nation and society, every political community has to find their own and *contextual* definition of civil society. We tried this in our KAAD-publication on Myanmar (2007, cf. Lorch 37s), putting a special focus on the role of religious communities and churches. Depending on how we construct the ‘triangular’ relation between civil society and state, market and ‘private’ sector of (small) communities, we have to determine the degree of critical distance and/or cooperation civil society should engage. Our common deliberations during this Conference may find an orientation in this triangular relation-scheme in order to get clearer options for the context of Myanmar.

Before focusing on the specific role of the Church I have to introduce two phenomena which – in an era of globalization – became essential for any reflection on civil society: *its global and its virtual dimension*.

Starting after the Second World War and accelerating more after the collapse of the Communist bloc in 1989, globalization processes have established an infrastructure of dense interconnection and interdependence in any sector of life, including culture. Could this be a base for a real “world civil society” or even “world community”? In German language we distinguish terminologically between “Gemeinschaft” (community) as characterized by (close) personal relations and solidarity, and “Gesellschaft” (society) as form of common life marked primarily by the attempt to balance different interests, often of economical order. (*The KAAD-Community will deal with these aspects during our next Jahresakademie, April 2013, themed “Communio and Communities”.*) Taking into account this distinction, it seems utopian to think of a “world community” (singular), but perhaps interesting to examine if there are “world communities” (plural), one of them being the Catholic Church (see next chapter).

On the other hand there have been serious efforts to build up a global civil society and to profit of the global infrastructure, particularly of the Internet, to bring civil initiatives into closer relation all over the world. The *anti*-globalization movement for a more solidary world, visible in the World Social Forum (since Porto Alegre 2001), which of course is a ‘product’ of globalization itself, gives an outstanding example. INGOs move constantly in this global sphere of inter-connection though we also have to mention critically that their approach should specifically respect the (traditional) local context where they engage, in order to avoid “neo-colonialist” or elitist attitudes. When it comes to the power-question, we have to admit that the influence of an internationalized civil society is still mainly limited to counselling or cooperative tasks, particularly for the UN-organizations, than expanding to real (co-)decision power even if there is a beginning process of including NGOs on this level as well.

Finally, it is undeniable that Internet and Internet based Social Media (“Web 2.0”), especially social networking via Facebook and Twitter etc., play a key-role for the building of a world-civil society forming a global public space of information and exchange that undermines the censorship and firewalls of authoritarian and oppressive regimes and opens up participation possibilities across all social classes. Evidently countries like Myanmar and their young generations long for more and unfiltered access to these global network facilities. The Arab Spring currently gives us for the first time the possibility to examine how social networking influences – powerfully – in upheavals and revolutionary processes that cause transformations in a whole region of the world.

But at a closer look it is rather the mobilizing force than strategic planning or long term coordination that could be supported by social media, apart from the basic information function, although this mobilization proves how ‘virtual’ relationship can change into (powerful) ‘real’ actions (cf. Joseph 166s, 186ss). In general we have to keep in mind that social media are tools which can be used in any direction and for any purpose, first of all by oppressive regimes themselves for propaganda, censorship or undermining of opposition networks. In a deeper philosophical perspective the dangers of a virtual world and relationship substituting real and personal experiences and relations became also obvious. These negative potentials, particularly for the young generation, can be shortly resumed with the terms: superficiality, anonymity (including ‘masks’ and fake identities), addiction (to chat, games, pornography) and tendency to violence (beginning with the language used)... The fundamental question is raised if or how social networking and virtual relationship – the Facebook “friends”! – can promote and substitute or on the contrary prevent and destroy the building-up of personal relations and communities. This also affects the religious communities to which we will now turn.

2. The Church: “seed of unity” and part of civil society

The biggest number of actors in the civil society of Myanmar (still) has a religious background (cf. Lorch 38-52, particularly 38s, 49, 51s). Religious background means primarily NGOs and Community Based Organizations (CBOs) which originate in the Buddhist Sangha, the Myanmar Council of Churches (MCC), the Myanmar Baptist Convention (MBC) and the Catholic Bishops Conference (CBC). Their contribution – first of all in the field of education and capacity-building – is fundamental for the development of a society where participation of all social and ethnic groups is the base for justice and peace. Christian organizations could particularly profit from a certain autonomy inside the ethnic states. Our Catholic Church in Myanmar is a small minority, literally the Biblical “small flock”, but promising in her education- and Karuna-services which aim at the benefit of the whole society. Our Conference will also include a balance of this multiple work.

Through these tasks the Church enters the sphere of civil society as one actor among a plurality of others. During the transformation process Myanmar is undergoing, this plurality will grow and probably more and more actors with a non-religious, secular or even secularist background may appear in the ‘forum’ of civil society. Many community-based organizations inspired by religious motivations may also get stronger institutional structures and a more professionalized performance.

But religious communities, acting on the one hand in a secular form inside a civil society, transcend on the other hand this sphere by their very nature. This is particularly true for the Catholic world church: the II Vatican Council whose 50th inauguration-jubilee we currently celebrate recognizes the Church in its famous document “Lumen gentium” (LG) as “a sign and instrument both of a very closely knit union with God and of the unity of the whole human race” (LG 1). ‘Vertical’ union with God is the transcendental fundament for the Church and develops further through her “sacramental” presence in the ‘horizontal’ sphere of society and world society. This universal irradiation as “germ-cell” of unity appears again when the document introduces the people of God as “messianic people” in an eschatological perspective:

So it is that that messianic people, although it does not actually include all men, and at times may look like a small flock, is nonetheless a lasting and sure seed of unity, hope and salvation for the whole human race. (LG 9)

As far as the Council’s notion “people of God” transcends the boundaries of the institutionalized and visible Catholic Church, their presence and service in a more and more globalized world aims at bridge-building in the midst of a plurality of cultural, ethnic and religious traditions which will further diversify if a nation opens its doors to the worldwide civil society and gets closer links with international networks. Such a “service of unity” may present a promising challenge for the “small flock” of Myanmar’s Catholic Church, taking into account that still many actors of the arising civil society in this country limit their work to specific (ethnic) groups or communities.

There is no doubt that the method the Church should choose in the midst of this already traditionally existing and in the framework of a developing civil society still growing plurality is inter-cultural, inter-ethnic and inter-religious dialogue led by the hope that her “very closely knit union with God” may inspire her to promote a peaceful “unity of the whole human race”. Of course, this mission needs well educated, competent and experienced actors and therefore it seems to be a paramount objective of capacity-building for Myanmar in general and for the Church in particular to train people for the specific tasks of dialogue including mediation in conflictive situations, including also linguistic competences, as Myanmar is not only a multi-ethnic but also a multi-lingual state.

Turning back ‘ad intra’ to our Catholic Church, it is mainly the task of lay-people to move and to be engaged in civil society organizations. It is therefore helpful to remember the vision of Vatican II concerning laity. Parting from the conviction that all members of the body of Christ participate – in a specific way – at his triple mission – as King, as Priest, as Prophet –, the Council underlines the mutual respect and cooperation of all members, particularly

of clergy and laity, not only in view of their service for the society, but also in view of their different services inside the Church:

Let the spiritual shepherds recognize and promote the dignity as well as the responsibility of the laity in the Church. Let them willingly employ their prudent advice. Let them confidently assign duties to them in the service of the Church, allowing them freedom and room for action. Further, let them encourage lay people so that they may undertake tasks on their own initiative. Attentively in Christ, let them consider with fatherly love the projects, suggestions and desires proposed by the laity. However, let the shepherds respectfully acknowledge that just freedom which belongs to everyone in this earthly city. (LG 37)

It is striking that the fathers of the Council employ twice the term “freedom” to characterize the main attitude in a common space of action inside and outside the Church, alluding at the end of the quotation to the civil rights of ‘secular’ citizens (“earthly city”). Let me follow up with an interpretation that links the role of laity, also inside the Church, to the famous principle of “subsidiarity”, one of the pillars of our Catholic social teaching (cf. Hünermann 136s). In the version of Pope John XXIII (in his encyclica “Mater et Magistra”) this “principle of subsidiary function” says:

Just as it is wrong to withdraw from the individual and commit to a community what private enterprise and industry can accomplish, so too it is an injustice, a grave evil and a disturbance of right order, for a larger and higher association to arrogate to itself functions which can be performed efficiently by smaller and lower societies. Of its very nature the true aim of all social activity should be to help members of the social body, but never to destroy or absorb them. (MM 53, quoting his predecessors Pius XI “Quadragesimo Anno”)

The secular ‘success story’ of this principle is tremendous given f. ex. that the European Union adopted it in order to work out (juridically) their structures of “unity in diversity”. May it find its way into the political thinking of decision-makers here in Myanmar, f. ex. in the process of developing an independent and cooperative civil society. Regarding the role of the Church in the current transformations, under the guidance of the subsidiarity-principle “freedom and room for action” for Church actors, primarily laypeople, is needed to undertake tasks, works and projects on their own initiative and according to their own competence. An effective participation in a developing civil society also needs the creation or extension of professional structures and of course an investment in capacity-building in order to better serve the people.

Inside the German Church, in the 1950s, when the conscience for world church-oriented solidarity awoke, it was mainly on the initiative of laypeople that a work like KAAD was born. Hopefully, also our KAAD-Alumni-association here in Myanmar can develop its potential for a better service to the Church and society in your country!

After the II World War, in a process of economical recovery and new openness for Third-World-solidarity, the German Church developed an actually very complex setting of organizations which articulate this sense of solidarity in a One World- and world church-perspective. They work on a very high professional level, like Caritas or Misereor, observing a division of labour according to their tasks, but seeking at the same time synergetic structures. The (financial) base is of course the German church-tax system which will face – due to demographic factors – a considerable quantitative decrease in the future. This will also affect the KAAD to a big extent.

In view of this complexity and professionalization the German bishops reminded us that the source of all this activity is the mission of Jesus Christ to bring unity, hope and salvation through his Church to all people. Therefore, in the plurality of services there is one mission. In our work religious-missionary and human development oriented tasks should be distinguished, but in principle never be separated (cf. *Die deutschen Bischöfe* 65, Nr. 19).

3. The concept of “change agents”

Switching back from community-level (“macro”) to the “micro-level” of individuals and personalities, let us focus in the last part of our presentation on the notion of “change agents” which currently plays a dominant role in discourses on transformation processes, at least in Germany. The concept is relatively new and has been introduced in research and policy-making about 10-15 years ago via theories of “change management” for organizations. It is interesting to note that an important scientific advisory board of the German government (“German Advisory Council on Global Change”, WBGU, 2011) proposing a global ‘master plan’ for sustainable transformation in reaction to the challenges of climate change, focuses much more on the role of change agents than on the (already ‘traditional’) importance of civil society. Here follows the definition of the Council:

Change agents is a term used in diffusion, innovation and transition research to describe actors who play a central role in the initiation and shaping of change processes. Initially, these are usually single individuals and small groups fulfilling various tasks or functions in transformation processes, including the identification of alternatives, development, communication and mediation, synthesis, investing, optimisation, diffusion, etc. (WBGU 391)

As there is an emphasis on innovation and the identification of alternatives, it is not surprising that these change agents often start from an ‘outsider’-position in relation to the mainstream-society or elite. Curiously the Council illustrates this with the example of Leonardo da Vinci, the famous “uomo universale” of the Italian Renaissance. In this context a typology of change agents is introduced:

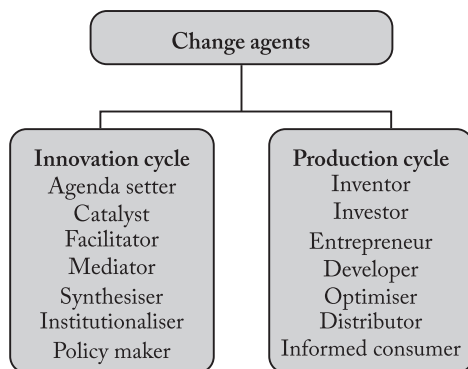


Figure 6.2-1

Typologie of change agents.

Source: WBGU

(WBGU, 244)

In this figure the innovation cycle concentrates more on political, the production cycle more on economical change. We may see that all the competences and talents which come together in a “uomo universale” like Leonardo are split up in this figure and we thus may get a chance to identify ourselves with one or several of these types – but perhaps there is also a hidden genius like Leonardo among us... It could be an interesting task for the workshops of our Conference to clear up which types of change agents, promoters, pioneers etc. are most needed in the organizations you represent here and in the transformation context of your country in general.

Even if the starting point for change agents is often a marginalized or outsider position – niches where nearly invisible processes of innovation begin whose importance even the inventors themselves might be unaware of – , it is clear that those agents are often single and outstanding personalities. Their social position is not limited to a certain class, but they can of course also be a part of the ruling elite. Anyway, inside of transformation processes they will obtain the strategic function of an “elite”, a term which we understand here in an ethical perspective as responsibility- and service-oriented.

In this direction KAAD, too intends to identify scholars and alumni who may play a responsible and multiplying role in society and Church, particularly when it comes to innovation and transformation. Therefore, I will end my presentation with a brief glance at our own organization and network.

4. KAAD: alumni and communities

The assets of KAAD's work are primarily individuals who integrate scientific competence or excellence with social responsibility in order to strengthen the presence and the work of the Church inside the civil society, particularly when her position is that of a small minority like in many Asian and Middle Eastern countries. But at the same time KAAD aims – as part of the global “Communio” of the Catholic world church – at institution- and community-building. Bringing together scholars from the whole world, KAAD offers the chance for an intercultural forum, open also to inter-religious dialogue, which could form inside the world church – and at the same time situated as interface between the Church and the international Scientific Community – a particular “seed of unity” in fidelity to the mission of Jesus Christ who is present in the vital centre of any community-building in his name.

There is a constant reflection in the KAAD how we can define and shape this ‘communitarian’ aspect of our work. There are groups who speak – in analogy to what they know from their own cultural background – of a “KAAD-family”... If you pass through the References at the end of my contribution you may find some articles and books which originate from KAAD-conferences in Germany or in the home countries of scholars all over the world. This demonstrates that KAAD-community is first of all a learning-community of common reflection on important issues concerning development and transformation processes. Therefore, KAAD could activate an enormous scientific, cultural and religious innovation potential in our conferences and meetings, but also in the virtual world as we try to organize KAAD-specific Internet-communities through “Alumniportal-Deutschland” or other instruments.

Effectively, it is up to our more than 50 Partner Committees and to the nearly 30 Alumni associations all over the world to define their own way of cooperation and community-building. Our Conference may help us to further clarify what is possible and desirable for KAAD-alumni here in Myanmar who mostly do not have a “German” background and experience of the bigger KAAD-community, but perhaps a more “familiar” feeling after the common experience in Bangkok. Anyway, KAAD in Bonn is willing to help you according to our possibilities and in respect to the principle of subsidiarity which always gives a good orientation for our Church activities.

References

Die deutschen Bischöfe: „Die eine Sendung und die vielen Dienste – Zum Selbstverständnis weltkirchlich orientierter Einrichtungen und Initiativen heute“, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 65; Bonn 2000.

Galindo Hernández, Carolina: „Zivilgesellschaft: lokal, regional oder transnational?“, in: Weber, Hermann (ed.): „Globale Mächte und Gewalten – Wer steuert die Welt? Die Verantwortung der Weltreligionen“, Ostfildern 2011; p. 94-113.

German Advisory Council on Global Change (WBGU): Flagship Report „World in Transition – A Social Contract for Sustainability“, Berlin 2011.

Höhn, Hans-Joachim: Artikel „Zivilgesellschaft“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 10, Herder (Freiburg-Basel-Wien) 2001; column 1477.

Hünemann, Peter: “The People of God and their Responsibility: Subsidiarity in Church and Society“, in: Schweidtweiler, Thomas W. (ed.): “Human and Economic Development – The Importance of Civil Society and Subsidiarity“, KAAD Bonn 2000; p. 129-137.

Joseph, Sarah: “Social Media, Political Change, and Human Rights“, in: 35 B.C. Int’l & Comp. L. Rev. 145 (2012), p. 145-188. <http://lawdigitalcommons.bc.edu/iclr/vol35/iss1/3>.

Kaufmann, Franz-Xaver: „Weltgesellschaft – Zivilgesellschaft – Staat – Gemeinschaft: Was ermöglicht unser Zusammenleben?“, in: Weber, Hermann (ed.): „Aufbruch in die Zukunft – Arbeit an den Fundamenten“, KAAD Bonn 1996; p. 20-36.

Kesselring, Thomas: „Soziale Bewegungen. Auf dem Weg zur Weltzivilgesellschaft?“, in: Weber, Hermann (ed.): „Globale Mächte und Gewalten – Wer steuert die Welt? Die Verantwortung der Weltreligionen“, Ostfildern 2011; p. 70-93.

Lorch, Jasmin: „Auf der Suche nach Lücken im autoritären System. Trotz Militärdiktatur verfügen zivilgesellschaftliche Selbsthilfegruppen in Birma über gewisse, wenngleich begrenzte Handlungsspielräume“, in: Geiger, Heinrich (ed.): „Myanmar – Bildung und Entwicklung in einem multiethnischen Staat“, KAAD Bonn 2007; p. 35-54.

Current Online Articles

Asia Society: “Advancing Myanmar’s Transition: A Way Forward for U.S. Policy”; http://asiasociety.org/files/pdf/120216_us_policy_myanmar_report.pdf; 16.02.2012.

Asia Society: “Myanmar: The End of an Era?”; <http://asiasociety.org/policy/governance/national/burmamyanmar-end-era>; 18.05.2011.

Auswärtiges Amt: Ein historischer Schritt; http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/Laender/Aktuelle_Artikel/Myanmar/120402-Nachwahl-MMR.html; 03.04.2012.

Das Parlament/ Martin Lassack: Unterstützung für Myanmar/Aktuelle Entwicklung; <http://www.das-parlament.de/2012/22-24/Europa-Welt/39204834.html> ; 29.05.2012.

Edelgard Bulmahn (MdB): Positive Einschätzung der aktuellen Situation; http://www.spdfraktion.de/presse/pressemitteilungen/Demokratische_Entwicklungen_in_Myanmar_st%C3%A4rken ; 05.06.2012

Heinrich-Böll-Stiftung: Lernen, ein Staat zu sein – Myanmar/Burma nach einem Jahr Öffnung; <http://www.boell.de/weltweit/asien/asien-lernen-staat-zu-sein-myanmar-ein-jahr-oeffnung-14525.html>; 03.05.2012.

Inside Story: Burma’s quiet reformers; <http://inside.org.au/burma-quiet-reformers/>; 13.06.2011.

Myanmar Times: “Strengthening civil society an important step towards democracy”; <http://www.mmmtimes.com/2011/news/560/news56012.html>. 06.02.2011.

UmweltDialog: „Myanmar zieht den globalen Transparenzstandard EITI in Betracht“; http://www.umweltdialog.de/umweltdialog/weltweit/2012-07-23_Myanmar_zieht_den_globalen_Transparenzstandard_EITI_in_Betracht.php ; 23.07.2012

All URLs last accessed on 05. October 2012.

L A MEMORIA COLECTIVA EN PROCESOS DE JUSTICIA TRANSICIONAL Y RECONCILIACIÓN

I'm still hoping that yesterday will get better

Charlie Brown

En una época de acelerados cambios de ciclos tecnológicos, así como también de paradigmas científicos y artísticos, esta frase del famoso personaje de la tira cómica creada por Charles M. Schulz, el perdedor nato Charlie Brown, aparece ya como “clásica”. Pensar lo imposible surge como la expresión de una melancolía un poco absurda: convertir el pasado, lo ya vivido y perdido, en algo mejor. ¡Como si pudiéramos rehacerlo y repetirlo! Lograrlo no es nuestra potestad. En todo caso, sería tarea de la “solidaridad anamnética” universal y de la memoria reconciliadora de Dios. ¿Lo que nos correspondería a nosotros no sería más bien colocar un “punto final”, teniendo la vista decididamente orientada hacia adelante?

No obstante, ¿no daría esta frase una fórmula casi exacta de lo que cada “justicia transicional” – el tema central de este libro – trae en su fondo como objetivo principal: que “el pasado mejore”? Colombia se preparó para dar un paso decisivo hacia un futuro mejor, con la firma de la paz, tentativa de un punto final de negociaciones que ya trataron de respetar estándares internacionales de la justicia transicional, y ganó – en la persona de su presidente – el Premio Nobel de la Paz. Esperamos que el logro de esta paz sea el punto final a una situación casi totalizante de la violencia, cuyo reflejo en la psicología de la población colombiana, fue resumido de la siguiente manera por Flor Alba Romero, en el año 2000: “Todo parece indicar que la violencia está cumpliendo sus objetivos en nuestras sociedades. Está logrando inmovilizar por el terror y acallar por la fuerza. [...] Ha penetrado todos los rincones de la vida cotidiana y está disciplinando a los individuos, las familias, las instituciones y los países”. Entonces me pregunto: ¿Podría convertirse este pasado en algo mejor?

* Dieser Text entstammt aus: Mariela Checa – Thomas Krüggeler – Hernán Muriel: Paz, reconciliación y justicia transicional. Bogotá, 2018, S. 195-211.

Antes de que otros artículos de este libro emprendan el análisis concreto de los desafíos de una justicia transicional, esta contribución quisiera recordar el rol central que juegan la memoria individual y social, y con ellas, nuestra actitud frente a un pasado violento, la “*memoria passionis*”, en la construcción de una sociedad futura más justa.

En las estrategias para la superación de conflictos violentos se distingue generalmente las fases de prevención; de intervención, con sus diferentes formas de mediación, y las de la cura posterior, que incluyen el seguimiento y acompañamiento. Si se trata de enfrentamientos armados, como guerras civiles, guerras sucias o largas fases de una fuerte represión, como las que acompañaron, por ejemplo, a las dictaduras en muchos países latinoamericanos de los años setenta y ochenta, esta cura posterior tiene como objetivo principal, más allá de la desmovilización de los combatientes, el tratamiento de los traumas dejados por la violencia, tanto a nivel individual como grupal, no pocas veces en comunidades, etnias enteras. Esta fase es crucial para una superación exitosa de conflictos y la mejor prevención de nuevos enfrentamientos, pero exige un trabajo de la memoria, una reconstrucción de la verdad, sin la cual no podrán darse una reconciliación ni una convivencia pacífica entre los autores de la violencia y sus víctimas. Las dinámicas de la culpabilidad, de un lado, y de los traumas no tratados, del otro, pueden preparar – por debajo de la superficie de una sociedad – nuevas erupciones de violencia, que tardarán, tal vez, el intervalo de una generación o más, pero llevarán consigo una intensificación de los conflictos reprimidos.

Un leitmotiv de nuestras reflexiones será, entonces, el reconocimiento de que la culpabilidad no descubierta y recordada, en conflictos violentos que afectan a una sociedad entera, lleva consigo una dinámica negativa para esta sociedad, impidiendo un tratamiento de los traumas y una reconciliación que pueden reconstituir la dignidad de las víctimas, pero también la de los culpables, suponiendo que una culpa reprimida afecta gravemente la personalidad y la identidad de quienes cargan con ella.

Entonces, recordaremos primero el estado del arte de la investigación – interdisciplinar y, mientras tanto, casi inflacionaria – sobre memoria, y – metafóricamente hablando – memoria colectiva. Enfocaremos luego la dimensión internacional de los conflictos violentos, la misma que, en la época de la globalización y debido al auge de la investigación histórica como consecuencia de la presencia global de los mass-media ya se hace inevitable, incluso en muchos casos de conflictos internos, como lo demuestran los nuevos instrumentos del derecho internacional, que abarcan instancias jurídicas supranacionales y estándares globales de la “justicia transicional”. Dentro de un proceso deseable que podríamos llamar intercambio de memorias colectivas

o culturales, presentaremos luego algunas experiencias vividas en Alemania, respecto a la reparación y superación de su pasado violento, el del siglo XX.

Memoria y trauma a nivel de los individuos

En primer lugar, la memoria (con su base orgánica) es estrictamente individual y autobiográfica. Todo concepto colectivo debe partir de este hecho. Pero los recuerdos son mucho más que informaciones; son, ya en su base neuronal, una “red”, un proceso comunicacional, abierto incluso a comunicaciones (cf. Welzer, 2002). Para conceptualizar el trabajo de esta memoria individual, resulta útil distinguir entre una memoria “funcional” (Funktionsgedächtnis), que deja presentes, de manera *selectiva*, los elementos importantes de nuestra orientación consciente, y una memoria de ‘archivo’ (“Speichergedächtnis”), que almacena y hasta esconde recuerdos, dejándolos, sin embargo, a disposición, para el momento en que sea necesario reactivarlos (Assmann, 1999²). Si nos referimos al psicoanálisis, podemos agregar, por ejemplo, que las experiencias traumáticas pueden ser reprimidas y desaparecer en el inconsciente, desde donde desarrollan una dinámica tal vez desorientadora y dañina. El trabajo de la memoria funcional depende, en todo caso, de su respectivo contexto de evocación, y así, implica siempre un aspecto constructivista.

También los recuerdos traumáticos son sometidos a un trabajo complejo de la memoria, que, a lo largo de los años, elabora construcciones complejas, mediante una dialéctica de recuerdo y olvido, inclusive de fenómenos que son descritos por el término “false memory syndrome” (cf. Schacter, 1996). Esta dialéctica intenta re-establecer un balance entre lo recordado y lo olvidado. Lo que queremos sustentar – refiriéndonos más adelante a ejemplos históricos alemanes, reflejo de incontables experiencias y tragedias personales – es que el reestablecimiento de este balance justo y sano entre memoria y olvido, que es también la base para la posibilidad de una reconciliación, no es posible sin un descubrimiento y una reconstrucción de la verdad en la memoria de los culpables y de las víctimas. Este proceso incluye, teológicamente hablando, una confesión de culpa y un acto de arrepentimiento por parte de los autores de actos violentos. Son, en estos casos, los recuerdos los que permiten el olvido. Solamente así podemos alcanzar a un “oubli heureux” (cf. Ricoeur, 2000), un olvido feliz.

2 Desde los años noventa, las investigaciones de Jan y Aleida Assmann han sido paradigmáticas para el debate en Alemania, pues introducen, entre otras, las distinciones entre Funktions- y Speichergedächtnis y, como formas de la memoria colectiva, entre „kommunikativem” vs. „kulturellem” Gedächtnis. El manual de Astrid Erll (2011) se basa, en amplias partes, en estas investigaciones (cf. particularmente: 126-136) y ofrece una introducción exhaustiva a la muy compleja red interdisciplinaria de las teorías acerca de la memoria.

La “memoria colectiva “

Pasando del nivel individual y personal al nivel colectivo, es imprescindible recordar la diferencia entre experiencias primarias y secundarias, transmitidas por el lenguaje y la comunicación social (Koselleck, 1999). Si queremos enfocar cualquier concepto de una memoria colectiva, y particularmente las cuestiones de la solidaridad con las víctimas de la violencia y de una eventual representación pública de traumas sufridos por individuos o grupos, no debemos olvidarnos del hecho fundamental que estos procesos se tienen que abstraer de una memoria primaria en un sentido fuerte, con el peligro inmanente de entrar en un constructivismo todavía más distante de la marca física y psíquica original de un trauma personal y cada vez más sometido a la interferencia de intereses e ideologías. Otro factor que puede interferir en este contexto es la incesante mediatización y virtualización de nuestra memoria individual y colectiva, en esta época de la Internet y las redes sociales, con sus ilusiones creadas de inmediatez (cf. “Unablässige Bewegungen in der Mediatisierung erinnerungsrelevanter Ereignisse”. Erll, 2011. P.165).

Sin embargo, es legítimo e incluso necesario, enfocar la dimensión colectiva de la memoria, teniendo en cuenta el sentido *análogo* de recuerdos que no se originan en la experiencia personal y corporal de un hombre, sobre todo porque los acontecimientos a los que se refieren datan de épocas previas a su nacimiento o tienen ya un carácter mítico. La teoría de la memoria cultural (“kulturelles Gedächtnis”), de Aleida y Jan Assmann, al referirse al concepto de la “*mémoire collective*” (Halbwachs, 1950), parece ofrecer un concepto adecuado para articular la construcción de recuerdos comunes a nivel de una sociedad – sea premoderna o moderna – que respeta la diferencia entre memoria primaria y secundaria. Permite, al mismo tiempo, analizar los procesos históricos de la creación de esta “memoria cultural”, así como sus cambios y transformaciones.

Una memoria cultural se presenta como un almacén, un archivo de recuerdos comunes de una sociedad, de un grupo social o de una etnia, incluyendo las experiencias fundamentales – también el mito fundador – de dicho colectivo. Lo importante es que esta transmisión de recuerdos comunes se hace sobre todo a través del lenguaje y del cuento. Se mueve dentro de un espacio memorial y comunicacional establecido por una sociedad que funciona siguiendo una dialéctica – análoga al nivel individual – entre la representación (incluso pública) y el olvido, ya sea por la búsqueda de una economía de la memoria que almacena recuerdos disponibles para una evocación posterior, o como una forma de represión de recuerdos, culpabilidades o traumas que podrían impedir una vida normal o hasta la sobrevivencia de la comunidad. Queda claro que una memoria cultural así concebida no es un substrato inmóvil y

fijo, ni menos una herencia genética determinada, sino que se encuentra en un flujo permanente de trabajo común de un grupo, básicamente a través de la comunicación social. No es un residuo *en* las personas; se forma más bien *entre* las personas de un colectivo, mediante una red narrativa y en sinergia y tensión, al mismo tiempo, con la “memoria comunicativa” de nuestra vida social de cada día.

Un tema muy amplio en este contexto sería la representación pública y simbólica de una memoria cultural que incluya los traumas colectivos sufridos o causados, sobre todo en el espacio público de las grandes metrópolis; en sus “textos” arquitectónicos, monumentales etc., que se hacen transparentes a la historia común (cf. Weber, 2000 y 2006). Esta representación debería permitir un reflejo de las normas y los valores que fundamentan la convivencia en una comunidad y – partiendo de una solidaridad con las víctimas – hacer posible un enfoque de una forma más reconciliada de la sociedad en el futuro. En el caso de Alemania, mencionaremos más adelante el ejemplo de Berlín.

Hablando de solidaridad – en este caso de “solidaridad anamnética” (Metz) – con las víctimas, queda claro que ni los herederos de ella ni mucho menos los culpables o las generaciones que les siguen comparten la experiencia primaria y traumática. Pero la forma (simbólica) de la conmemoración (institucionalizada) de conflictos violentos refleja hasta qué punto de comprensión y de intuición ha avanzado una sociedad, respecto al sufrimiento de los traumatizados.

Dimensión jurídica global de la superación de conflictos violentos: “Justicia Transicional”

En una época de globalización, con una creciente interdependencia de los Estados y la formación de una sociedad civil transnacional, de un lado, y la (pretendida) omnipresencia de los medios masivos y la internacionalización de la investigación científica, del otro, los conflictos violentos de ciertas dimensiones entran casi automáticamente en una dinámica internacional, aunque se concentren o desarrollen esencialmente dentro de las fronteras de un Estado nacional. Por lo menos, el fenómeno de la migración – ya sea de los refugiados, la actual “Flüchtlingskrise” en Alemania, o de los profesionales que buscan mejores opciones – afecta muy rápidamente a los países vecinos o a las naciones ricas del “Norte”. ¿En qué sentido debemos enfocar también una internacionalización del tratamiento posterior de tales conflictos, incluyendo el trabajo de la memoria cultural respecto a culpabilidades y traumas?

Esta pregunta se está formulando desde el comienzo de los años noventa, dentro de la conceptualización de la “justicia transicional”, enfocando sociedades en transición o, más ampliamente, en real transformación hacia

órdenes más democráticos (según nuestra visión europea; cf. APuZ 2013, particularmente Buckley-Zistel). En primer lugar, ya se está desarrollando un sistema internacional de penalización de violaciones graves de los derechos humanos, que poco a poco va despidiéndose de los viejos conceptos de soberanía nacional en esta dimensión. Un aspecto concomitante es la discusión sobre un derecho penal intercultural (cf. Höffe, 1999). La creación de una Corte Penal Internacional, los tribunales en La Haya (Congo, Ruanda, Yugoslavia, entre otros) y también casos como el de Pinochet atestiguan una creciente concientización e institucionalización de la comunidad internacional, en relación al aspecto jurídico y moral de conflictos violentos que no se han desarrollado en primer lugar entre naciones, sino dentro de un territorio nacional (Gauck, 2000).

Esta actividad de la comunidad internacional debería respetar una lógica de subsidiariedad, como la implica también el Estatuto de Roma: es deseable y necesaria, siempre y cuando una nación, por razones obvias, no pueda conseguir y organizar un tratamiento jurídico adecuado de los conflictos violentos y de las graves violaciones de derechos humanos en este contexto, con el riesgo de acumular, por esta deficiencia, aún más potencial conflictivo para el futuro. Este caso se da, por ejemplo, si las estructuras jurídicas de un Estado son muy débiles y causan así un alto grado de impunidad. Una intervención internacional se daría también si faltara un acuerdo dentro de una nación respecto al descubrimiento de la verdad sobre el pasado violento, así como en torno a la identificación y penalización de los culpables.

Sin embargo, ya han ido alzándose las voces (científicas y políticas) que exigen el respeto de ciertos límites culturales de la “justicia transicional”. Estos se expresan en la tensión que surge entre estándares internacionales y la situación transformadora nacional, partiendo de un concepto holístico (“restaurativo”) de ésta, que incluye elementos de una “traditional justice”, más orientados hacia lo comunitario que hacia lo individual (cf. Buckley-Zistel, 2013). Más allá del aspecto jurídico – que en cuestiones de culpabilidad es solo uno, aparte de los aspectos moral, político y teológico –, la creciente interconexión de los pueblos en el marco de la globalización puede ofrecer la oportunidad de un aprendizaje mutuo en materias vinculadas a la solución y remediación posterior de conflictos, particularmente al tratamiento de traumas colectivos.

En este sentido, podríamos hablar de un intercambio de las memorias culturales. Esto significa, en nuestro contexto, que los pueblos y las comunidades que se vieron envueltos en conflictos violentos por largo tiempo y, por consiguiente, en muchos casos crearon imágenes distorsionadas y falsas sobre sí mismos, acerca del otro y de la historia común, traten de corregir estas imágenes a través de un intercambio de sus respectivas memorias culturales, para

preparar una reconciliación. Podría significar también que las experiencias históricas adquiridas por un pueblo en la superación de sus conflictos y en la sanación de sus traumas ayudarían a otros a analizar y, tal vez, a avanzar – mutatis mutandis – en la solución de sus propios conflictos históricos.

En un horizonte aún más amplio, podríamos observar – sin caer en una falsa euforia por la globalización – la creciente formación de una memoria transnacional, “cosmopolitan memory” (cf. Erll, 2011). La conmemoración del holocausto ha sido un catalizador importante³, debido a la intensa circulación, a nivel global, de imágenes y contenidos alusivos a memorias colectivas y de sus portadores, los migrantes, hecho que contribuye a la conformación de una base más amplia para una justicia transicional en perspectiva realmente *internacional*. En este contexto, podríamos situar la pregunta si la historia *alemana* (ahora siempre dentro de la Unión Europea) podría brindar modelos para un trabajo de la memoria en América Latina, particularmente en Colombia.

Silencio y memoria en la historia reciente de Alemania

La creación de la Unión Europea y su integración de, hasta la fecha, 28 países altamente diferentes, fundamentó un orden duradero de paz y estabilidad en un continente donde se iniciaron, en la primera mitad del siglo pasado, dos guerras mundiales. Sin embargo, con las tensiones internas de los últimos años entre “Norte” y “Sur”, debido a la crisis financiera, entre las partes oriental y occidental, y a partir de la crisis de los refugiados, aparentemente se revelaron, o reaparecieron, diferencias profundas y reprimidas, también en la interpretación de la historia común y en las memorias culturales de los pueblos europeos.

La posición de Alemania frente a su pasado violento sigue siendo una clave en este trabajo de la memoria cultural, dado que este país es visto como el principal culpable de dos guerras que sacudieron el continente desde sus fundamentos y se expandieron rápidamente al globo entero. Es, además, el principal autor del holocausto, del intento de un genocidio sin precedentes, con la finalidad de lograr la extinción del pueblo judío en Europa. Fue en relación con este pasado que se notó nuevamente una verdadera coyuntura de la memoria en los años noventa del siglo pasado, hecho que alarmó incluso a intelectuales de muy buena voluntad. Fueron los años en los que películas como “La Lista de Schindler” o las memorias de Ruth Klüger o V. Klemperer

3 En un proceso globalizador de la conmemoración de la Shoah y, consecuente mente, del imperativo “¡Nunca más!” frente a esta catástrofe histórica, su carácter singular y su contextualidad se disuelven, de cierto modo, dentro de una negociación de comparaciones y analogías. Así, sobre todo el comercio de esclavos durante siglos aparece en conferencias internacionales al lado de la Shoah, casi en una competencia de víctimas por la atención de una memoria colectiva global.

alcanzaron un público muy amplio; cuando la exposición de los crímenes del ejército alemán generó debates en todos los periódicos y cuando, por fin, el Parlamento decidió, el 25 de junio de 1999, erigir, en el centro de Berlín, un monumento conmemorativo para los judíos asesinados de Europa.

En medio de esta coyuntura de la memoria, a finales de los años noventa, se levantó la voz de Martin Walser, quien durante mucho tiempo había acompañado con sus novelas y ensayos la historia alemana de la posguerra. El escritor propuso en su discurso, dado en la Paulskirche de Frankfurt, el 13 de octubre de 1998, un “punto final” a la “representación permanente de nuestra vergüenza”. Esta sugerencia – que chocó a la clase política alemana porque significó la violación de un tabú – estuvo inspirada en la convicción de que la memoria del holocausto o de la Shoah no debe hacerse en un rito público (cada vez más de personas que no son personalmente culpables), pues se trata de un acto personal, basado en la experiencia primaria y en la conciencia de las víctimas y los culpables. El efecto de shock se explica por el hecho que la conmemoración de la Shoah figura en la interpretación pública como parte de la memoria cultural o del mito fundador de la Alemania de posguerra. Si es así, no es solamente legítimo, sino necesario garantizar una representación pública adecuada. Obviamente, la sociedad alemana no ha llegado a un punto final, sino que continúa llevando a cabo un trabajo de memoria que a muchos observadores externos podría parecer demasiado intenso. ¿Por qué?

Para recordarlo: Las reparaciones que pagó Alemania a las víctimas del nacionalsocialismo han sido las más grandes en toda la historia de la humanidad. Ellas tuvieron, además, un efecto catalizador o paradigmático en procesos de transnacionalización de la justicia (cf. APuZ 2013; como fue el caso del Tribunal de Núremberg). Sin embargo, una razón principal para esta inquietud en la que se mantiene la memoria cultural de Alemania es la larga fase de silencio que reinó en la sociedad de la antigua Bundesrepublik (RFA) a lo largo de los años cincuenta y sesenta, con respecto a los acontecimientos y la culpabilidad propia, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y la Shoah. Esta fase siguió a los primeros años de posguerra, que estuvieron marcados por un trabajo intensivo, a nivel jurídico y moral, para enfrentar la propia culpa, y acompañó la muy comprometida y creativa época de la reconstrucción (el “milagro económico”).

Ciertos analistas, como Joachim Gauck, ven una primera erupción de este potencial conflictivo en la rebelión de 1968, cuando los hijos pasaron a sus padres la cuenta moral de haber callado y escondido la verdad sobre su culpa. Hubo que esperar que pasara una generación para que la dinámica de una culpa reprimida se manifestara de nuevo, de manera violenta, en la sociedad alemana...

En la actualidad, el recurso público y la insistencia mediática en “aniversarios” de las guerras mundiales – y también de la reunificación – han alcanzado en Alemania un nivel ‘industrial’ muy alto (obsérvense las recientes conmemoraciones de los cien años de 1914, los 70 años de 1945 o los 25 años de 1990). Cabe anotar que en esta coyuntura de la memoria también se han ido incluyendo, poco a poco, a nivel público e internacional, los recuerdos de los sufrimientos y las injusticias que afectaron a los mismos alemanes, sobre todo al fin de la Segunda Guerra Mundial, debido, entre otras causas, a las expulsiones y a los bombardeos, como en el horrible escenario de Dresden.

En su historia del siglo XX, Alemania conoció, con el sistema de la antigua RDA, una segunda dictadura, de carácter diferente de la nacionalsocialista. Este sistema fundamentó su poder sobre una red extremadamente densa de colaboradores del servicio de seguridad (Stasi) y, por ende, sobre un control y una represión muy fuertes de sus ciudadanos (Gauck, 2000: 114-121). ¡La Stasi contaba con 90 mil colaboradores oficiales y 175 mil no oficiales! Después de la caída del Muro, el pueblo alemán no repitió el error que había cometido en los años cincuenta, es decir de volver demasiado rápido a la normalidad, evitando un trabajo de memoria adecuado: esta vez, el descubrimiento de la verdad y la identificación de los culpables siguió de inmediato, por medio de procedimientos penales, de procesos de rehabilitación de las víctimas y, sobre todo, con la apertura inmediata (en vez del lapso normal de 30 años) de los archivos de la Stasi y del partido comunista, a disposición incluso de la investigación y los periodistas (¡180 kilómetros de documentos!). A los políticos responsables de estas decisiones les pareció justo restituir la dignidad de las víctimas de esta dictadura, por lo menos a través de la posibilidad de conocer la verdad.

Conclusión

Tal vez podemos situar en el contexto de tales experiencias históricas, el ofrecimiento de ayuda alemana en la realización del trabajo memorial para la superación del pasado violento, “Vergangenheitsbewältigung” (cf. KNA, 2008), hecho por Angela Merkel, durante su primera y única visita a Colombia, en 2008. Esta oferta sigue estando vigente (véase, por ejemplo, el establecimiento de un instituto universitario colombiano-alemán de investigación para la paz).

Con el proceso de paz, Colombia entra también en una búsqueda intensa de su identidad, de una nueva forma comunitaria de convivir como nación, después de tantas segregaciones e fragmentaciones causadas por la guerra civil. El desafío es – como siempre en estos procesos de nuevas identificaciones – resistir a la tentación de nuevas formas de nacionalismo o de iden-

tidades excluyentes. También el modo concreto en que se realiza una justicia transicional dentro de la situación actual colombiana debería respetar, de manera simultánea, tanto las narrativas de identidad tradicionales como una orientación en normas y estándares de la comunidad internacional (y con esto el aspecto cosmopolita de la justicia). En esta perspectiva, merecen nuestra atención y reflexión actuales y especiales dentro de América Latina, también los desarrollos en *Cuba* (cf. Brieskorn, 2008) y *Venezuela*.

Esta búsqueda de una “Nueva Colombia” será también, esencialmente, un trabajo de la memoria (colectiva) y del redescubrimiento de elementos históricos y culturales que ayuden a inspirar de nuevo un sentimiento de comunidad y unión. Indudablemente, también la Iglesia Católica es, por su peso histórico, un factor importante en este trabajo de memoria y reconciliación, still hoping that yesterday might get better...

Referencias

Assmann, A. (1999). *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München. C.H. Beck Verlag. P.134.

Aus Politik und Zeitgeschichte/APuZ (25-26/2013). Wiedergutmachung und Gerechtigkeit.

Brieskorn, N. (2008). *Annexus animarum. Erinnerung, Zukunftsplanung und Solidarität*. Fornet-Betancourt, R. & H. Sing (ed.). *Humanisierung und Gesellschaft in Kuba heute: Herausforderung für das Christentum*. Mainz. Pp. 137-148.

Buckley-Zistel, S. (2013). *Vergangenes Unrecht aufarbeiten. Eine globale Perspektive*. APuZ (25-26/2013). Pp. 31-37.

Erl, A. (2011). *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. Stuttgart. Metzler Verlag. P.58.

Gauck, J. (2000). *Konflikte und gemeinsame Zukunft: Auf dem Weg zu einer internationalen Aufarbeitung von Schuld?* Weber, H. (ed.). Pp.112-127.

Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. Paris.

Höffe, O. (1999). *¿Hay un derecho penal intercultural?* Ensayo filosófico? Erasmus. *Revista para el diálogo intercultural*. Año 1. (1). Pp. 45-68.

KNA, Katholische Nachrichten Agentur. (6422) 20.05.2008.

Koselleck, R. (1999). *Die Diskontinuität der Erinnerung*. DZPhil. (47). Pp. 213-222.

Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris. Editions du Seuil. Points Seuil, Essais.

- Romero, F.A. (2000). El contexto colombiano. Una mirada a los derechos humanos en el marco de la violencia. *Revista Polémica* (1) Pp. 67-83.
- Schacter, D.L. (1996). *Searching for Memory. The Brain, the Mind, and the Past*. New York. Basic Books, A Member of the Perseus Books Group.
- Weber, H. (Ed.) (2000). *Konflikte und gemeinsame Zukunft: Zur Frage von Schuld und Versöhnung in unserer Zeit*, Bonn. KAAD.
- Weber, H. (Ed.) (2000). *Hauptstadt im Spiegel der Literatur: Erinnerung, Apokalypse, Utopie. Das Beispiel Mexico-City*. Sohn, A. & H. Weber (ed.). *Hauptstädte und Global Cities an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*. Bochum. Pp. 411-450.
- Weber, H. (Ed.) (2002). *Memoria y reconciliación en conflictos violentos*. Erasmus. *Revista para el diálogo intercultural*. Año IV (2) Pp. 207-224.
- Weber, H. (Ed.) (2006). *Mémoire culturelle et réconciliation*. Sohn, A. (ed.). *Memoria: Kultur-Stadt-Museum/Mémoire:Culture-Ville-Musée*. Bochum. Pp. 171-185.
- Welzer, H. (2002). *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*. München. C.H.Beck Verlag.

EDUCATION FOR CHANGE IN A GLOBAL PERSPECTIVE

1. Introduction

“Globalise your child”: an advertisement showing this motto could be found during the 1990s in international newspapers. It showed a young boy surfing through the globe to whom the advertising learning-institutes promised open doors to the international labour-market via intensive courses of English and of computer-related skills. Indeed: why should we deposit so many knowledge – the burden of long traditions – in the minds and memories of our children, why should we teach them attitudes, even virtues, if the accelerated development of new technology-generations offer a magic discharge of all that, if even a basic domination of “global English” seems to solve the human communication-problems?

Furthermore: On the tertiary level, is there already also a “globalised” university-student? One of the most striking consequences of the ongoing globalisation has been the increase of international migration and circulation, also in the tertiary-education-sector where our organisation, KAAD, is particularly engaged. The multinational “diversity”, at least on the campuses of the Northern hemisphere, but also in East Asia and even in Africa, is remarkable. Concerning the respective terminology we noticed during the last two decades a shift from a discourse on “foreign students” to “*international* students”, as if barriers related to immigration-law, visa, residency etc. had already disappeared... Taking one more step we could draw-up the ideal of a “global student”, circulating around in real space and virtually in a “transnational” sphere, picking up interdisciplinarily shaped credits and modules in a lifelong process, which are offered in English and remain accessible to all, at least via online-courses (“MOOCs”).

We all know that the topic “Education and Globalisation” can’t be conceived and resumed in such simple ways, that the temptation of easy solutions,

* Dieser Text entstammt: Mugo, John Kabutho; Namubiru-Ssentamu, Proscovia and Mukirae Njihia: The Good Education and Africa’s Future. Concepts, Issues and Options. Nairobi 2019, S. 21-38.

telling the stones to become bread, is not the method of education, certainly not in the African context where sophisticated problems of optimizing education-quality, we are engaged with in the Northern countries may appear as luxury, given the (quantitative) lack of access to basic education-services that still is widespread. But the quoted advertisement, as well as the ideal of a “global student”, reflects that glimmer of Utopia which accompanied the then so-called “globalisation” since the revolutionary year “1989”, year when the Berlin Wall tumbled down, following or accelerating the apparently definitive collapse of another “utopia” that communist ideologies tempted to realise and to put in practice politically.

The ambiguity – let’s call it internal dialectical tension – of the “globalisation” is already clearly noticeable in one of the first definitions of this process which based primarily on a new quality of network-“infrastructure” for communication and circulation possibilities, driven first of all by economic interests:

Globalisation can thus be defined as the intensification of worldwide social relations which link distant localities in such a way that local happenings are shaped by events occurring many miles away and vice versa [...] The outcome is not necessarily, or even usually, a generalised set of changes acting in a uniform direction, but consists in mutually opposed tendencies.

(Anthony Giddens: *The consequences of modernity*. Stanford 1990, 64)

These “opposed tendencies” seem to dominate our current perception of the global reality where aggressive and authoritarian ways to articulate (common) “identities” emerged on the global surface as new forms of nationalism, racism and fundamentalism.

But there is still the glimmer of globalisation as Utopia – in a meaningful form as opening new perspectives of thought and action, but also implicating ideological transgressions and temptations: when we hear and speak of the “International *Community*” as if there would exist already a “Global Governance”-System, fruit of a process that the famous German sociologist Ulrich Beck called “Kosmopolitisierung” of a global civil society; when cyber-utopists dream of a “global community” based on an egalitarian, transparent and free communication, as if a massive exchange of information, 24 hours from everywhere to everywhere, would create even by itself meaning, understanding and deep social relations; when bio- and info-technological progress (in Silicon Valley and elsewhere) triggers transhumanist visions of *individual* perfectibility *for all* (“designed” babies, cyborgs, upload of scanned human brain in the cyberspace leading to “virtual immortality”)...

“Globalisation” did apparently not lead to “One World”, even if we frequently use this term in development- and Global Church-related discourse, and we

should be aware that current “master-plans” of change as we are going to study in the following chapter together with the concept of “change agents”, are meant primarily to avoid “dys-topia”, not to conduct via scientific knowledge of the future to forms of global “secular salvation”. In this context I propose to read also the current “Leitbild”, the leading vision of the International Community and the United Nations, the “Sustainable Development Goals” (SDG, until 2030), including all areas of development, peace and integrity of the creation, of course also education (cf. SDG 4: “Ensure inclusive and quality education for all and promote lifelong learning.”). In this context it is interesting to note, that the international success in the reception of Pope Francis’ Encyclical “Laudato si” was due mainly to the fact that this text reflected consequently the intrinsic link of all political, social and ecological aspects of development.

It is more than understandable that the aspiration of change is fervent among African young people concerning particularly the education-system. We intend to study in this contribution leading concepts of change and transformation in order to outline some consequences for the concept of education in a global perspective.

2. Change agents as catalysts of transformation processes

2.1 Transformations inside “The Great Transformation”

“Transformation” (or “transition”) in (comparative) political theories usually means the systemic change from authoritarian (in *Eastern Europe*: socialist) to democratic regimes and societies (cf. WBGU Glossary, 395).² Political transformation appears hereby intimately interlinked with economic, social and cultural change.³ In a globalised world, the interaction between local/national and global processes and structures is also always conditioning systemic change. Transformations of wide range, including the whole mankind

2 The WBGU is an important scientific advisory board of the German government (“German Advisory Council on Global Change”) proposing a global “master-plan” for sustainable transformation in reaction to the challenges of climate change. Its “Flagship Report” of 2011 f. ex. combines the analysis and projections of some of the most outstanding Think Tanks in Germany and may serve us therefore as *keyexample for a comprehensive theory and at the same time narrative* describing the role of change agents inside a global transformation in its most serious and complex form. Studies on “Transformation” had been developed particularly in Germany after the fall of the Berlin Wall 1989 (see f. ex. Handbuch Transformationsforschung Wiesbaden 2015; editor among others Wolfgang Merkel).

3 General remark: It may be (linguistically) interesting to study the use of the term “change”. When it appears in our contexts it includes – in a wider sense than “transformation” – often the (hidden) connotation of (targeted) “development”, traditionally understood as compensation of “deficits” (in certain categories of countries), currently even synonymous with “sustainable” development.

or even the Earth system, are referred to by WBGU as “great transformations” (cf. 81-85), following the term of the Hungarian economist Karl Polányi who spoke (1944) of the Industrial Revolution as “The Great Transformation”. Only the Neolithic Revolution before and the current danger of irreversible changes of the Earth system due to global warming etc. appear analytically on a comparable deep level of transformation (cf. WBGU, 81).

The challenge of the epoch we face actually is therefore to convert the planetary transformation (1) which the Industrial Revolution caused mainly via *techno-logical* innovations – starting ca. 1800 (scientists speak since around 2000 of an “*Anthropocene*” with mankind acting like a “geological” factor) – into a transformation (2) towards sustainability (key factor: limitation of global warming to a maximum of 2° C above pre-industrial level through “decarbonisation” which then implicates also radical social and value-/lifestyle-changes)⁴. The Think Tank we follow here insists that a “Great Transformation” like the present-one – underway and urgently needed at the same time –, is not a *linear* process, but a result of “interlinked dynamics” (83); however: “projection models” which allow us to “learn from the future” (84) play a key-role in this design of a master-plan for a sustainable new era of humankind. Concerning these projections scientists learned a lot from the failed extrapolations of the Club of Rome (“Limits to Growth”, 1972) which predicted catastrophes based on not sufficiently grounded scientific prognostics.

At the present turning point of the global drama new “change agents” should appear on the stage. It is significant that WBGU focuses much more on these actors – normally *individuals*/personalities – than f. ex. on the importance of civil societies and their NGOs. Let us therefore take a glance on the origins and the ‘functionality’ of this concept.

2.2 “Change agents”: success-story of a concept

As starting point of this story Everett M. Rogers and his work “Diffusion of innovations” (1962!, 52003) has been frequently identified. Coming from a rural background, this sociologist and communication scholar focuses primarily on the transfer of new technologies in agronomy and the health-sector (also in developing countries). A successful “diffusion” of innovations

4 It is noticeable that the dynamics of these „great transformations“ pass essentially through technological inventions or production-innovations whereas f. ex. a concept like “The Structure of Scientific Revolutions” (by Thomas S. Kuhn, 1962) situates radical “paradigm”-changes in history *first* ‘in the minds’ of important (groups of) scientists (example Newton), avantgarde of a new “Weltbild” (world view).

(so far not their invention) is a field where “change agents” should intervene with all their communication (soft) skills as *catalysts*, especially from *outside* a strong hierarchical chain.

In the second half of the 1990s consultancy- and change management-conceptions (for the development of organizations) made frequently use of the term, now mostly locating the change agents – as part of the “system” – inside the hierarchies or functionalities of an enterprise or organization including (public) administration where an effective policy-transfer is desirable (“Change Management”-methods turn out here as “New Public Management”-strategies). Policy-maker picked it up, particularly for the design of development- and transformation-agendas, f. ex. some German Ministries.⁵ It is therefore not surprising that an Advisory Council on *Global Change* dedicates an important part of its analysis and strategic reflection to a comprehensive notion of “change agents” (cf. WBGU, 242-246), resuming in the Glossary:

Change agents is a term used in diffusion, innovation and transition research to describe actors who play a central role in the initiation and shaping of change processes. Initially, these are usually single individuals and small groups fulfilling various tasks or functions in transformation processes, including the identification of alternatives, development, communication and mediation, synthesis, investing, optimization, diffusion, etc. (WBGU, 391)

In the typology which is introduced in this context we may observe the scala of various competencies and talents brought together under the shelter of the “change agents”-term:

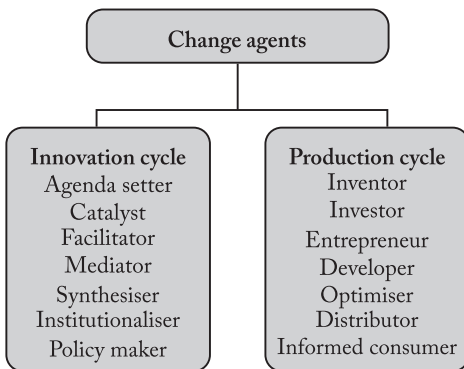


Figure 6.2-1
Typologie of change agents.
Source: WBGU
(WBGU, 244)

5 Illustrative example in the field of academia and science (for development): the common Press-declaration of BMZ and DAAD (June 18, 2013) “Erfolgreiche ‘Agenten des Wandels’” with reference to foreign scholars who return having finished their studies in Germany and take over after a couple of years relevant management positions in their home-countries.

In this figure the innovation cycle concentrates more on political, the production cycle more on economic change. Everyone may consider which type would be most suitable to describe his personal characteristics or ambitions to interfere or engage in change processes. Could this figure be a base to answer the question which type(s) of innovators are most urgently needed for the transformation processes Africa should undergo presently? Could these terms and concepts provide a good base for a “translation” into the African reality and the African languages?⁶ It may disturb that the different functions (or the corresponding personalities) of change agents appear as parts of a “cycle”, so virtually as ‘willing fulfillers’ of a pre-established (systemic) logic (historical?, entrepreneurial?)...

Surprisingly the WBGU presents as key-example for change agents Leonardo da Vinci, the “uomo universale” par excellence of the Renaissance-era (the second example – closer to us – is the German 19th-century-chemist Justus Liebig, a catalyst of the Industrial Revolution linking pure research to product-development; cf. WBGU, 244s.). An “uomo universale” (following Jacob Burckhardt) is a ‘multitalent’ in a form that combines innovation *and* perfection in several branches of art and/or sciences with an overall impressing personality. Maybe that in our times such an ideal - for which Leonardo stands as convincing realisation – can subsist only split up in a series of competencies incarnated in different “change agents”. Or should we discover through the centuries any bridge to multiple-skilled personalities as “products” of a global-(market-) oriented education?

The starting point for change agents (according to WBGU) is often even a marginalised or outsider position (like Leonardo’s), niches where nearly invisible processes of innovation begin whose importance even the inventors themselves might be unaware of. Those agents are in many cases single and outstanding personalities. Their social position is not limited to a certain class, but they can of course also be a part of the ruling elite. Anyway, inside of transformation processes they will obtain the strategic *function* of an “elite”, a term which we understand here in an ethical perspective as responsibility- and service-oriented (cf. Weber, 2001).

The souvenir of the Renaissance-icon Leonardo could be a signal for us to step away once more from the current “transformations” to the background of history and to reflect on the *cultural and religious* dimensions of the “Menschenbilder” (conceptions of human being) and their correlation (or maybe incompatibility) with such a change agents-discourse. In the same

6 Another term frequently quoted in the context of change-processes is “creativity” (normally understood as work of human freedom and autonomy, but also conceivable from a religious background as con-creativity with the Creator/God; cf. Weber, 1999).

way should these dimensions be taken into consideration when we speak about concepts of education or the shaping of educational systems.

3. Education as holistic and liberative process

In the year 2008 the German translation of the novel “Aux États-Unis d’Afrique” written by Abdourahman Waberi – who is sometimes regarded to be the “national writer” of Djibouti – was published. It describes the apparent status of our globalised world in a completely inverted manner: while Asmara is the Capital of a hegemonical and united African power and Dakar a Los Angeles-like metropolis – African universities producing the global scientific elite – , the rest of the world outside Africa is damned to misery and marginalisation. For the mainstream of the German public, not familiar with certain developments and achievements in Africa today, this picture may appear only as a mirror of the real situation, but sarcastically turned around: Instead of “Africa first”, the real loser, of course, of the globalisation-game seems to be Africa...

The image of Africa in Germany is therefore dominated actually and again by threats of hunger-catastrophes and refugee-movements, even of high-skilled people, who try to escape misery and demotivating youth-unemployment. It is not difficult to identify and to add the deficits which are widespread in the African education-systems. Due to lack of finances, adequate management and strategic planning, access and quality are limited, not to speak of the consequences of the “digital divide” and the brain-drain of potential change agents, primarily in the tertiary education-sector.

A new “Marshallplan” (in analogy to the famous plan of reconstruction for Germany and Western Europe after World War II), designed by our Minister for development and economic cooperation, Gerd Müller, which aims to become a master-plan for the whole EU-Africa-development cooperation, shall instigate and support all over Africa first of all private, civil-societal and entrepreneurial initiatives to create jobs and to stop migration of (skilled) young people. It shall be a plan “*with*” not “*for*” Africa in order to recognise African institutions and change agents as “full” partners (recent version called “Compact with Africa”). This plan is only one of numerous current initiatives provoked by what we call “refugee-crisis”, but even if there is a sort of “defensive” motivation in the background, it should be considered as a sincere and solidarity-driven offer to the African young generation.

As to the education-sector, such a master-plan is according to its own logic centered on employability as desirable result of education, and the awakening of entrepreneurial creativity as – at least secondary – benefit of its (didactical) methods (see also the project of a “Deutsch-Afrikanische Hochschule” in

Kenya). This seems to become an adequate approach to fight unemployment on one hand, and to undermine widespread mismanagement and corruption in the public sector on the other. Nevertheless, I will take up the opportunity to remind a more comprehensive understanding of education and to deepen by this my critical analysis of the change agents-concept as part of economic “cycles” and systems.

The German language allows us to distinguish between “Bildung” (general/“holistic” education) and “Aus-bildung” (technical or vocation-oriented education). The translation in other languages is difficult given that in “Bildung” all the resonance of humanist and neo-humanist thinking is “swinging”, associated in the German pedagogy and education-system first of all with the name of Wilhelm von Humboldt (1767-1835), the great philosopher and reformer. But what could mean, in this context, “holistic”? The requested “whole” (totum) could be located in the personality of the “learner” who should be enabled to develop if ever possible all his potential skills and talents (cf. above the quoted ideal of a “uomo universale”), in summa: his or her “self”. For Humboldt this envisaged “totality” is grounded in the language of every human being, a comprehensive gift that allows him to develop his “Weltansicht”, his personal vision of the world, not as isolated individual, but deeply rooted in the common language of his respective community (“Nation”) which preserves the whole treasure of its historical experiences and traditions. Also, this is not meant as a “nationalist”, isolating concept. On the contrary: through “linguistic” exchange and dialogue – which could be understood as a prophetic vision of the *potential* of the globalisation – the whole mankind could form a community integrating the diversity of individual and communitarian “Weltansichten” (cf. Humboldt, 10-20). In such a conception, human individuality and personality appear principally thought as “in relation” to the other human beings and therefore responsible for the community, for mankind as a whole, and – if adherent to a religious community – in ultimate concern to God.

A “holistic” educational concept of the “learner” as personality is not conceivable without the recognition of his/her freedom. Parents and teachers have to “impute” this freedom even in situations of high lack of knowledge and high dependency. The topic of freedom leads me to create a – at first glance apparently rather strange – relation from our classical-era German thought – in times of economisation of education very disputed – to a “liberative” pedagogy which rooted in contexts of strong under-development and became popular since the 1970s through the work of the Brazilian educator and thinker Paulo Freire (1921-97).

By the way, the reception of his approach together with that of the US-Free-

school-movement (Paul Goodman's "Compulsory Mis-Education", since the 1960s) caused in Germany a critical debate against the school as institution in general ("Entschulungsdebatte", 1970-75; "de-schooling"-debate). This is not understandable without reminding the cultural rupture around the "revolutionary" year 1968 in Western Europe which put in question all forms of authoritarian values and institutions, activating education as part of a societal "emancipation"-process. Schools as belonging to the established "system" stood for the constant danger to repeat and to preserve uncritically and via a deposit of "canonically" taught contents, the oppressing structures of the society. School reform remains one of the most disputed subjects in education-policies, in view of social cohesion as well as of the formation of independent personalities.⁷

It is interesting that in a "liberative" or "pedagogy of solidarity" like Paulo Freire's (cf. Freire, 1970) language, and so to speak the awakening of the linguistic competence, of one's *own* language (in adults and children) is a crucial point during the liberation- or emancipation-process called education. The "learner" discovers linguistically his own (popular) culture which allows him to gain a distance to the constraints of his social and economic situation. In this process of growing consciousness ("conscientização") teacher and learner respect themselves mutually in their freedom. They attain a common disclosure of their world which mixes up their roles in order to create "teacher-learners". This disclosure is the opposite of a "deposit" of pre-established contents in a "brain-account" of a student. A successful education in this perspective enables "self-direction", becomes a form of "self-empowerment" of the individual and his personality even in contexts of extreme limitations and external pressures; it is a discovery and awakening of human freedom in its deepest sense.

Remembering these fundamental aspects of personality and freedom, we seem to have moved far away from our education-reality in a globalising world. But to take into consideration this legacy, could also mean to keep our minds in an "intellectual"⁸ independence to often rapidly changing

7 Obviously also in Africa: it was striking for me to read only in the month of April two articles in the "Neue Züricher Zeitung" (NZZ) about school-burning (Kenya) and other problems caused by restrictive education-methods in the school-system of Eastern Africa (cf. NZZ 7. 4./20.4. 2017).

8 "Intellectuals" can stand for freedom of the human spirit independently if moral or physical constraints come from an authoritarian system or a societal pressure inspired f. ex. by a religious ideology; not to forget the new challenges of an „information-society" where quick mobilisations via internet and social networks could create penetrating but often rapidly changing discourse-taboos for a follower - "swarm" which moves far from the air of a free and independent spirit. For the history of this concept and an essay to shape it new from a Christian/ Catholic background facing the knowledge-based globalising

conceptualizations and their terminologies which follow sometimes short-term policies and their tribute to “cycles” or conjunctures.

“Globalised child”, “global student”: at the starting point of our reflections we evoked these “labels”. Could there be an alternative priority today, even for the African education-systems, than to prepare for global competitiveness and to invest all efforts in technical and vocational training, favourable also to employability and consequently to poverty-reduction? My intention was not to contradict these objectives but to remind the wider perspective of education as “Bildung”. A “global student” who circulates virtually in an infinite ocean of informations or – what is actually even standard for industrialised countries, namely the EU with her extensive offer of exchange-programmes – through several countries and cultures, may pick up a diversified set of cultural impressions (obtain a “semi-cultural” diversity-competence), may optimise his English, but without deep roots in his own language, culture, religion and community he may not be strong enough to develop the potential of his personality, as personal freedom does not primarily mean to live in the illusion of infinite possibilities of choice, but essentially the ability to resist ideological temptations of any kind, stemming often from pretended political or market-constraints, to discover and to remain faithful to one’s own intellectual and spiritual way and convictions.⁹

4. KAAD as Learning-Community inside the Global Church

KAAD is a unique initiative of the German Catholic church – lay people-organisations and Bishops’ Conference – which started 1958 as part of a process of new openness and solidarity of the German Catholics after World War II and even before the 2nd Vatican Council, opening at the same time an intensified dialogue with different cultures and religions. As a scholarship granting institution with now a total of more than 9,000 alumni of all academic disciplines and located in about 120 countries, there is no other comparable organisation in the Catholic world.

During the last two decades the KAAD sponsored 847 Subsahara-African (postgraduate) scholars, many of them for PhD-studies or research work, but also Master-studies, a lot of them as In-Country-scholarships. This might not appear as a big number compared to those of German national sponsoring agencies. But in terms of quality, our strength is to include civic

society of the early 21 century cf. Weber, 2013.

9 A good example, taken from African literature, for a novel that describes the „educational“ way of a young Kenyan woman to discover finally her freedom against all external „infiltrations“, is still for me Ngugi wa Thiong’o: „Devil on the Cross“ (1981), a book in which German readers could recognise their own classical tradition of a „Bildungsroman“.

educational support and pastoral assistance as well as reintegration support in our work which aims at a strong social and religious commitment of every single personality, commitment to the “bonum commune” of the respective home country and region.

Our African scholars who went to Germany performed very well in terms of scientific excellence and they could bear any comparison with their German and European colleagues. It was encouraging to see them – often originating from large and poor countryside-families – tasting through their successful performance a new spirit of self-confidence which inspired also their communities at home.

Indeed: The assets of KAAD’s work are primarily *individuals* who integrate scientific competence or excellence with social responsibility in order to strengthen the presence and the work of the Church inside the civil society, particularly when her position is that of a small minority like in many Asian and Middle Eastern countries. But at the same time KAAD aims – as part of the “Communio” of the Catholic Global Church – at institution- and community-building. Bringing together scholars from the whole world, KAAD offers the chance for an intercultural forum, open also to inter-religious dialogue, which could form inside the Global Church – and at the same time situated as interface between the Church and the international Scientific Community – a particular “seed of unity” in fidelity to the mission of Jesus Christ who is present in the vital centre of any community-building in his name.

There is a constant reflection in KAAD how we can define and shape this “communitarian” aspect of our work. There are groups – particularly African – who speak – in analogy to what they know from their own cultural background – even of a “KAAD-family”... If you pass through the References at the end of my contribution you may find some articles and books which originate from or are inspired by KAAD-conferences in Germany or in the home countries of scholars all over the world. This demonstrates that KAAD-community is essentially also a *learning*-community of common reflection on important issues concerning development and transformation processes. KAAD could activate therefore an enormous scientific, cultural and religious innovation potential in our conferences and meetings, but also in the virtual world as we try to organise KAAD-specific internet-communities through diverse instruments.

Effectively, it is up to our more than 50 Partner Committees and to the 30 Alumni Associations all over the world to define their own way of cooperation and community-building. Our Conference may help us to get clearer what is possible and desirable for KAAD-alumni here in Eastern

Africa who have often not a “German” background and experience of the bigger KAAD-community, but perhaps a more “familiar” feeling after the common experience in their In-Country-groups. Anyway, KAAD in Bonn is willing to help you according to our possibilities and in respect to the principle of subsidiarity which gives always a good orientation for our common activities inside the Global Church.

As to our KAAD-agenda, next year will bring a series of events to commemorate the 60th anniversary of KAAD’s foundation in 1958. The motto of the jubilee: “Our Common Future in a Juster World” may mobilise our world- wide scholar- and alumni-community to think about their visions concerning a future in justice, for every one personally and for their countries and regions. This common search does not mean to envisage a uniform future for all, which would be a new “totalitarian” vision – and in this sense the concept of One World may get even an ideological touch (see above our Introduction) –, but a common future of the different cultures and religions “united in diversity”, as the motto of the European Union suggests and what is in a deep spiritual understanding also the reality of the Global Church.

Literatur

Freire, Paulo: *Pedagogy of the Oppressed*. New York 1970 (German: *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*. Stuttgart 1971)

German Advisory Council on Global Change (WBGU): *Flagship Report "World in Transition – A Social Contract for Sustainability"*. Berlin 2011

Humboldt, Wilhelm von: *Schriften zur Sprachphilosophie*. Darmstadt 1963

Kuhn, Marko (ed.): *Development Needs Change – How Can Change Be Achieved?* (Bistum Münster/KAAD: Joint Conference Tamale/Ghana, August 2015). Bonn 2017

Weber, Hermann (ed.): *„Kreativität“ – Schöpferisches Menschsein*. Bonn (KAAD) 1999

Weber, Hermann (ed.): *Zwischen Macht und Dienst: Eliten in Gesellschaft und Kirche heute*. Bonn (KAAD) 2001

Weber, Hermann: *Change Agents for Civil Society and Church in Myanmar. The Role of KAAD-Alumni*. In: www.kaad.de/Publikationen, November 2012

Weber, Hermann: *Dienst am geistigen Gemeinwohl. Katholische Intellektuelle im globalen 21. Jahrhundert*. In: *Wort und Antwort*. Heft 4/2013, pp. 156-161.

Link „Marshallplan“:

http://www.bmz.de/en/countries_regions/marshall_plan_with_africa/index.html

AUFHEBUNG DES FREMDEN. DIFFERENZERFAHRUNG INMITTEN DER GLOBALISATION

Abstract

This contribution discusses concepts and metaphors of (cultural) „foreignness“ following a dialectical path („Aufhebung“) of the concept in a triple (German) sense of saving, canceling and moving to a higher level. Starting from Freuds famous psychoanalytic approach, it moves to ethical-political concepts („cosmopolitan“, Julia Kristeva), cultural anthropology (postmodern thinking of „rootlessness“, including an interpretation of the novel „Boussole“ by Mathias Énard) and finally to theological aspects of radical foreignness rooted in God. The distinction between an (esthetic) concept of „diversity“ and an ethical one („difference“) leads finally to a reflection on the principles of the hosting organization KAAD and its understanding of „foreignness“ and „hospitality“.

Einleitung

„Die Bruderliebe soll bleiben. Die Gastfreundschaft vergeßt nicht. Durch sie haben ja manche, ohne es zu wissen, Engel beherbergt.“ (Hebr 13,1f.) Die Schlussermahnungen des neutestamentlichen Hebräerbriefes erinnern uns vorrangig an die Gastfreundschaft: Unmittelbar nach der Philadelphia, ja wie als deren wichtigste Konsequenz, nennen sie die Philoxenia, die Liebe zum Fremden, denn in ihr kann sich – unbemerkt, sagen wir: unbewusst, verborgen (griech. *élathon*) – die Begegnung mit etwas ganz Anderem abspielen, das für unser Leben entscheidend ist, hier als „Engel“ bezeichnet. Auch die geheimnisvollen drei Männer, denen Abraham in Genesis 18 huldigt und die er bewirtet bzw. durch Sara bewirten lässt wie fremde Fürsten, werden in der Tradition mit Engeln identifiziert. Auf einer sehr frühen christlichen

* Dieser Text entstammt aus: Milan Dordevic/Markus Leimbach: „Kommt und seht“ – Die Gastfreundschaft als Grundvoraussetzung des Interreligiösen Dialogs – KAAD-Alumnivereine: Beiträge zur zivilgesellschaftlichen Entwicklung in Mittel- und Osteuropa, Band 6. Bonn 2021, S. 11-22.

Mosaikdarstellung in S. Maria Maggiore in Rom ist der Mittlere von ihnen durch einen Ätherkreis herausgehoben: ihr Sprecher, wohl Jahwe selbst, so in jene auratisch nahegekommene Ferne ge- und entrückt, die der Erfahrung des Heiligen eigen ist. Nach Rudolf Otto ist es ja „Mysterium fascinosum“ und „Mysterium tremendum“ zugleich. Die Engel, die sich im Fremden verbergen können, sind eben nicht die lieben Engelein, die wir gemütlich und mit gut arrangiertem Zeremoniell in unseren warmen Stuben aufstellen können. Möglicherweise bringen sie auch so wunderbare und wunderliche Kunde wie die von der Fruchtbarkeit der alten Sara, über die diese zunächst nur lachen kann...

Sind das nicht uralte Erzählungen, Mythen? Was bedeuten sie in einer globalisierten Welt, in der uns das Ferne und Fremde unablässig nahezu kommen scheint, real, durch stetig wachsende und beschleunigte Migration jeder Art, und virtuell, durch unerschöpflich scheinende Vernetzungs- und Visualisierungsmöglichkeiten, technologisch offenbar alternativlos vorangetrieben? Fremdes und Fernes scheint aufgehoben, schnell zuhanden, Geheimnisvolles weggeklickt...

Vor diesem Hintergrund sollen die folgenden Überlegungen begriffliche Zugänge zum „Fremden“ in Erinnerung rufen und dabei psychologische, ethisch-politische, kulturanthropologische und theologische Konzeptionen miteinander in Beziehung setzen, verstanden als Vorüberlegungen zu unserer gemeinsamen interreligiösen Annäherung an das Phänomen der Gastfreundschaft in einer durch Migrationen und Identitätsansprüche gezeichneten Welt. Zum Schluss soll auch ein Blick auf die uns zusammenführende Institution, den KAAD, geworfen werden, der als „*Ausländer-Dienst*“ seit seiner Gründung vor über 60 Jahren immer auch der Gastfreundschaft verpflichtet war.

Das Unheimlich-Vertraute des Fremden

Sigmund Freuds Abhandlung „Das Unheimliche“ von 1919 beginnt mit einer linguistisch-philologischen Recherche nach Synonymen zum deutschen Wort „unheimlich“. Nur im Griechischen, der Sprache auch des Neuen Testaments, stößt er auf „xénos“, den Fremden, im Hebräischen und Arabischen, Sprachen der heiligen Schriften des Judentums und des Islam, fällt es mit „dämonisch“ zusammen (vgl. Freud, 139f.), was, wie später zu lesen ist, auch auf die heimlich-unheimliche Präsenz der Götter älterer, gestürzter Religionen deuten könnte. In einer weitausholenden Analyse der „Gefühlsregungen“ des Unheimlichen, die embryonale und frühkindliche Stadien genauso einbezieht wie Träume, neurotische Überspannungen und Todeserfahrungen, dabei immer wieder literarische Zeugnisse aufruft, kommt Freud zu ei-

ner Schlussfolgerung, welche schon eine Bedeutungsnuance der deutschen Sprache – bei der „heimlich“ und „unheimlich“ zusammenfällt – ahnen ließ: „denn dies Unheimliche ist wirklich nichts Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung entfremdet worden ist.“ (Freud, 160f.)

Dies „von alters her Vertraute“ kann Regressionen einschließen, sowohl in animistische Stufen der Menschheitsgeschichte, noch lebendig etwa im kindlichen Spiel, als auch in die Geborgenheit des Mutterleibes, kann unheimlich-heimlich Ängste in Lust umschlagen lassen. Für eine Aufarbeitung dieser – nennen wir es einmal so – Differenzerfahrung ist also die Erkenntnis entscheidend: „Das Unheimliche des Erlebens kommt zustande, wenn *verdrängte* infantile Komplexe durch einen Eindruck wiederbelebt werden oder wenn *überwundene* primitive Überzeugungen wieder bestätigt scheinen.“ (168f.)

Das Verborgene und Ferne des Fremden ist also nach dieser Analyse das uns Entfremdete, das wir – im Rückwärtsgang – einholen, aus seiner abgespaltenen, uns bedrohlich gegenüberstehenden Erscheinungsweise in uns zurückholen, als das uns eigentlich Vertraute wiedererkennen können. Im Unbewussten, dem sich die psychoanalytische Arbeit und Therapie nähert, fallen heimlich und unheimlich, vertraut und fremd letztlich zusammen, werden in ihm aufgehoben. Diese Arbeit ist nun weder einfach noch je abschließbar; schon gar nicht schafft sie das Fremde durch besseres Wissen aus der Welt. Nebenbei bemerkt ist es beachtenswert, welche hohe Bedeutung Freud bei dieser Arbeit am Fremden dem Erzählen und Schreiben, der literarischen Gestaltung, beimisst.

Das Fremde als gemeinsame „negative“ Identität

Freuds ‚identifizierende‘ Analyse des Fremden wirkt bis heute nach. An sie knüpft auch die französische Intellektuelle, Psychoanalytikerin, Literaturtheoretikerin und Philosophin Julia Kristeva an. Aus Bulgarien stammend, aus einem orthodoxen Umfeld, bei Dominikanerinnen in die Schule gegangen, ist sie überzeugte Europäerin und Kosmopolitin geworden. In ihrer Abhandlung „Fremde sind wir uns selbst“ (französisch: „Étrangers à nous-mêmes“) verbindet sie die psychoanalytischen Erkenntnisse über unsere eigene – unbewusste – Fremdheit, die – verrängt und dann abgespalten – auf den zu uns kommenden Fremden projiziert, externalisiert wird, mit der (ethisch-politischen) Option auf eine Gesellschaft, letztlich Weltgesellschaft, ohne Fremde. Da wir uns selbst als Fremde erkennen, können wir auch den Fremden, konkret: den Migranten in den europäischen Einwanderungsgesellschaften, anerkennen und integrieren. Soweit die dezidiert aufklärerische Intention

in der Perspektive einer Überwindbarkeit spaltender Differenz (vgl. Kristeva, 104). Die Vergegenwärtigung von geschichtlichen „Momenten“, in denen die Menschheit dieser (utopischen) Perspektive nahegekommen ist, gibt Kristevas Buch Substanz. Dazu gehören neben antiken Beispielen auch frühchristliche, zudem auch der Blick ins Alte Testament mit der Geschichte der fremden Moabiterin Ruth (vgl. 85).

Von einer Aufhebung des Fremden (im Hegelschen dreifachen Sinn) kann gesprochen werden, da das Fremde am Anderen als das verdrängt Eigene, der Fremdenhass als Selbsthass erkannt wird, damit Fremdheit als ein „négatif universel“ aus dem Unbewussten ans Licht der Vernunft gehoben und gemeinsam in Richtung auf wachsende Vertrautheit und schließlich Versöhnung bearbeitet werden kann. Fremdheit wird damit im Durchgang durch eine Negation (der Differenz) zu einer höheren, negativ-gemeinsamen Identität, in der sich *alle* Menschen wiederfinden, jener „guerre identitaire“, der abgrenzenden, stigmatisierenden Identitätssetzung, aber gerade entzogen, insofern post-identitär. Ideengeschichtlich schwingt dabei jene kosmopolitische Identität der Stoiker, die sich als in eine fremde, kontingente Welt geworfen erlebten, genauso mit wie die Diasporaexistenz der Juden und frühen Christen, die ihre Gemeinschaften auch aus gemeinsam leidvoller Fremdheitserfahrung heraus schufen.

Wie für Freud, ist auch für Kristeva das bleibende, nie ganz überwindbare Unversöhnte im Verhältnis zu uns selbst, zu unserem Unbewussten, wie im Verhältnis der Menschen zueinander nie ausgeblendet. Vielleicht könnte man, zugespitzt folgernd, den eigentlichen Universalismus in der „Ökumene“ derer verorten, die gemeinsam an ihrer Fremdheit und Differenz (wechselseitig) arbeiten und diesen nicht durch vorschnelle identitäre Zuschreibungen oder gar Stigmatisierungen ausweichen. Im Blick auf das Gesamtwerk Kristevas zeigt sich zudem noch eine andere – gewissermaßen *prä-identitäre* – Aufhebung der Fremdheit, wenn sie im Zuge ihrer spezifischen, ideologiekritischen Denkform des Feminismus das Unbewusste mit dem von ihr auch „semiotisch“ genannten vor-identitären Raum des Mütterlichen in Verbindung bringt.

Anthropologie post-migrantischer Wurzellosigkeit

Die traditionell naheliegendste Frage an einen als fremd identifizierten Menschen, dessen Migration unterstellend, sei er als Gast willkommen oder als Eindringling Gegenstand von Ängsten, ist die nach der Herkunft. Herkunft kann so auch ein Stigma abgrenzender Differenz werden. Theorien, die in unseren Zeiten der Globalisierung mit ihren quantitativ angewachsenen und zunehmend beschleunigten Migrationsbewegungen geradezu einen quali-

tativen Sprung gegenüber den menschheitsgeschichtlich immer prägenden (Völker-) Wanderungen sehen, versuchen eben diesen Sprung in eine Aufhebung des Migrationsbegriffs und seiner potentiellen Diskriminierung des Fremden weiterzudenken, hin zu „postmigrantischen“ Gesellschaftsformen. Die zugrundeliegende (kultur-)anthropologische Logik hat Raluca Radulescu in einer unserer Alumnikonferenzen nahe Bukarest mit den beiden Begriffen „Wurzellosigkeit“ und „Ähnlichkeit“ charakterisiert. Kern dieses neuen Kategorienschemas ist die Ersetzung der Metapher von der „(Erd-) Wurzel“ (identifizierende Herkunft von Kulturen und Individuen) durch das „Rhizom“, die „Sprossachse“, den „Wurzelstock“ (im Anschluss an Deleuze/Guattari 1992, vgl. Radulescu, 40f.). Im unentwirrbaren Geflecht eines Rhizoms oder – mit einer anderen Metapher – angesichts der „Luftwurzeln“ (von Orchideen) wird die Herkunftsfrage überhoben; den Menschen einer postmigrantischen – oder, wie ich sagen würde: hyper-migrantischen – Gesellschaft erwächst ihre „Würde“ gerade aus ihrer „Wurzellosigkeit“ (vgl. 38).

Ich möchte diese zugrundeliegende, dem postmodernen Denken entstammende und in der Rhizommetapher verdichtete Logik noch idealtypisch folgendermaßen verdeutlichen: An die Stelle von Hierarchien tritt ein Netz mit seinen Knoten, aus eindeutigen Kausalverbindungen werden Verflechtungen; fixierende Punkte werden in Linien aufgelöst, Binome oder Polaritäten (etwa die der menschlichen Geschlechter) in Kontinua; positionierende Festlegungen verflüchtigen sich in jederzeit und jeden Orts möglichen Brüchen. Statt eine synthetisierende Einheit im Denken anzustreben, zeigen sich Bezüge aufgrund von „Ähnlichkeit“ (vgl. 42, im Anschluss an Bhatti/Kimmich 2015). Migrantische Identität und Fremdheit erscheinen vor diesem Hintergrund, wo Wurzellosigkeit Herkunft ablöst, (negativ) aufgehoben. Jede Form eingrenzender Heimat bleibt hinter „nomadischer“, Grenzen durch Überschreitung aufhebender Existenz zurück. Identität wäre in fluider Form als je neue ‚Inkarnation‘, vorübergehende Erdung, als ‚Avatar‘ und Maske zu denken.

Als kritische Anfrage bliebe, ob ein solches Kategoriengerüst Migranten und Flüchtlingen inmitten der real existierenden Globalisierung gerecht werden, ihre Rechte und Würde begründen kann, oder ob hier nicht das Selbstbild einer global zirkulierenden, kosmopolitischen Elite zum konzeptionellen Maß einer postulierten postidentitären und postmigrantischen Weltgesellschaft wird...

Literarischer Exkurs: Die Rosen der Alhambra und der Fluss der Religionen

Im Horizont der zuletzt skizzierten Anthropologie sei illustrativ ein Roman einbezogen, der in (fiktiven) biographischen Verflechtungen zugleich die Frage nach Verwurzelung wie auch die nach einer – flottierenden – Interreligiosität, die für unsere dialogisch ausgerichtete Konferenz von (methodischer) Bedeutung ist, narrativ thematisiert.

Sein Autor, der 1972 geborene, in Barcelona lebende französische Schriftsteller und Orientalist Mathias Énard errang seinen literarischen Durchbruch mit dem Roman „Zone“ (2008). In einem einzigen, atem- und punktlosen Satz vergegenwärtigt hier ein ehemaliger kroatischer Söldner auf seiner Fahrt nach Rom die Massaker des 20. Jahrhunderts in der Mittelmeer-„Zone“, besonders den Jugoslawienkrieg. Mit seinem umfangreichen Roman „Boussole“ (2015; deutsch „Kompass“) hat Énard auch das deutsche (gelehrte) Publikum erreicht, bis hin zum Preis der Leipziger Buchmesse (2017). Als Roman ist das Werk zugleich ein weitverzweigter Essay, die Rollenprosa einer durchwachten Nacht des Wiener Musikwissenschaftlers und Orientalisten Franz Ritter, ein erinnertes Ineinanderspiralen der Zeiten seines Lebens im Angesicht der Grenze, die eine vielleicht tödliche Diagnose setzt. Der Gedankenstrom integriert eingehende Mails und frühere Texte der geliebten Sarah, einer erfolgreichen jüdischen Orientalistin, aber auch (Bild-)Dokumente und Quellen, darunter viele mit Bezug zur französischen und deutschen Romantik. Liest man „Kompass“ als erzählte Wissenschaft, dann wäre die Kernthese (gegen E. Said), dass Orient und Okzident sich jeweils gemeinsam (als Selbst- und Fremdbilder) konstruieren und – auch in ihren je dominanten Religionen – so ineinander verwoben sind, dass ihre Andersheit nicht mehr ohne Zusammengehörigkeit denkbar ist. Daran wird erkennbar, dass Énarads Werk für interreligiöse Dialogfundierungen anregend sein kann.

„Es gibt kein Original. Alles ist in Bewegung. Zwischen den Sprachen. Zwischen den Zeiten [...] Die Übersetzung als metaphysische Praxis. Die Übersetzung als Meditation.“ (368f.) – Was hier an Hafis-Übersetzungen – kongeniale Aufhebungen der Zeit – als Gedankenfigur durchgespielt wird, bekommt wenig später im Text eine nahezu ‚katholisch‘-religiös gefärbte Wendung, wenn es vom heiligen Christophorus heißt: „er ist der Heilige des Übersetzens, derjenige, der einem hilft, Flüsse zu überqueren, der den Christ von einem Ufer zum anderen getragen hat, der Schutzheilige der Reisenden und der Mystiker.“ (378) Der Primat des „Zwischen“, der Bewegung des „Über-setzens“ gilt in Énarads Text genauso zwischen den Religionen wie zwischen den Sprachen – gegen gewaltsame Fixierungen in (fremden oder vertrauten) „Identitäten“, gegen vorschnelle Verwurzelung in einer feststell-

baren Herkunft. Der Roman, der mittels zahlreicher zitierter Quellen wie in fiktiven Erzählbewegungen auch ein mystisches Sprachgeschehen ‚praktizieren‘ will, wird so zu einer Gestalt ‚säkularer Inter-religiosität‘, die mit den Erinnerungen des individuellen Lebens (Ritters) und der Begegnungsgeschichte von Orient und Okzident auch die (Sprach-) Traditionen der Weltreligionen, zuallerst der abrahamitischen, ineinander verflcht. Der „Übersetzungs“-Vorgang, den auch jeder Dialog zwischen den in Sprache gefassten Offenbarungen der großen Religionen darstellt, kommt ihnen hier gespiegelt entgegen als gewissermaßen ästhetisches Angebot einer fluiden Inter-Religiosität (ohne transzendenten Brennpunkt), das allerdings den Charakter eines monologisierenden Sprachexperiments nicht aufbrechen kann und will.

Anschaulich wird das schon früh im Text an der Donau, die zu einer fluiden Metapher, zu einem Fluss der Religionen, wird, Katholizismus, Orthodoxie, Islam und Judentum miteinander verbindend und ineinanderführend (vgl. 25). Katholizismus bzw. Christentum bleiben dabei in Énarnds Roman bzw. Ritters Reflexionen unterbelichtet (und damit auch die wichtige kulturelle Rolle der orientalischen Christen in dieser Region); die Taufe des Protagonisten erscheint nur wie eine verdrängte Identitäts-Bezeichnung. Islamische Kunst, Musik und Literatur halten da eher mystische Erfahrungsräume bereit, so am eindrucklichsten in der Istantuler Süleymaniye-Moschee (vgl. 77ff.). Der Roman bewegt sich zum Ende hin mit Sarahs Forschungs- und Reise-Evasionen (Darjeeling, Vietnam) immer weiter in seine „Kompass“-Richtung Ost und integriert hinduistisches und buddhistisches Gedankengut. Mit der ursprünglich brahmanistischen Vorstellung von Sansara, dem Kreislauf der Wiedergeburten, ist es allerdings schon in der Eingangsszene präsent. Dies Bild bewegten All-Zusammenhangs, der das individuelle Leben als ganzes immer wieder in den „Traum eines Opiumsüchtigen“ verflüchtigt (8), steht nicht nur für sinnlose Kontingenz, das Prinzip Zufall, sondern als „Wollknäuel des Lebensrads“ (391) in Sarahs „Vision“ vor den Rosen der Alhambra (wo sie einen Kongress besucht) gerade auch für grundlose, von identitären Fixierungen befreite Vielfalt und Schönheit:

Und vielleicht hatte ich, weil ich aus einem Kongress von Historikern kam, die geduldig an Lebensberichten schreiben, die Vision eines Europa, das ebenso unterschiedslos, ebenso mannigfaltig, ebenso bunt ist wie die Rosensträucher der Alhambra, die ihre Wurzeln, ohne es zu wissen, so tief in die Vergangenheit und die Zukunft strecken, dass man unmöglich angeben kann, woher sie wirklich kommen. Und dieses schwindelerregende Gefühl war nicht unangenehm, im Gegenteil, es versöhnte mich einen Moment lang mit der Welt, offenbarte mir für einen Augenblick das Wollknäuel des Lebensrads. (391)

Auch wenn die Rhizom-Metaphorik nur andeutungsweise aufgerufen wird, so erscheint doch in den glücklich-herkunftslosen Rosenwurzeln, auch in luftige Zukunft vorgestreckt und jenen identitären Engführungen entzogen, die so oft in Ausgrenzung und Vernichtung endeten, das Bild versöhnter Vielfalt, die das trennende Fremde aufhebt, indem sie es „bunt“ blühen lässt.

Mit dem Fremden auf dem Weg zum fremden Gott

So also stehen, mannigfach und unentwirrbar verflochten, die sich und einander Fremden und zugleich An-Vertrauten bunt-divers nebeneinander; und ich mische meine eigene Farbe darunter, bereit, sie jederzeit zu wechseln. Diese ästhetische Vision der „diversity“ scheint schon weit entfernt von jener verstörenden wie heimlich anziehenden ethischen Differenzenerfahrung, die uns die Engel des Hebräerbriefs oder die drei ätherischen Gäste Abrahams in Erinnerung rufen. Die religiös-spirituelle Dimension der Fremdheit, der wir uns nun endlich vergewissern wollen, erkennt ja in der (personalen) Begegnung mit dem Fremden einen „radikalen“ Verweis auf das „Ganz Andere“, eine unbedingt herausfordernde, in faszinierender Angst, heimlich-unheimlich erlebbare Andersheit des Heiligen, letztlich Gottes (vgl. Piasta, 94, im Anschluss an Rudolf Otto und – aus der phänomenologischen Tradition Husserls – Bernhard Waldenfels).

Die gastfreundliche Zuwendung zum Fremden, die Öffnung der Tür für ihn und zu ihm, das Zulassen der Erfahrung dieser Differenz und Andersheit wäre dann die Chance einer „Bekehrung“ (Eckholt 2004, 114, im Anschluss an die Analysen von Michel de Certeau) zur transzendenten Andersheit Gottes, dessen Licht durch den Türspalt mit hereinfällt. Für ein sich immer wieder in sich verschließendes und anderes ausschließendes Selbst kann sich so die „Gnade des Gastes“ ereignen (J. Derrida; vgl. zu ihm auch Tofan, 29-31). Diese Fremd-Erfahrung ist aber, analog zu den Erkenntnissen von Freud und Kristeva, immer auch Selbst-Erfahrung, indem sich das Selbst im Horizont des Ganz Anderen auch als fremd *zu sich* entdeckt, damit also eine allen Menschen gerade gemeinsame „negativ-universelle“ Fremdheit und Heimatlosigkeit in der Welt erfährt. Die Fremdheit der Fremden wird so (negativ) aufgehoben in eine und in einer radikalen Fremdheit („union dans la différence“, de Certeau). Wir alle erfahren uns, wie ein altes deutsches Kirchenlied singt, als „Gäste auf Erden“, und eine spirituelle Verwurzelung und Beheimatung ist in dieser religiösen Dimension paradoxerweise nur im „Wandern“, im Weg mit und zu dem Anderen möglich. Das Gewinnen einer neuen spirituellen Identität führt damit unweigerlich in eine und durch eine vertiefte Differenzenerfahrung. Zusammenfassend (mit Eckholt, 113) ist es so „die Weggemeinschaft mit dem Fremden, in der sich Gott selbst als der

„Fremde par excellence“ zeigt, und die Erfahrung der Gastfreundschaft, in der Gott, der Fremde, auch als Gott der Heimat erfahren wird.“

„Ausländer-Dienst“: Gastfreundschaft als vertiefte Interkulturalität

Die Institution, die uns hier an diesem geradezu mystischen Ort Ohrid zusammengeführt hat, Stipendiaten und Alumni aus verschiedenen Ländern, Kontinenten, Kulturen und religiösen Gemeinschaften, nennt sich seit 1955, schon vor ihrer Eintragung als Verein 1958, „Ausländer-Dienst“ und hat sich damit einer besonderen Form der Gastfreundschaft gegenüber den Fremden, die nach Deutschland kommen, eingegrenzt auf ausländische Studierende und Wissenschaftler, verschrieben. Der Begriff „Ausländer“ wird in der derzeitigen deutschen Sprachkonjunktur zunehmend (als politisch unkorrekt) verdrängt, könnte – wie „Fremder“ – Stigmatisierung und Ausgrenzung linguistisch fördern und verfestigen. Stattdessen klingt „Migranten/innen“ (interessanterweise noch nicht „Migrierende“) oder „Menschen mit Migrationshintergrund“ korrekter. Bei Studierenden geht diese Umbenennung annähernd, inkludierend, noch weiter: In mehreren internationalen Kongressen des mittlerweile aufgelösten Päpstlichen Migrantenrates zur Pastoral für ausländische Studierende haben wir um die rechten Formulierungen gerungen. Sollen wir noch von „foreign students“ reden und damit die real existierenden Grenzen und Exklusionen in der internationalen Bildungsmigration benennen, oder sind nicht alle bereits „international students“, je auf ihrem internationalen Campus, wo bei globaler „brain circulation“ die Unterscheidung nach Einheimischen und Fremden ohnehin obsolet wird? Dann doch besser gleich „global students“ (vgl. die Jahresakademie des KAAD zu diesem Thema 2015).

Scheinbar im Widerspruch zu dieser, den globalen Migrationsströmen geschuldeten Angleichung in einer gemeinsamen Identität als „international“ oder „global student“ steht die Forderung nach gesteigerter „diversity“ auf dem Campus. Aus dem US-Black feminism stammend, hat der Diversity-Begriff über eine Erfolgsstory in der Wirtschaft („management“) auch die Universitätslandschaft erobert. Diversität aller Art soll, was wissenschaftlich allerdings bislang nicht wirklich belegt werden konnte, effizienz- und umsatzsteigernd wirken. In einer vielfach ökonomisierten Bildungs- und Wissenschaftswelt ist sie daher angesagt. Große Unternehmen oder Banken schicken ihr „Team diversity“ stolz etwa zu Paraden, so zum Christopher Street Day. Von Universitäten ist mir das allerdings bislang nicht bekannt.

In diesem Verständnis ist der Katholische Akademische Ausländer-Dienst bis heute nicht „divers“, obwohl er eine Vielzahl von Ortskirchen, Nationen, Kulturen und Religionsgemeinschaften einbezieht. Es gibt in seiner Förde-

rungepolitik, Bildungs- und Netzwerkarbeit z. B. zwei Charakteristika, die darauf deuten, dass Fremdsein, gar Ausländersein, nicht vorschnell vegetikettiert oder verdrängt werden, dass an ihnen vielmehr gemeinsam gearbeitet werden soll: Es ist zum einen die Option, die deutsche Sprache als lingua franca der KAAD-Gemeinschaft noch zu erhalten, auch wenn die internationalisierte Universitätswelt ein (oft flaches und grobes) „Global English“ zu einem immer dominanteren Standard gemacht hat. Die Zumutung der Fremdheit der deutschen Sprache und damit der Differenzerfahrung einer anderen Geschichts- und Kulturwelt wird den Stipendiatinnen und Stipendiaten nicht erspart, soll zumindest in einem ernsthaften Versuch die Semikulturalismen und Semilingualismen der internationalen Zirkulation an einer Stelle unterbrechen und vertiefen.

Ein zweites Kernelement des KAAD ist seit der Gründung die Reintegrations-Orientierung der Förderung. Damit werden auf einer durch Globalisierung und brain circulation scheinbar räumlich neutralisierten Weltkugel das Versprechen und die Zumutung von Verortung, Verwurzelung und Heimat wachgehalten. Die KAAD-Stipendien-, Bildungs- und Netzwerkarbeit priorisiert die Ausrichtung auf Wirkung in den Heimatgesellschaften und -kirchen, damit auch die Herausbildung von Knoten unseres weltkirchlichen Netzes in Ländern des Südens und Osteuropas, auch wenn dies temporäre oder mehrfache Bildungsmigrationen und -zirkulationen nicht aus-, sondern gerade bewusst einschließen kann. Eine damit zugleich bewahrte und durch die Differenzerfahrungen veränderte und erweiterte Identität wird so einem Pathos der Wurzellosigkeit genauso wie einer oberflächlichen, standortlosen Interkulturalität bzw. Interreligiosität entgegengehalten.

Gastfreundschaft zeigt sich dabei im KAAD aufgrund seiner institutionellen Ausrichtung nicht primär in humanitär-barmherziger Aufnahme, obwohl im Verlauf seiner Geschichte immer auch Flüchtlingsprogramme durchgeführt wurden. Gastfreundschaft zeigt sich in der KAAD-Gemeinschaft vor allem in dem, was als Ideelle Förderung von Anfang an das eigentliche Herzstück der Arbeit war: persönliche und pastorale Begleitung der Geförderten, Bildungsarbeit, die sich in einer Lerngemeinschaft entfaltet, und immer mehr auch in der wissenschaftlichen und persönlichen Aufmerksamkeit, Anerkennung und Aufnahme, die die Alumnivereine weltweit – transregional – einander schenken. Fremdheit und Differenz, die in einer solchen Vielfalt von Biographien und kulturellen Wurzeln stecken, werden dabei nicht übersprungen oder verdrängt, sondern in einer „Tiefe des Dialogs“, in einer „Begegnung von Herz zu Herz“ angenommen, bearbeitet und überwunden, besonders herausfordernd dann, wenn wir durch den Einbezug eines Flüchtlingsprogramms auch traumatisierte Stipendiatinnen und Stipendiaten in

der Förderung haben. So kann unsere Bildungsarbeit dazu beitragen, „die Augen für die anderen Ufer und für die Vulnerabilität menschlichen Lebens zu öffnen, [...] Utopien für eine neue Konvivenz zu träumen und zu gestalten“ (Eckholt 2019, 41). Der KAAD wäre so eine gastfreundliche Weggemeinschaft im Horizont des Reiches Gottes.

Literatur

Eckholt, Margit 2004. Gott der Heimat – Gott der Fremde: Wie verändert Migration Glauben und Gottesbild? In: Weber, Hermann (Hg.): Religionen auf Wanderschaft. Chancen und Probleme der interreligiösen Begegnung im Zeichen globaler Migration. Bonn (KAAD), S. 107-120.

Eckholt, Margit 2019. Von anderen Ufern, Verwundbarkeit und Utopien einer neuen Konvivenz. Literarische Räume und interkulturelle Bildungsprozesse. In: Bildung und Wissenschaft im Horizont von Interkulturalität. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hermann Weber. Hg. v. Heinrich Geiger, Nora Kalbarczyk, Thomas Krüggeler, Marko Kuhn und Markus Leimbach. Ostfildern, S. 21-41.

Énard, Mathias 2016. Kompass. Roman. Aus dem Französischen von Holger Fock und Sabine Müller. München.

Freud, Sigmund 1993. Das Unheimliche. In: Freud, Sigmund: Der Moses des Michelangelo. Schriften über Kunst und Künstler. Frankfurt am Main, S. 137-172.

Kristeva, Julia 1990. Fremde sind wir uns selbst. Übersetzt von Xenia Rajewski. Frankfurt am Main.

Piasta, Ewa Anna 2018. Die Begegnung mit dem Fremden in der Literatur am Beispiel der ausgewählten Werke Gertrud von le Forts. In: Piasta, Ewa Anna, Jan Hajduk, Markus Leimbach (Hg.): Das Fremde in Kultur, Literatur und Sprache des 20. und 21. Jahrhunderts. Bonn (KAAD), S. 93-101.

Radulescu, Raluca 2019. Orchideen als kulturelle Metapher für Flüchtlinge und Migranten. In: Radulescu, Raluca, Alexandru Ronay, Markus Leimbach (Hg.): „Willkommen und Abschied“. Interdisziplinäre Annäherungen an Migration. Wissenschaftlicher Verlag Berlin, S. 37-46.

Tofan, Ioan Alexandru 2019. Some Considerations about Hospitality. In: Radulescu, Raluca, Alexandru Ronay, Markus Leimbach (Hg.): „Willkommen und Abschied“. Interdisziplinäre Annäherungen an Migration. Wissenschaftlicher Verlag Berlin, S. 27-36.

V

**CONDITIO HUMANA -
BEISPIELE AUS DER VIELFALT DER JAHRESAKADEMIEN**

DAS GLÜCK DER MEHRSPRACHIGKEIT

Es hatte aber die ganze Erde die gleiche Sprache und die gleichen Worte” (Genesis 11,1 in der Übersetzung der Jerusalemer Bibel). Die Geschichte ist (allzu) bekannt: Gott „fährt” – in der Sprache der Lutherbibel – „hernieder”, um die Menschen in das Vielerlei der Sprachen und Regionen zu zerstreuen. Denn wozu nutzen sie diese selbe Sprache? Um *eine* Stadt und *einen* Turm zu bauen, um sich *einen* Namen zu machen (für wen und vor wem eigentlich?) Es liegt nahe, Gottes verwirrendes Tun als Strafe (für Hochmut) zu deuten. Aber war dieser Eingriff aus der Höhe nicht eher die Eröffnung der Möglichkeit eines neuen Glücks – des Glücks der Mehrsprachigkeit, der Sprache des Anderen? Welche endlose Langeweile mag darin gelegen haben, wenn alle „die gleichen Worte” verwenden.

Auch die pfingstliche Wiederzusammenführung der Völker und Sprachen im Heiligen Geist – in gängiger theologischer Deutung die „Umkehr” Babels – ist nun keineswegs Rückbewegung in solch ein Einerlei, vielmehr Freisetzung unendlicher sprachlicher Vielfalt und Kreativität, jedoch nicht „zerstreut”, sondern „gesammelt”... („Denn jeder hörte sie in seiner eigenen Sprache reden”, heißt es im Pfingstbericht der Apostelgeschichte 2,6: das Einende legt sich in die Vielfalt der Sprachen aus.)

Seit „Babel” hat „Pfingsten” als Heilszusage oder Utopie die Menschen umgetrieben – auf der Suche nach der sprachlichen Einheit des Menschengeschlechts oder zumindest der gelingenden Kommunikation zwischen den 4000-6000 Sprachen, die unser Globus angeblich noch beherbergt. Eine „Interlinguistik” systematisiert wissenschaftlich solche Versuche.

Wenn unser Forum indes von „Uniformierung der Sprachen” handelt, dann klingt darin weniger die Bewegung auf eine notwendige oder ersehnte Einheit mit als Furcht vor einer nivellierenden, vielleicht Sprachen verarmen-

* Dieser Text entstammt aus: Hermann Weber: Globalisierung der Zivilisation und überlieferte Kulturen. Bonn 1995, S. 134-138.

den Vereinheitlichung. Im Angesicht einer Globalisierung, die sich durch weltweit operierende Medien(-Kanäle), insbesondere aber ein weltweit „informierendes“ Datennetz enger schnürt, drängt sich die Hypothese auf, dass nunmehr global statthat, was historisch bei politischen bzw. kulturellen Großräumen in vielen Variationen zu beobachten war: Dominanz einer „lingua franca“ (oft die Sprache der „Herrschenden“ oder „Sieger“), Konvergenz anderer Sprachen, die von der dominanten durchdrungen werden, Standardisierungsprozesse auf beiden Seiten, manchmal auch „Sprachtod“ der unterlegenen.

Wobei mit der Rede von „Sieg“ und „Tod“ eine andere Komponente dieses Prozesses zu Wort kommt, die der Ausdruck „Uniformierung“ metaphorisch enthält: der Sprachenkampf; Sprachen legen in unserer Welt Uniformen an und ziehen mit in den Kampf um politische, kulturelle oder religiöse Dominanz, um Abgrenzung und Autonomie.

Konkret: In der globalen Situation unserer Epoche scheinen sich – miteinander verflochten – zwei „sprachliche Großmächte“ durchzusetzen und weltweit uniformierend zu wirken: Das Englische (notgedrungen eher in einer verkürzten „Basic“-Version und – zum Bedauern der Briten – unter starkem US-Einfluss) und das Medium ‘Datennetz’, die „Informatisierung“ der Sprachen. Miteinander verflochten sind die beiden Faktoren einfach dadurch, dass Datenspeicherung weitgehend in Englisch erfolgt – und die „Handhabung“ des Computers auch. Die Expansionskraft dieser Prozesse lässt sich im wissenschaftlichen Sektor (und darüber hinaus) etwa an der Erfolgsstory des Internet in den letzten Jahren ablesen. (In Klammern sei die Frage gestellt, ob Sprachen im Bannkreis des Englischen und des Computers nicht dahin tendieren, ihre Funktion als Informationsmittel zu verstärken und andere Weisen, Sprache sprechen zu lassen, verkümmern; vgl. Rod Mengham: Im Universum der Worte: über Ursprung, Funktion und Vielfalt menschlicher Sprache. Stuttgart 1995. S. 178-182.)

Was das Vordringen von Amerikanismen im alltäglichen und öffentlichen Sprachgebrauch angeht, so hat es in letzter Zeit auf der legislativen Ebene in Frankreich (aber auch etwa im Argentinien der Regierung Menem) Versuche der Bannung dieser „Überfremdung“ gegeben, was sich in die Tradition des Kampfes gegen das „Franglais“ nach dem Zweiten Weltkrieg einreihet und von den Erfolgsaussichten wohl eher an Don Quixote denken lässt. (Besondere Pikanterie gewinnt das Streben nach dem „Eigenen“ in Frankreich dadurch, dass das Englische ja selbst eine germanisch-romanische Mischsprache ist und als solche immer wieder Sprachliches nach Frankreich „zurücktransportiert“ hat, was ihm selbst von ebendort – im Gefolge der normannischen Eroberung – zugeflossen ist...)

Eine aggressive und abschottende Sprachpolitik dürfte angesichts der faktisch (auch sprachlich) globalisierenden Macht der Medien ein Windmühlkampf sein. Entscheidend ist vielmehr, die Vorteile einer globalen Verkehrs- bzw. Fachsprache Englisch (vgl. den Beitrag von Wolff zu diesem Forum) und eines globalen Datennetzes – eben als ‘Medien’, als Instrumente – zu nutzen und gleichzeitig eine Mehrsprachigkeit fördernde Sprachen-, Kultur- und Schulpolitik zu betreiben.

Will man historische – regionale – Realisationsformen auf die globale Ebene übertragen, so könnten sich für eine „Weltsprache“, hier als „lingua franca“ verstanden, vier Modelle anbieten:

(1) Zunächst könnte eine der natürlichen Sprachen Weltverkehrssprache sein – wie das Lateinische im Römischen Imperium. Ausschlaggebend in historischen Großräumen ist dafür neben politischer auch kulturelle oder religiöse Dominanz gewesen (so war im Römischen Reich in kultureller Hinsicht gerade Griechisch die zweite lingua franca). Maßgebend für eine überregionale Bedeutung der natürlichen Sprache ist zumeist auch ihre leichte Erlernbarkeit (grammatisch und phonetisch; z. B. das Malaiische in Südostasien).

(2) Im Gegensatz dazu sind auch Versuche, eine künstliche Welthilfssprache zu bauen und durchzusetzen, in diesem und im vergangenen Jahrhundert unternommen worden, vergeblich, wie das populärste Beispiel Esperanto lehrt, wohl gerade, weil sich ein solches „Produkt“ gegen historische Wandlungsprozesse sperrt. Während sich Esperanto stark an natürlichen Sprachen orientiert, wäre unter dieser Kategorie auch der Traum vieler Rationalisten und Aufklärer des 17. und 18. Jahrhunderts abzuhandeln: das Abheben vom ‘Naturalismus’ der vielen ‘zerstreuten’ Sprachen in den Raum des eindeutigen Denkens-Rechnens (ratio), daraus folgend die Konstruktion einer den Gesetzen der Logik gehorchenden unmissverständlich-allgemeinen Sprache – ein Traum, der im Prozess der Computerisierung in Grenzen wirklich wird, wo ihr medialer Charakter (maschinell) übersetzend natürliche Sprachen ineinander konvertibel macht.

(3) Zurück zum ‘Naturalismus’: In Fällen sprachlicher Dominanz einer natürlichen Sprache, insbesondere bei Kolonialsprachen, haben sich zahlreiche Pidgin-(Hilfs-, Instrumental-)Versionen dieser Sprachen herausgebildet, die Menschen verschiedener Muttersprachen im Kolonialraum untereinander und im Umgang mit den Kolonisatoren zur ‘universellen’ Verständigung dienten. Solche Hilfssprachen arbeiten mit einem sehr restringierten ‘Inventar’; zu neuen Muttersprachen werden sie erst in einer Ausbauphase: man spricht dann von Kreolsprachen.

(4) Eine solche Kreolsprache, die de facto eine Mischung von natürlichen Sprachen ist, wäre theoretisch auch als Weltumgangssprache denkbar. Ein historisches, regional erfolgreiches Beispiel ist das Suaheli, eine stark mit Arabisch gemischte Bantusprache.

Die faktische globale Situation scheint darauf zu deuten, dass Englisch – also eine Variante des ersten der vier (sich in manchem auch überschneidenden) Typen – gute Chancen hat, Weltverkehrssprache zu sein – eine akzeptable Lösung vielleicht, da hier der Vorteil einer einfachen Grammatik (allerdings nicht Phonetik!) gegeben ist und zugleich ein unerschöpflicher lexikalischer (und literarischer) Fundus „im Hintergrund“ einer auch noch so universal mundgerecht gemachten Basic-Version steht.

Wer von Konvergenz und Globalisierung im sprachlichen Sektor redet, darf eine gegenläufige, „zentrifugale“ Tendenz nicht unterbewerten: allerorten affirmieren, entdecken, melden sich Sprachgemeinschaften auf lokaler, regionaler, ethnischer Ebene, fordern ihren Bestand, ihre Autonomie, suchen ein Gegengewicht zu Uniformierungstendenzen.

Dass sich die Sprachen der Welt derzeit vermehren (vgl. Hans Maier: Die vielen Sprachen und die Eine Welt. In: Ein Jahrhundert wird besichtigt. Vortragsreihe der Robert-Bosch-Stiftung. Stuttgart 1990), mag man angesichts vieler aussterbender oder bedrohter Idiome (etwa amerikanischer Indianervölker) bzw. angesichts nationaler Uniformierungen für die Dialekte (vgl. Mario Wandruszka: Die europäische Sprachengemeinschaft. UTB, Tübingen 1990, S. 178-184) bestreiten. Gerade bei den Dialekten wird mit näherem Hinsehen augenfällig, wie „sentimentalisches“, nostalgisches Interesse etwas wiederzuerwecken oder zu konservieren versucht, was schon längst im Bannkreis der Standardisierung lebt und nicht mehr „rein“ zu haben ist.

Ohne künstliche Abschottung einzelner Sprachgemeinschaften zu betreiben, sollte Sprachenpolitik aber bewusst Sprachenvielfalt – und Mehrsprachigkeit – fördern, ihren kulturellen Reichtum begreifen. Nicht uniformierter sprachlicher Minimalkonsens, nicht ängstliches bloßes Nebeneinander von Sprachen: beglückendes Zugleich des Verschiedenen im Einzelnen, in den Gesellschaften, auf Weltebene – so könnte die Formel für eine ‘mehrsprachige’ Welt lauten, die sich gleichwohl der global vernetzenden Hilfsmittel und -sprachen zu bedienen wüsste.

Es ist zu erwarten – und steht zu hoffen daß mit der Zunahme internationaler Begegnungen und Beziehungen Bi- bzw. Multilingualismus ein immer häufigeres Phänomen wird. Über seine Chancen und Gefahren ist viel geforscht worden: Dem Reichtum, in mehreren „Welten“ und Verstehenshorizonten gleichzeitig zu leben, steht die Angst gegenüber, sprachlich heimatlos

zu werden, „semi-lingual“ keine Sprache wirklich ganz sprechen zu können. Wichtig bleibt die Verankerung in einer Muttersprache, die den affektiven und gemeinschaftsbezogenen Teil der Persönlichkeit umfasst und nicht notwendigerweise die Sprache sein muss, die jemand am besten „beherrscht“. Denkbar ist auch, dass im Verlauf einer Biographie mehrere Sprachen die Rolle einer „Muttersprache“ übernehmen können. Sich fremde Sprachen aneignen, in verschiedenen Sprachen leben, den anderen als Sprecher einer anderen Sprache annehmen: all das bedeutet auch Arbeit, Selbstüberwindung. Es bezeichnet aber Zugänge zu einer Sprach-Welt, in der die Menschen nicht einfach nur global zusammengeschaltet sind, sondern sich im Reichtum ihrer verschiedenen sprachlichen Herkunft und Tiefe begegnen, beglückende Sammlung aus der ‘babylonischen’ Zerstreuung...

Es ist schwierig, die vielstimmige Diskussion im Forum zu dokumentieren, wo bei 50 Teilnehmern ein breites Spektrum von Themen angerissen wurde und so unterschiedliche sprachbiographische und sprachpolitische Erfahrungen zu Wort kamen wie aus Korea, Vietnam, der Türkei, Togo, Paraguay oder Estland. Zum Schluss sei auf einige linguistische Abschlussarbeiten von Stipendiatinnen und Stipendiaten verwiesen, die der KAAD sammelt und die einen engeren Bezug zum Thema des Forums haben:

Al-Jamal, Ziad Said: Probleme des parallelen Zweitspracherwerbs. Eine Fallstudie zum kindlichen Spracherwerb Deutsch-Arabisch. (Diss. FU Berlin 1988)

Alvarez de Shehadeh, Germania: Runa Simi y el intento de implantar el quechua como segundo idioma oficial en el Perú. (Diplomarbeit FH Köln 1991)

Anyanwu, Uzoamaka: Erziehung zur Zweisprachigkeit in einem vielsprachigen Land. Das Beispiel Nigeria. (Magisterarbeit Münster 1986)

Kim, Kun-Hwan: Deutsch und Koreanisch. Die Geschichte und die gegenwärtige Struktur eines Kontaktes zwischen zwei Sprachgemeinschaften. Europ. Hochschulschriften, Reihe 21: Linguistik. Bd. 146, 1994

Kim, Yun-Bae: Mutterspracherziehung koreanischer Kinder innerhalb der Familie in Deutschland. Europ. Hochschulschriften, Reihe 11: Pädagogik. Bd. 534, 1993

Wang, Shuo: Automatische morphologische und syntaktische Analyse im Chinesischen und Deutschen. Holos Verlag, Bonn 1994

WUNSCHBILDER DES BESSEREN LEBENS: MYTHEN UND UTOPIEN ALS AUSLÖSER VON MIGRATIONEN

Nach Wunsch-Bildern im Zusammenhang von Migrationen zu fragen, ist wohl nicht im Trend der öffentlichen Berichterstattung. Sie scheinen sich eher rechtzeitig zur Reise einzustellen, jener kurzen, experimentellen Migration zirkulärer Art, mit dem Ticket retour in der Tasche. Die Reisebranche 'lebt' von Wunschbildern...

Betrachtet man die Berichte der deutschen Medien zu Migrationen im Frühjahr 1997, im zeitlichen Vorfeld unserer Jahresakademie, so fällt zunächst auf, daß im Vordergrund die Flucht-Katastrophen (insbesondere Zaire und Albanien) stehen. Migration umfaßt indes ein viel breiteres Spektrum und bezieht Arbeitsmigrationen, Familienzusammenführung im Kontext verschiedener Formen von Migration sowie Bildungsmigration mit ein. Ein Terminus wie „Wirtschaftsflüchtlinge“ drängt allerdings andere Formen von Migration leicht in den Problemradius von Flucht und Vertreibung ab. Der aber ist angstbesetzt, produziert Angst-Bilder, Angstbilder derer, die das Schicksal der Flucht erleiden und derer, die sich von ihnen 'angegangen', gar 'überrannt' fühlen.

Ein kurzer und summarischer Blick auf die 'Metaphorologie' dieser Mediensprache läßt vorherrschend Übertragungen aus dem Bereich der Naturwissenschaften) und der menschlichen (Militär-)Geschichte erkennen. Migration/ Flucht wird gern mit Naturkatastrophen, insbesondere Überschwemmungen assoziiert (Schwemme, Strom, Flut...); das Vokabular der klassischen Physik, insbesondere Newtons Gravitationslehre, wird aktiviert (Masse, Druck, Dampf, Explosion; push und pull...); auch Tiermetaphorik scheint sich anzubieten (Herden, Heuschrecken, Zugvögel...). Auch aus der Menschheitsgeschichte, bis in mythische und biblische Regionen hinab (vgl. auch unten 1.), werden Vor-Bilder gern zitiert (Odyssee, Völkerwanderung,

* Dieser Text entstammt aus: Hermann Weber: Wanderschaft – Flucht – Glückssuche: Migration im Zeichen der Globalität. Bonn 1997, S. 34-47.

Limes, Langer Marsch...); stärker noch sind militärische Bilder präsent (Festung, Sturm, Marsch, Schlacht...). Auch die vielzitierte „Haustür“, vor der die Flüchtlinge schon stehen oder gegen die sie sogar anrennen, gehört in diesen Kontext und macht – so evoziert – jedermanns Heim zur bedrohten Festung.

(Diese Metaphorologie bedürfte einer eigenen Studie; verwiesen sei auch auf die Einführung des Vortrags von Heiner Geißler in diesem Band; zur Sprache der Medien über Migration vgl. auch: Karl-Heinz Meier-Braun: Die neue Völkerwanderung – eine Herausforderung für Politik und Medien. In: Martin A. Kilgus/Karl-Heinz Meier-Braun (Hrsg.): Die neue Völkerwanderung. Baden- Baden 1993. S. 23-44, insbes. 360.

Wenn das Forum 1 der Jahresakademie Wunschbilder in den Mittelpunkt rückt, dann in bewußter Absetzung von der Angstmetaphorik, aber auch, um den aktiven, zielorientierten Impetus bei Wanderungsbewegungen stärker zu akzentuieren. Dies im Blick auf eine Teilnehmergruppe, die als Bildungsmigranten zwischen den Polen ‘push’ (Druck aus der Heimat fort) und ‘pull’ (Sog auf das Ziel der Wanderung hin) dem Motivforscher vielleicht am ehesten noch eine ausgewogene, gegenüber Druck- und Sogzwängen einen Freiheitsraum erobernde Entscheidungssituation zur Analyse anbieten könnte.

Die Motive der Bildungsmigranten sind indes wie die von Migranten überhaupt ein vielleicht unentwirrbares Gemisch von ‘Eldorado’ und ‘Eden’, von materiell-wirtschaftlichen und ideelhsprituellen Komponenten. Motivsuche wird dabei für den Forscher – wie für den auf sich selbst reflektierenden Migranten – leicht zu einer „reinterpretation sans fin“ (so der kanadische Forscher Charles Halary in dem für die Analyse der Bildungsmigration wichtigen Buch: *Les exiles du savoir. Les migrations scientifiques internationales et leurs mobiles*. Paris (L’Harmattan) 1994, S. 38). Dabei sind für ihn die ökonomischen Motive von kulturellen gleichsam umgriffen, geht es – vor allem bei den Bildungsmigranten – letztlich um einen „choix culturel“ (Halary, S. 54; vgl. 25f). Migration – so jedenfalls sprach es aus den Beiträgen der Forumsteilnehmer – ist für diese Gruppe ein entscheidender Katalysator zur Identitätsbildung. In diesem Prozeß läutern und bilden sich gleichsam erst die Motive. So erfährt sich die Kurdin Mandana Sedighi in einem Text, der über die Thematik des Forums meditiert (vgl. ausführlich unten 3.), zunächst als ‘unbeschriebenes Blatt’, auf dem sich fremde Terminologie einprägt, aber dann immer weiter unterwegs zur eigenen Sprache: „Ich bin ohne Wunschbilder hierher gekommen. Auf der Reise durch das Wunderland habe ich das Wort Immigration kennengelernt. Ich mußte aber zuerst mein Wörterbuch aufschlagen, um zu verstehen, was ich gemacht habe. War es ein Verbrechen?“

Das Forum sollte Menschen inmitten dieses 'Bildungsprozesses' weniger wissenschaftlich-analytische als 'symbolische' Antworten auf die immer neue Frage nach Motiv und Ziel der Migration vor Augen stellen. Mit dem Blick auf Wunschbilder wird dabei gerade der 'utopische Überschuß' in und über den Zwängen, die jede Migration prägen, aktiviert. Die gemeinsame Interpretation biblischer Texte (1.) sowie eines Briefes des Christoph Kolumbus als Kristallisationspunkt geographischer Utopien (2.) mündete in eine Reflexion auf die Motive und Ziele der eigenen Bildungsmigration (3.) unter dem Leitthema 'Migration und Identität'.

1. Urbilder von Aufbruch, Wanderschaft und Flucht nach biblischen Texten

Als sich 1996 eine 'große Flüchtlingswelle' im Ostzaire unter dem Druck der Rebellen auf den Rückweg ins Heimatland Ruanda in Bewegung setzte, war in den Medien von einem „biblischen Ausmaß“ dieser Remigration die Rede: die Biblische Geschichte mit ihrem Exodus, dem Gelobten Land und der Babylonischen Gefangenschaft – um nur einige der häufig zitierten Stichworte (für vielleicht gar nicht mehr bekannte Geschichten) zu geben – ist geprägt von Wanderungen; die Menschen, die die Bibel uns vor allem im Alten Testament vor Augen stellt, sind Menschen unterwegs, im Aufbruch, auf der Suche nach Heimat.

Es ist daher lohnend, bei der Frage nach Wunschbildern, die Migrationen auslösen, nach Zielbildern, die in der Bewegung präsent bleiben und sie lenken, auf die immer noch 'zitierfähigen' urbildhaften Situationen zurückzuschauen, die die Bibel bewahrt hat. Dabei ist nicht zu übersehen, daß für dieses Glaubensbuch das eigentliche *movens* der Migrationen der Glaube ist und daß es bei allen Bewegungen im Raum letztlich um Bewegungen der menschlichen Existenz – zu ihrem Heil oder Unheil – geht.

Bevor einige Kernstellen näher beleuchtet werden, sei festgehalten, daß die biblischen Texte das ganze Spektrum von 'Migrationstypen' – im Rahmen ihrer jeweiligen historischen Einfärbung – aufspannen. Dies betrifft zunächst den Komplex Vertreibung – Flucht – Exil, also Formen einer primär von außen erzwungenen Migration. Ohne Vollständigkeit zu intendieren, können Beispiele schon am Beginn der biblischen Heilsgeschichte mit der 'Ausweisung' aus dem Paradies nach dem Sündenfall oder der Verbannung und dem Umherirren Kains (Gen 4,12) aufgezeigt werden. Die geschichtlich zentrale Erfahrung von Verbannung und Exil ist für das Volk Israel die Deportation nach Babylon 587 v. Chr., gedeutet in zahlreichen prophetischen Texten (vgl. unten etwa zu Ez 12). Das Neue Testament kennt Vertreibung etwa in der Erfahrung der Heiligen Familie auf der Flucht nach Ägypten (Mt 2,13ff) und der durch Verfolgung ausgelösten Zerstreuung der Urkirche (Apg 8,1).

All diesen durch 'Gewalt' – und sei es das direkte strafende Eingreifen Gottes – ausgelösten Migrationen ist jedoch in biblischer Perspektive gemeinsam, daß sich in ihnen die Chance einer neuen Stufe der Heilsgeschichte auf-tun kann, einer vertiefteren Gottesbeziehung gerade im Durchgang durch Heimatverlust und Leid. Eine zweite Gruppe von Texten ließe sich unter dem Stichwort 'Armutswanderungen' auf der Suche nach Brot und Arbeit erfassen, womit oft auch eine 'Landnahme' (durch Infiltration oder Eroberung) verbunden ist. Die Züge Abrahams (Gen 12,10) und der Brüder Josefs (Gen 42, 1-3) zum 'reichen Nachbarn' Ägypten – ausgelöst vor allem durch Hunger – gehören in diesen Kontext. Genesis 46 stellt dabei die aittestamentliche Variante des 'Familiennachzugs' im Rahmen der Josefs-geschichte dar. Die historische und theologische 'Keimzelle' des Alten Testaments, der Exodus aus Ägypten, ist eine Migrationsgeschichte, die in die Landnahme des „geräumigen“ und „Gelobten“ Landes mündet (vgl. bes. Ex 3,8; Num 13; Jos 1-12). An dieses zumindest rückschauend als konstitutiv für das Volk Israel interpretierte Geschehen knüpfen vor allem die Propheten eine Theologie des Aufbruchs, des Wegs, der Gottese Erfahrung im Unterwegs – bis hin zur Idealisierung der Wüstenwanderung (Hosea 2,16). Die 'Remigration' aus dem babylonischen Exil (Esra 1) wird dann in prophetischer Perspektive (Deuterocesaja) zu einem neuen Exodus, zu einer neuen historischen Chance, das „Haus Jahwes“ zu bauen.

Kennt das Alte Testament auch 'Bildungswanderungen'? Zumindest setzt die altorientalische Weisheit, die Eingang in einer ganzen Gruppe von Büchern gefunden hat, eine internationale Mobilität der 'Weisen' – gleichsam eines eigenen Berufsstands – voraus. Die durch – freiwillige oder erzwungene – Migrationen ermöglichte Begegnung mit den Metropolen der Weisheit in Babylonien und Ägypten – in hellenistischer Zeit Alexandria – hat vielfältige (literarische) Frucht im Alten Testament gebracht. Dieser summarische Blick auf Typen von Migrationen, wie sie die Bibel vor Augen stellt, soll an fünf Texten vertieft werden.

Wenn es richtig ist, daß der Glaube das eigentliche movens der biblischen Wanderer ist und sich von ihm her auch die Wunschbilder und Ziele der Migrationen lesen lassen, dann sollte die Aufmerksamkeit sich auch darauf richten, wie die ja oft von außen erzwungenen Bewegungen 'von innen her' – im Glauben – ergriffen und aktiv umgestaltet, bewältigt werden.

Genesis 12,1-10: Abrahams Aufbruch „durch Glauben“

Abrams Auswanderung mit seiner Sippe von Haran nach Kanaan schildert der Text als Akt inkonditionierten Glaubensgehorsams gegenüber dem Gebot, aber auch der Verheißung Jahwes. Obwohl Wunschbilder auf dem Weg

mitschweben – Land und Bewegungsfreiheit für den Nomaden, Fruchtbarkeit (seine Frau Sarai war ja unfruchtbar); mehr und ‘ideeller’ noch das Entstehen eines Volkes, geeint im Glauben an Jahwe – , ist dieser Aufbruch zunächst doch eigentlich ‘ziellos’, folgt einem ständigen Futur, das der Hebräerbrief im Neuen Testament (vgl. unten) noch weiter ins ‘Jenseits’, auf eine „Stadt Gottes“ hin vorantreiben wird: Abram bewegt sich in vollem Gottvertrauen auf „das Land, das ich dir zeigen werde“ (12,1) zu; darin angekommen, heißt es: „Deinen Nachkommen will ich dieses Land geben“ (12,7; zitiert wird nach der Übersetzung der ‘Jerusalem Bibel’, Freiburg – Basel – Wien 1968). Das Wagnis dieses Aufbruchs, seine Unbedingtheit ist Glaubensakt; durch ihn wird – über alle (biologische) Fruchtbarkeit hinaus – „Segen“ geschenkt, der in der wachsenden Glaubensgemeinschaft auf „alle Geschlechter der Erde“ (12,3) zielt. „Segen“ ist ein Schlüsselwort des alttestamentlichen Theologen, dem man diesen Text zuschreibt (Jahwist). Die Hoffnung, daß der Segen Gottes auf dem König und durch ihn auf dem Volk ruhen möge, wird reflektiert an dem Initialglaubensakt Abrams, der als weiteste Zielperspektive eine universelle Glaubensgemeinschaft aufscheinen läßt. Diese Perspektive eröffnet die radikale Glaubens-Migration dessen, der Heimat, Verwandtschaft und „Vaterhaus“ im Vertrauen auf Gott zurückläßt...

Exodus 3,7-10: Auszug in die ‘Wüste’

Das historische Geschehen, das dem Exodusbuch zugrundeliegt, läßt sich in ‘Migrationsterminologien’ vereinfacht so beschreiben: Beduinen ‘infiltrieren’ auf der Suche nach Brot und Arbeit in verschiedenen Gruppen und Wellen das reiche Ägypten (gemäß der ‘Biblischen Geschichte’ in der Nachfolge des in der Metropole avancierten Josef), vermehren sich dort derart, daß ein demographischer Druck der Immigranten auf die Einheimischen spürbar wird, und werden so Zwangsmaßnahmen der politischen Autoritäten unterworfen, die die übliche Beschäftigung der Fremden als Bauarbeiter bei Großprojekten nunmehr primär zu ihrer Kontrolle und Dezimierung einsetzt (Ex 1).

Der befreiende ‘Auszug’ der Fremdarbeiter in Richtung auf ihre ursprünglichen Herkunftsgebiete und schließlich ein „Gelobtes Land“, das sie überwiegend gewaltsam in Besitz nehmen, wird sich historisch wohl in einer Reihe von Remigrationen kleinerer Gruppen oder Clans abgespielt haben. Der biblische Schriftsteller, dem unsere Perikope (zumindest die Verse 7f) zugeordnet wird (wiederum der ‘Jahwist’), erweckt aus seiner zeitgenössischen Perspektive (dem schon konstituierten ‘Volkkörper’ der Zeit König Davids) in einer ‘Rückprojektion’ den Eindruck, hier sei ein großer Volksstrom (in einer in den Medien gern gebrauchten Metapher) unterwegs (Ex 12,37 lesen wir von allein sechshunderttausend Männern). Vers 8 beschreibt

die Wunsch- und Zielperspektive dieser Auswanderung als „ein schönes und geräumiges Land, [...] das von Milch und Honig fließt“. Der „Segen“ im Verständnis des alt-testamentlichen Theologen ist für diese durch ihren Führer Moses auf ihren Gott vertrauenden Auswanderer zunächst wieder ein ‘materieller’: Lebensraum und Delikatessen, Urbild für so viele Phantasien vom ‘Schlaraffenland’. Der Bibelleser weiß, daß der Weg zunächst und für lange in die Wüste führt, daß sich die ganze Skala von Zweifeln und Ängsten entfaltet, die jeden Auswanderer befallen mögen, mit ständiger Idealisierung des Zurückgelassenen, das jetzt so vertraut, einfach und liebenswert erscheint. Die Geschichte des Exodus ist die Geschichte der sich in der Migration entfaltenden Freiheit mit all ihren Chancen und Gefährdungen; das Glaubensbuch Bibel erzählt sie als Geschichte der sich durch viele Rückfälle hindurch langsam festigenden Beziehung zu Gott: er ist der eigentliche Führer und Leitstern auf der Wanderung, gerade in der Heimatlosigkeit der Wüste. ‘Bewegt’ durch das Leid seines Volkes, hat er sich selbst in Bewegung gesetzt, zieht mit den Menschen mit, wird selbst ihr Weg...

Ezechiel 12,1-16: Der Prophet als leibhaftes Zeichen des Aufbruchs

Der beeindruckende und bedrückende prophetische Text bezieht sich auf die Situation des Exils eines großen Teiles des Gottesvolkes in Babylon (587 v. Chr.), wo Ezechiel später auch gelebt hat. Am eigenen Leib präfiguriert der Prophet in einer Symbolhandlung das bevorstehende Schicksal der Verbannung. Offenbar werden sogar einzelne historische Ereignisse ‘gezeigt’: das in die Wand geschlagene Loch entspricht der Mauerbresche, durch die der König zu fliehen versuchte, das verhüllte Gesicht seiner Blendung vor dem Abtransport nach Babel. In Vers 15 erscheint die leidvolle Geschichte der Juden insgesamt – ‘zerstreut unter die Völker’ – vorweggenommen...

Über diesen historischen Gewalt-Kontext hinaus – hier durchaus als Strafe Gottes für ein uneinsichtiges, sündiges Volk verstanden – ist der Text ein Urbild für Ausbruch und Aufbruch, für den Beginn einer Wanderung, in der der Aufbrechende – wie ein Blinder für das eigene Land – sich auf etwas Neues ausspannt: „Und ich tat so, wie mir befohlen war; die Sachen packte ich am hellen Tage zusammen wie ein Flüchtlingsgepäck, am Abend brach ich mit der Hand ein Loch in die Wand, ging in der Dunkelheit hinaus und belud die Schulter vor ihren Augen.“ (12,7)

Jesaja, 2,1- 5: Völkerwallfahrt nach Jerusalem

Das visionäre Gemälde einer universellen Migration der Völker zum Tempelberg in Jerusalem aus dem ersten Teil des Jesajabuches gehört in den Kreis der messianischen Texte dieses prophetischen Buches, der Erwartung einer

umfassenden Friedensordnung, die an Gottes Wort und Gesetz ihre Orientierung und ihr Maß findet. Jerusalem und der Tempelberg sind der Fluchtpunkt einer universell ausstrahlenden Offenbarung; die „Wege“ und „Pfade“, die Gott zu gehen lehrt, werden zuallererst erfahrbar, indem man sich leibhaftig im geographischen Raum zu seinem ‚Residenzort‘ in Bewegung setzt. Jerusalem war in der rekonstruierbaren biographischen Erfahrung des Propheten durch seine Berufung im Tempel und das vergleichsweise verlässliche und mutige Verhalten der dortigen Könige in einer Zeit politischer Intrigen und Umbrüche (721 v. Chr. Fall des Nordreichs an die assyrische Großmacht) auch real ein Ort der Orientierung und Wegweisung. Die visionäre Überhöhung läßt es zum Ort des Gerichts für die heranströmenden Völker, aber auch zum Ort der Konfliktschlichtung werden und damit zum Ausgangspunkt einer von Gott her gestützten Weltordnung (von den parallelen Texten Micha 4,1-3 und Sacharja 8,20-23 pointiert letzterer deutlicher den Charakter einer ‚Bußwallfahrt‘; im Neuen Testament können ‚einlösende‘ Parallelen im Zug der Weisen Mt 2 und im Pfingstereignis gelesen werden).

Das Bemerkenswerte des Textes liegt darin, daß die Vorstellung einer universellen ‚Völkerwanderung‘ nicht in ein Chaos, sondern in eine neue Ordnung führt, deren Voraussetzung gerade im realen Sich-Aufmachen liegt, ange lockt von der Attraktivität des Wortes Gottes.

Hebräerbrief 11,8-16: Die Heimat ist ‚anderswo‘

Der Verfasser dieses neutestamentlichen Briefes stellt in einer Retrospektive der Glaubensgeschichte des Alten Bundes gerade das ‚Pilgerdasein‘ der alttestamentlichen Menschen in den Mittelpunkt, allen voran Abraham, der auswanderte, „ohne zu wissen, wohin er ging“ (11,8; vgl. oben). Als eigentliches Ziel der Wanderschaft wird eine von Gott gegründete „Stadt“, eine bessere, „himmlische (Heimat)“ (11, 16) bestimmt, die im Vorbild Jesu Christi sichtbarer, konkreter, benennbarer geworden ist. Gleichwohl bleibt der Glaube bezogen auf etwas, was noch nirgendwo ‚heimatlich‘ da ist, macht er den gläubigen Menschen in seiner gesamten Existenz zum „Fremdling“ und „Pilger“ (11,13) auf der Erde, zum ‚Auswanderer‘. Die ‚geographische‘ Migration wird in diesem Text allegorisch auf ein grundsätzliches Unterwegs des Menschen geöffnet, dessen Ziel alle seine Wunschbilder und Realisationen von ‚Heimat‘ noch einmal übersteigt...

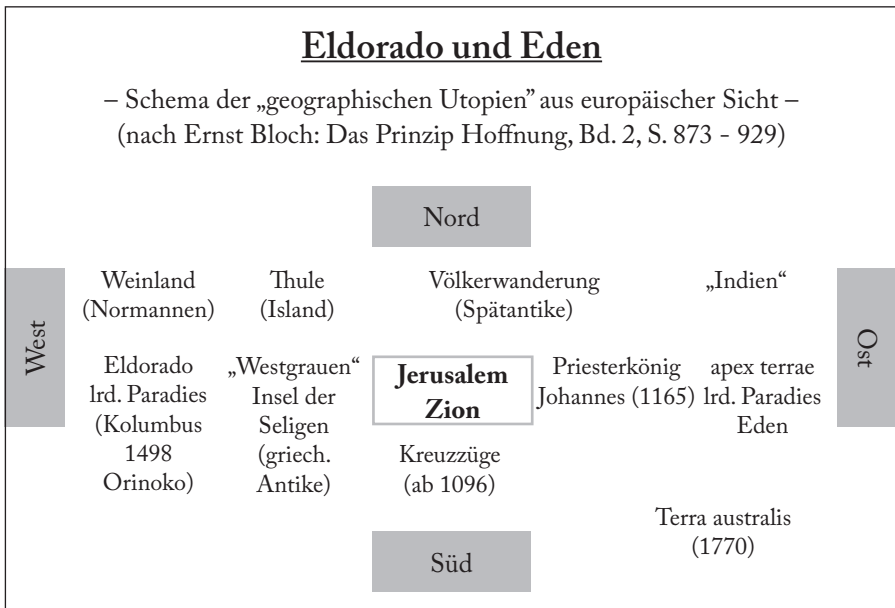
2. „Eldorado und Eden“ – Geographische Utopien als Leitbilder großer historischer Migrationsströme

Betrachtet man in einem zweiten Schritt ‚Geographische Utopien‘ als historisch ‚zugkräftige‘ Wunschbilder für Migrationen, so wird in der Geschichte

Europas seit der Antike schnell deutlich, wie sehr die biblische Topographie eine archetypische Kraft entfaltet, so sehr sie ihrerseits ja wiederum auf geschichtlichen Erfahrungen (vor allem des Volkes Israel) beruht. So variabel die 'Lokalisierungen' solcher Wunschbilder im Laufe einer langen Geschichte auch gewesen sind, so bleibt doch konstant in allen von ihnen angetriebenen Wanderungen das Verlangen nach einem Ort, einer Ankunft im erträumten Paradies in Raum und Zeit.

Wünsche suchen ihren Ort: ein Gedanke, den Ernst Bloch in seinem 'Prinzip Hoffnung' zunächst im ersten Band (S. 418-442) am Märchen und an der Reise, im zweiten Band (S. 873-929) dann an den von ihm so genannten 'Geographischen Utopien' entfaltet (das Werk entstand 1938-1947 in den USA; zitiert hier nach der Suhrkamp-Taschenbuchausgabe stw 3, 1976).

In schematischer und zugleich nochmals systematisierender und ergänzender Weise läßt sich sein philosophischer Durchgang durch die leitenden geographischen Utopien der abendländischen Geschichte etwa so darstellen:



Die wichtigsten biblischen Urbilder, die entscheidenden Anteil an der Motivation von Entdeckungsfahrten, Eroberungszügen und breiten Wanderungsbewegungen gewannen, sind einmal das (verlorene) Paradies, der Garten Eden, sodann Jerusalem, die Stadt Gottes (in der Topographie von Dantes 'Göttlicher Komödie' liegt bemerkenswerterweise das Irdische Paradies 'antipodisch' zu Jerusalem...)- Vorstellungen, daß das Paradies, aus dem die ersten Menschen vertrieben wurden, wenn schon nicht mehr betretbar, so doch zumindest entdeckbar und geographisch lokalisierbar sein müßte und seinen Vorschein und Abglanz auf Orte wirft, die erreichbar sind, haben die künstlerische, philosophische und theologische Produktion und nachfolgend die versuchte Realisation in Migrationen einzelner oder großer Gruppen ebenso beflügelt wie die Sehnsucht nach der Geborgenheit in einer Stadt, in der Gott 'wohnt', unmittelbar erfahrbar wird, und sei es durch das gelungene Miteinander der Menschen in ihr...

Beide – der Berg Zion und der Berg des Irdischen Paradieses (auch apex terrae, Gipfelpunkt der Erde; vgl. Bloch 2,907) – werden aus europäischer Perspektive in der Ostrichtung gesucht, wobei die Lokalisierung Edens abenteuerlichen Spekulationen und Schwankungen unterworfen blieb. In den Intentionen der 'Kreuzzüge' des Mittelalters verquicken sich beide Ziele, zumal ab 1165 mit den mysteriösen Briefen eines Priesterkönigs Johannes im 'Osten', in 'Indien' ein ideales und militärisch hilfreiches christliches Gemeinwesen am Horizont aufzutauchen scheint, das dem Irdischen Paradies gewissermaßen näher liegt.

Die Kreuzzüge sind auch ein deutliches Beispiel für das von Bloch für große geschichtliche Migrationsbewegungen allgemein konstatierte Ineinander von „Eldorado“ und „Eden“ (2,879), sei es in den Leitbildern der 'Avantgardisten', Entdecker und Prediger der Neuen oder besseren Welt, sei es in den Wunschbildern der 'nachfolgenden' Gruppen, Heere oder Völker. Eldorado steht dabei für den materiellen 'Unterbau', den primär auf „Beute“ zielenden Zug, übertragen hier verstanden als Wunschvorstellungen, die materielle Absicherung oder Verbesserung ('Bereicherung') der Existenzbedingungen anstreben (ob durch ein Stück Land oder die Farm, die 'zu Hause' nicht zu haben oder zu halten ist, ob – heutzutage eher – durch den sicheren und lukrativen Job). In 'Eden' schwingt die ganze Fülle, der ganze Goldgrund von Wunschbildern mit, die eine heilende und heilbringende Existenzwende imaginieren, ein Glück, das man nicht nur macht, sondern in dem das „Wunder“ einer neuen Existenz erfahrbar wird. In den Kreuzzügen sollte dieses „Wunder“ neben allen theologischen und kirchenpolitischen Zwecken und Verzweckungen, über allen machtpolitischen und wirtschaftlichen Interessen, in der Berührung mit dem Land liegen, „da got menschlichen trat“,

wie das Palästinalied Walthers von der Vogelweise singt. Die Jerusalemtheologie des Jesajabuches, das jüdische Pathos des Tempels und des Berges Zion finden hier ihr christliches Pendant im Heiligen Grab. Für alle drei großen monotheistischen Weltreligionen ist Jerusalem letztlich 'Stadt Gottes', realgeographischer Ort, an dem die Offenbarung, die Nähe Gottes spürbar, 'berührbar' wird...

Dieselbe Verquickung von Eldorado und Eden zeigt ein weiteres einschneidendes und über Jahrhunderte Migrationen auslösendes Ereignis – die 'Entdeckung' Amerikas, wie gleich noch näher zu zeigen sein wird. Kolumbus hielt dabei bei aller Westseglung die Osthaupttrichtung der geographischen Utopien im Grunde bei: er wollte 'Indien' und er wollte offenbar auch, wie die Reise von 1498 (zum Orinoko) zeigt, das Irdische Paradies erreichen.

Die Westrichtung blieb seit der Antike ambivalent, Richtung eines dunklen, unbezwingbaren Meeres – dem Fall der Sonne nach –, aber auch Lage der 'Insel der Seligen', auch Richtung des „Weinlands“ der normannischen Seefahrer, die 'Amerika' erreichen (Bloch 2, 884ff). Die Südrichtung hat die Entdeckungsfahrten mindestens bis zu Cooks genauerer Lokalisierung einer 'Terra australis' (1770) auf der Suche nach einem fabelhaften Südkontinent im Bann gehalten. Der 'Süden' ist allerdings – wenigstens in den 'nordischen' Ländern – Hauptgefühlsrichtung der Evasion, der 'Experimentalmigration' Reise geblieben. Die Reise, die in einer überschaubaren Zeit an ihren Ausgangsort zurückführt, vereinigt mit ihren Wunsch- und Angstelementen in spielerischer Form all die Charakteristika der 'ernsthaften' Migration (ohne 'Rückfahrkarte' oder mit Re-migration nach langer Zeit). Ob allerdings der standardisierte und kommerzialisierte Tourismus des späten 20. Jahrhunderts in diesem Sinn noch die Bezeichnung 'Reise' oder 'Experimentalmigration' verdient, ist fraglich...

Schließlich hat auch die Gegenrichtung, der 'Norden', seine – im Nebel lustvoll sich bergenden – Wunschbilder provoziert, seit der Antike vor allem mit dem Namen der Insel 'Thüle' verbunden (vgl. Bloch 2, 911-914).

Wie in einem Kristallisationspunkt finden sich viele dieser Geographischen Utopien und ihre spezifischen Richtungen in der Vorstellungswelt und in der Propaganda des Kolumbus: er nimmt die West- und Ostrichtung zusammen und krönt seine Zielvorgaben mit dem Berg des Irdischen Paradieses, den er auf der vierten Reise entdeckt haben will. Seine damals überall gelesenen und weitererzählten Berichte leben von der Mischung echten Erstaunens über das wunderbar Neue, das er vorgefunden, und der verdeckten Enttäuschung, offenbar gerade nicht das reiche Indien – zumindest nicht so wie gewünscht – erreicht zu haben. Sein Brief an Luis de Santangel vom 15. Februar 1493

etwa breitet schon über die ersten geschauten „Naturwunder“ die Aura eines irdischen Paradieses mit ewigem Frühling (vgl. in: Die Neue Welt. Chroniken Lateinamerikas von Kolumbus bis zu den Unabhängigkeitskriegen. Hrsg. von Emir Rodríguez Monegal. Frankfurt a. M. 1982 S. 69). Aber dies Eden soll zugleich Eldorado sein, soll vor allem Gold für die Schatulle der Spanischen Hoheiten liefern, wird rücksichtsloser Ausbeutung überantwortet (Monegal, S. 76).

Literarisch meisterhaft hat die Ambivalenz dieses Avantgardemigranten der kubanische Schriftsteller Alejo Carpentier in seinem Roman 'Die Harfe und der Schatten' herausgearbeitet (st 1024, Frankfurt a. M. 1984). Der mittlere Teil, in dem der todkranke Admiral in Erwartung seines Beichtvaters sein Leben rekapituliert, zitiert auch im Umkreis der Islandreise des Kolumbus das Spektrum der geographischen Utopien, die ihn antrieben (vgl. S. 56-80). Später im Text verbindet sich dann die Evokation der (vermeintlichen) Entdeckung des Irdischen Paradieses in der Rückschau des Todgeweihten mit dem höchsten Ziel der Kreuzzüge, dem Wiederaufbau Jerusalems und des Berges Zion: Kolumbus präsentiert sich als wahrer Nachfahre der Kreuzfahrer und Christusträger ('Christoph') in die Neue Welt (vgl. S. 160-165). Doch diesen edlen Teil seiner Sendung sieht er in pessimistischer Rück- und Vorschau zugleich profaniert durch das, was schließlich historisch dominant wurde – die Suche und Sucht nach 'Eldorado': „diesen Weg, den ich in Kenntnis der Sagas der Normannen ohne große Mühe gebahnt habe, den befahren heute Hunderte von Abenteurern, Ritter ohne roten Heller, herrenlose Schildknappen, ämterlose Schreiber, arbeitslose Soldaten, Kutscher ohne Deichsel, gerissene Schelme, Schweinehirten aus Cáceres [...]“ (S. 169).

Die Wunschbilder, die Kolumbus in seinen Berichten vorgab, haben eine ungeheure geschichtliche Zugkraft entfaltet; die Neue Welt präsentierte sich als Paradies für jeden Wunsch: von Geld- und Machtgier bis hin zu spirituellen und mystischen Träumen von einer neuen Christenheit...

3. Migration und Identität: Der Migrant auf dem Weg vom 'Patienten' zum Gestalter seines Schicksals

Migration muß kein Schicksal sein, das nur erlitten wird. Wenn in der Öffentlichkeit Flucht, Gewalt und wirtschaftliche Zwänge im Kontext der Migrationen unserer Zeit in den Vordergrund rücken, so sollte das Zitieren geographischer Utopien auch daran erinnern, wiesehr in der Geschichte Entschluß, Tat und Wagnis von Einzelnen oder Gruppen Migrationen angestoßen und neue Lebensräume erschlossen haben. In seiner sicher bestreitbaren, aber doch anregenden Weise hat der Kulturphilosoph Oswald Spengler in Absetzung von der Historiographie seiner Zeit und des hereinwirkenden

19. Jahrhunderts die großen Wanderungen der Geschichte interpretiert als „Entschlossenheit, ein Schicksal zu sein und nicht zu erleiden“ (vgl. Der Untergang des Abendlandes, 1923, zit. nach dtv, München 1972, S. 752): „Auch das ewig wiederholte Motiv dieser Wanderzüge ist platt und des vorigen Jahrhunderts würdig: die materielle Not. Hunger hätte zu ganz anderen Versuchen geführt und ist sicherlich der letzte aller Gründe gewesen, der Rassenmenschen aus ihrem Neste trieb [...] Es ist ohne Zweifel in diesen starken und einfachen Menschen der ursprüngliche mikrokosmische Drang nach Bewegung im weiten Räume gewesen, der sich aus tiefster Seele als Abenteuerlust, Wagemut, Schicksalszug, als Hang nach Macht und Beute erhob, als eine leuchtende Sehnsucht nach Taten, wie wir sie uns gar nicht mehr vorstellen können, nach fröhlichem Gemetzel und heldenmütigem Tod [...]“ (S. 751)

Was Spengler hier aus fragwürdigen ideologischen Prämissen in die Geschichte zurückprojiziert – und womit er anderen, entschieden biedermeierlicheren Projektionen großspurig widersprechen will –, das rührt doch an eine für Menschen in der Spannung des Migrationsprozesses lebenswichtige Frage.

Der Psychoanalytiker Erikson hat 1959 in einem Vortrag zum Thema „Identität und Entwurzelung in unserer Zeit“ in einer von eigener Leiderfahrung erhellten Weise den Prozeß des Zueigenmachens erlittener, erzwungener Migration oder einfach der Zwänge der Migration, jene identitätsbildende Integrationsleistung reflektiert, durch die das „Patientensein“ des Migranten in „Aktiv-Sein“ umschlagen kann (vgl. diesen Aufsatz von E. H. Erikson im Sammelband: Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse. Stuttgart 1966. S. 74-98). Der Text war auch von den Forumsteilnehmern gelesen worden und gab Anlaß, die eigene Situation in diesem Licht zu verstehen.

Erikson kennzeichnet Identität als „Ganz-Sein, Aktiv-Sein und Auf-einen-Mittelpunkt-bezogen-Sein“ (vgl. S. 77), also in einer formalen Definition als ‘offene Gestalt’ („wholeness“), die sich in einem dynamischen Prozeß das jeweils Fremde anverwandelt. Die mit Migration verbundene Entwurzelung gilt es also aktiv zu gestalten (er spricht sogar von „aktiv fliehen“, ebd.). Der Ortswechsel ist dabei nicht das Entscheidende (auch dem Daheimgebliebenen ist Bewegung der Existenz möglich); heilsam ist, Migration als ein ‘Lebensalter’, eine Entwicklungszeit ganz anzunehmen, gewissermaßen auszuleben und die traumatischen Erfahrungen des Fremden in eine „aktive Spannung im Ich“ zu fassen (vgl. S. 78).

In den Reflexionen und Lebenszeugnissen der Forumsteilnehmer war viel von dieser 'aktiven Spannung', von der Verwandlung der Fremderfahrungen in Momente der eigenen Identitäts- und Schicksalsbildung zu spüren. Diese etwa 45 Bildungsmigranten/innen aus annähernd 25 Ländern entdeckten in Eriksons Text gedankliche Orientierungen, die es erlaubten, neben der Vergewisserung der Motive und Wunschbilder, die sie in diesem Fall nach Deutschland und in sein hochentwickeltes und weitgehend staatlich gefördertes Hochschulsystem, zu diesem metropolitanen „Wissenschatz“, geführt hatten, die Tiefenstruktur dieser Lebens-Wahl zu orten.

Auffallend war, wieviele Äußerungen betonten, wie in dieser Wahl eine Absetzung, ein Anti-Effekt gegen eine gleichsam naturgemäß vorgegebene Lebens- und Bildungsorientierung: nämlich an alten kolonialen oder wirtschaftlichen Hegemonialmustern, Impulse gegeben hat. Absetzung von den USA (Lateinamerikaner, aber auch in Statements von Osteuropäern) oder Frankreich (Afrika/Maghreb). Damit verbunden sprach man von Neuigkeitsdrang, Neuigkeitssucht, von bewußter Suche des Fremden, vom Willen, zu verstehen, „was eigentlich hinter dieser Kultur“ (sc. der deutschen) steckt. Dieses 'Bildungsabenteuer' bedeutet aber auf der Ebene der ganzen Existenz einen Durchgang durch eine 'Negation': von Distanz zum Vertrauten, die das 'Eigene' überhaupt erst sehen und wertschätzen läßt, war immer wieder die Rede; einige sprachen von Reinigung oder „Häutung“ der eigenen Individualität, um so gerade im Einlassen auf das 'Andere' Identität zu bilden. Wobei es letztlich nicht darum gehe, 'Eigenes' und 'Fremdes' gegeneinander abzusetzen oder aufzurechnen, sondern das 'Bessere' zu finden und zu realisieren.

War in diesen Äußerungen viel von 'aktiver Spannung' im Ich, vom Aushalten des Fremden, 'Negativen' im Prozeß der Migration zu hören, so soll der abschließende Text als Zeugnis noch einmal an einem Einzelschicksal meditativ einen solchen Prozeßverlauf und seine identitätsbildende Kraft zum Ausdruck bringen. Er entstammt der Feder einer Kurdin aus dem Iran, Mandana Sedighi, die ihre Gedankenbewegung während der Diskussionen im Forum versucht, in Sprache zu fassen, und dabei an Eriksons Text anknüpft. Aus den Spannungen und Zwängen erwächst Identität als etwas Schwebendes, als integrierende Kraft:

„Ich bin ohne Wunschbilder hierher gekommen. Auf der Reise durch das Wunderland habe ich das Wort Immigration kennengelernt. Ich mußte aber zuerst mein Wörterbuch aufschlagen, um zu verstehen, was ich gemacht habe. War es ein Verbrechen? Jetzt weiß ich: Was in meinem Land 'Mohajerat' heißt, ist auf deutsch 'Immigration'. Dazu habe ich auch gelernt, daß ich nicht die einzige bin, die so genannt wird. Dieses Wort gibt es also in jeder Sprache dieser Welt. Darüber habe ich mich sehr gefreut. Da wußte ich, daß die Immigration nur jenseits der Grenzen ist, aber nicht die Grenze.

Plötzlich aber war ich ein Patient. Ich war inaktiv. Ich suchte nach meiner Identität. Wobei ich von Anfang an wußte: obwohl mir Kartoffelsalat genauso wie Tabboule oder Couscous schmeckt, bin ich ein Mensch. Und wenn ich auf einer Landkarte den Flecken meiner Heimat sehe, fühle ich mich traurig, fröhlich, nachdenklich, aber nicht entwurzelt.

Ich habe gelernt: Ich kann mich in jedem Teil dieser Welt genauso wohlfühlen wie zu Hause, ich kann wie Wasser, wie der Wind überall gehen und allem gehören, was mir auch gehören kann. Jetzt weiß ich, daß ich nicht mehr passiv bin, sondern aktiv und auf ein Ziel bezogen: auf uns Menschen, die immer in Bewegung sind. Um wie der Wind frisch zu bleiben, da jede(r) von uns weiß: Was stehen bleibt, lebt nicht mehr.”

ZUR PERSON: DR. PHIL. HERMANN WEBER

- 1958 in Hildesheim geboren;
Studium der katholischen Theologie, Germanistik und Philosophie in Münster, Tübingen und Paris
- 1983-1986 Assistent am Institut für Dogmatik der Universität Tübingen, dort 1986 Promotion
- 1986-2002 Referatsleiter Lateinamerika beim KAAD
- 1989-2021 Generalsekretär des KAAD
- 1999-2000 Gastdozent am Centre Sèvres, Paris
- 1999-2020 Vizepräsident des SECIS (Service of the European Churches for International Students), Brüssel

Zahlreiche Publikationen zu Entwicklungsländerthemen, insbesondere mit Bezug zu Lateinamerika, zu Fragen der Bildungsmigration und zu kulturellen Aspekten der Globalisierung.

Außerdem Veröffentlichungen zur modernen deutschen Literatur (1986 Monographie über Ingeborg Bachmann, Studien u. a. zu H. M. Enzensberger, D. Grünbein, A. Stadler).

HERAUSGEGEBEN U. A.:

Andreas Sohn/Hermann Weber (Hrsg.): Hauptstädte und Global Cities an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. (= Herausforderungen. Historisch-politische Analysen, hrsg. v. Wolfgang Schmale, Bd. 9) Bochum: Winkler 2000. 496 S.

Hermann Weber (Hrsg.): Globale Mächte und Gewalten – Wer steuert die Welt? Die Verantwortung der Weltreligionen. Ostfildern (Matthias-Grünwald-Verlag) 2011, 226 S.

ZULETZT PUBLIZIERTE TEXTE:

Im Spiegel der Anderen: Fremde Blicke auf Roms Stadtgeschichte. In: Michaela Sohn-Kronthaler, Jacques Verger (Hrsg.): Europa und Memoria/Europe et Mémoire. Festschrift für Andreas Sohn zum 60. Geburtstag. St. Ottilien 2019, S. 543-567.

Inspirierter Text als Übersetzung von Offenbarung. Die Spur religiöser Sprache in moderner Literatur. In: Margit Eckholt/Habib El Mallouki (Hrsg.): Offenbarung und Sprache. Hermeneutische Überlegungen in christlicher und islamischer Perspektive. Göttingen (V&R) 2020, S. 185-202.

FESTSCHRIFT:

Bildung und Wissenschaft im Horizont von Interkulturalität. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hermann Weber. Hg. v. Heinrich Geiger, Nora Kalbarczyk, Thomas Krüggeler, Marko Kuhn und Markus Leimbach. Matthias Grünwald Verlag, Ostfildern 2019, 270 S.



Dr. Hermann Weber überreicht Papst Benedikt XVI die KAAD-Jubiläumsschrift „Anstoß und Aufbruch“ am 08. Oktober 2008 in Rom

IMPRESSUM

Weltkirche im akademischen Raum – Das Wirken Hermann Webers im
KAAD anhand einer Textauswahl aus drei Jahrzehnten

Herausgeber Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst e. V.
 KAAD
 Hausdorffstraße 151
 53129 Bonn
 Telefon +49 (0) 228 917 58 -0
 Telefax +49 (0) 228 917 58-58
 Internet www.kaad.de

Bankverbindung KAAD e.V.
 Pax-Bank e.G.
 IBAN: DE91 3706 0193 0014 7740 09
 BIC: GENODED1PAX

KAAD-Stiftung Peter Hünemann
Bistum Rottenburg-Stuttgart
IBAN: DE48 6039 1310 0005 4040 02
BIC: GENODES1VBH
Verwendungszweck:
KAAD-Stiftung Peter Hünemann KST 531160

Verantwortlich Dr. Nora Kalbarczyk
Redaktion Dr. Nora Kalbarczyk / Helen Meier
Gestaltung Dr. Nora Kalbarczyk / Helen Meier
Druck Köllen Druck + Verlag, Bonn



KATHOLISCHER AKADEMISCHER
AUSLÄNDER-DIENST