



Aufhebung des Fremden: Differenzerfahrung inmitten der Globalisierung

„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 bewirte bzw. durch Sara bewirten lässt wie fremde Fürsten, werden in der Tradition mit Engeln identifiziert. Auf einer sehr frühen christlichen 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 nahezukommen 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 einer 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 – Differenzenerfahrung 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 – verdrängt 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 qualitativen 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 Énarnds 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 „Übersetzens“ gilt in Enarnds Text genauso zwischen den Religionen wie zwischen den Sprachen – gegen gewaltsame Fixierungen in (fremden oder vertrauten) „Identitäten“, gegen vorschnelle Verwurzelung in einer feststellbaren Herkunft. Der Roman, der mittels zahlreicher zitierter Quellen wie in fiktiven Erzählbewegungen auch ein mystisches Sprachgeschehen ‚praktizieren‘ will, wird so zu

einer Gestalt ‚säkularer Interreligiosität‘, 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 verflucht. 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 ineinander führend (vgl. 25). Katholizismus bzw. Christentum bleiben dabei in Énards 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 eindrücklichsten in der Istanbuler 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* Differenzerfahrung, die uns die Engel des Hebräerbriefts 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 Differenzerfahrung. 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 Förderungspolitik, Bildungs- und Netzwerkarbeit z. B. zwei Charakteristika, die darauf deuten, dass Fremdsein, gar Ausländersein, nicht vorschnell wegetikettiert 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 Differenzenerfahrung 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 Reintegrationsorientierung 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 Differenzenerfahrungen 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.

Literaturverzeichnis

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.

English 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 Freud’s 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“.

Dr. Hermann Weber, Generalsekretär des KAAD, Bonn