

Mission in Partnerschaft

Gegenwart und Zukunft der
Missionsarbeit aus Basler Tradition

*Herausgegeben von
Claudia Bandixen und Evelyne Zinsstag*

T V Z
Theologischer Verlag Zürich

Inhalt

Zum Geleit: Ein bejahendes Verständnis der Unterschiede	9
<i>Guy Morin, Regierungspräsident des Kantons Basel-Stadt</i>	
Gedanken zum Jubiläum: Ein Erbe aus Fleisch, Herz und Blut	11
<i>Christian Albecker, Präsident der Union des Eglises protestantes d'Alsace et de Lorraine (UEPAL)</i>	

Einleitung

Mission heisst Leben fördern	16
<i>Claudia Bandixen</i>	

Verschiedene Blicke auf Mission

Mission: im Trend?	28
<i>Ueli Mäder</i>	
Träume und gestutzte Flügel	36
<i>Chika Unigwe</i>	
Warum tauscht man seine Streichhölzer gegen die von Fremden? ..	40
<i>Gerhard Meister</i>	
Gott ist rot – Gott hat Angst	44
<i>Liao Yiwu</i>	

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: filmreif.ch, Seon
Druck: ROSCH BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-17855-0

© 2016 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten

Leitende Persönlichkeiten aus der Mission erzählen

Einführung	54
<i>Evelyne Zinsstag</i>	

Eigenverantwortung und Fürsorge – Partnerschaft und Transparenz . . . 60

Die Basler Mission als Identifikationsfigur Daniel von Allmen, Präsident der Basler Mission von 1979 bis 1989	61
<i>Evelyne Zinsstag</i>	

Die Basler Mission als Schlüsselhalterin	69
<i>Daniel von Allmen</i>	

Der Reformprozess der Presbyterianischen Kirche in Kamerun	74
<i>Pfr. Dr. Festus Ambe Asana</i>	

Interreligiöse Friedensarbeit

Eine kontroverse Vision ökumenischer Mission Wolfgang R. Schmidt, Präsident der Basler Mission von 1989 bis 1998	83
<i>Evelyne Zinsstag</i>	

Die Bedeutung der Religionsfreiheit in der Mission	91
<i>Wolfgang R. Schmidt</i>	

Interreligiöse Friedensarbeit in Malaysia	97
<i>Pfr. Dr. Thu En Yu</i>	

Mission und Ökumene aus Gendersicht

Leidenschaftlich für die Mission Madeleine Strub-Jaccoud, Präsidentin der Basler Mission von 1998 bis 2001; Direktorin von Mission 21 von 2001 bis 2008	113
<i>Evelyne Zinsstag</i>	

Leitungsverantwortung aus Gendersicht Rechenschaft ablegen über die Hoffnung, die in uns ist: Mission auf dem Weg zu einer inklusiven Bewegung	121
<i>Madeleine Strub-Jaccoud</i>	

Brücken bauen lernen in unserer internationalen Gemeinschaft . . .	127
<i>Pfrn. Dr. Ofelia Ortega Suarez</i>	

Mission als Vernetzung der Kirchen

Mensch, Mann, Pfarrer, Weltenbummler Martin Breitenfeldt, Direktor von Mission 21 von 2008 bis 2011 . .	135
<i>Evelyne Zinsstag</i>	

Internationale Lerngemeinschaft in der Nachfolge Christi	142
<i>Martin Breitenfeldt</i>	

Dekolonisation und Verantwortung Neue Rahmenbedingungen für die Mission	147
<i>Pfrn. Silvia Regina de Lima Silva</i>	

Ausblick aus Sicht von Kirche und Mission

Süddeutsche Frömmigkeit und Mission	156
<i>Frank Otfried July</i>	

«Fügt euch nicht ins Schema dieser Welt»	163
<i>Johannes Blum</i>	

Glossar	165
Autorinnen und Autoren	174
Übersetzerinnen und Übersetzer	176
Dank	177

Mission: im Trend?

Ueli Mäder

Die Basler Mission trägt seit dem 19. Jahrhundert den christlichen Glauben in die Welt hinaus. Viele ihrer Missionare überlebten an den fremden Orten nur dank der Menschen, die sie in der Fremde antrafen. Es ist darum kein Zufall, dass Mission 21 heute der partnerschaftliche Austausch am Herzen liegt und als grundlegend für ihre Missionsarbeit versteht. Und wie sieht die Zukunft aus: trendig oder widerständig?

Mission und Macht

«Christliche Mission» ist traditionell auf das Senden einer Botschaft angelegt. Sie versuchte, imperial gestützt, «Heiden» zu bekehren. «Ungläubige», die sich gegen die Unterwerfung wehrten, riskierten je nachdem ihr Leben und Gut. Das ist das Bild von Mission, das heute in Europa vorherrscht. Die Geschichte ist allerdings komplexer. Die Basler Mission war von Anfang an auf die Akzeptanz und Mitarbeit der Menschen in den Missionsgebieten angewiesen und wandte sich in ihren Missionsgebieten immer wieder gegen Übergriffe der Kolonialregierungen. Sie wollte Gutes tun, arrangierte sich zeitweise aber gleichwohl mit dem kolonialen System, das sie da und dort auch mutig konfrontierte. Von dieser Zeit zeugen diverse Schriften. Etliche erschienen anno 1984¹, hundert Jahre nach der Berliner Konferenz, an der europäische Mächte den afrikanischen Kontinent wie einen Kuchen aufteilten.

Europa beherrschte während mehreren Jahrhunderten drei Viertel der Erdoberfläche. Die Kolonisation belastet südliche Kontinente bis heute. Das rechtfertigt keine weiteren Vergehen, ist aber bedeutend, wenn wir die Geschichte und auch das Verhalten «christlicher Missionen» verstehen wollen. Sie legiti­mierten die gewaltige Expansion teilweise mit. Inzwischen distanzieren sich die meisten Missionsorganisationen von dieser lange tabuisierten Irritation. Sie wenden sich ebenfalls gegen neokoloniale Formen der Ausbeutung. Und sie setzen sich selbstkritisch mit eigenen paternalistischen Haltungen und damit auseinander, dass auch künftig niemand dagegen gefeit ist, «feine Unterschiede» zu markieren und sich über andere zu erheben. Da sind permanente Diskurse als kritisches Korrektiv wichtig. Sie helfen, sich weniger durch das vereinnahmen zu lassen, was gerade im Trend ist. So weit meine Vorbemer-

1 Ulrich Mäder (1984): *Gewaltfreie Revolution in Entwicklungsländern*, Basel, Social Strategies, Karger & Libri.

kungen. Sie sind arg verkürzt und wären nun zu differenzieren. Ich greife aber, prospektiv, nur einen Aspekt auf: die Friedensförderung.

Mission 21 hat die interreligiöse Friedensförderung zu einem Schwerpunkt ihres Engagements gemacht. Davon hängt das Überleben vieler ihrer Partnerkirchen ab. Dazu einige theoretische Überlegungen: In der Friedensforschung gibt es gegenwärtig zwei Stränge. Der eine betont kulturelle, der andere mehr strukturelle Aspekte. Der kulturelle betont Werte und Haltungen, der strukturelle mehr Interessen, soziale Ungleichheiten und Macht. Aus meiner Sicht gilt es, beide Stränge zu verknüpfen, anstatt sie gegeneinander auszuspielen. Das gilt auch für den verstehenden Austausch, den Mission 21 praktiziert. Besonders wichtig ist der soziale Ausgleich. Wichtig ist gerade für Mission die Frage nach dem sozialen Sinn unseres Tuns. Diese Frage liegt keineswegs im Trend. Wer sie stellt, handelt schier subversiv.

Frieden fördern

Mission 21 hat erkannt, wie wichtig Verständnis und Respekt zwischen den verschiedenen Religionen und Überzeugungen ist. Das verlangt eine ständige und vertiefte Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Ansätzen von Friedens- und von Religionsverständnissen – ein Charakteristikum der Mission. Grundlegend ist wohl ihr Verständnis, dass sich Frieden nicht herbeimanagen lässt. Frieden ist auch kein Zustand, den wir einfach herstellen oder einmal erreichen können. Frieden ist vielmehr ein permanenter Prozess. Er entfaltet sich, indem wir ihn begehen und respektvoll aufeinander zugehen. Wie wir friedliche Prozesse gestalten, darüber müssen sich die unterschiedlichen Partner immer wieder verständigen – sowohl nach innen wie nach aussen. Sie sind stets neu zu verhandeln und lassen sich nicht verordnen. Frieden hat viel mit demokratischer Teilhabe zu tun. Welche Perspektiven, Massnahmen und Herangehensweisen ebenfalls weiterführen könnten, wird in der Friedensforschung kontrovers diskutiert.

Ältere Ansätze der Friedensforschung betonen strukturelle Ursachen der Konflikte, die sie ergründen und ändern wollen. Neuere Ansätze konzentrieren sich darauf, kulturelle Dynamiken zu dekonstruieren.² Während die ältere Generation der Friedensforschenden friedliche Prozesse inhaltlich konkretisiert, will die jüngere Generation «keine utopischen Ziele» formulieren. Sie interessiert sich für abstrakte systemtheoretische Bezüge. Und sie kritisiert das

2 Sabine Fischer, Astrid Sahn (2005): *Friedensforschung und Normativität: Positionen der jüngeren Generationen*, in: Egbert Jahn et al. (Hg.): *Die Zukunft des Friedens*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 49–73.

normative Friedensverständnis der älteren Generation, die sich von struktureller Gewalt in Form sozialer Ungleichheit distanziert. Die jüngere Generation argumentiert radikal konstruktivistisch. Sie relativiert weitgehend, was uns als soziale Realität erscheint.

Die Kritische Friedensforschung der älteren Generation will auf der Grundlage struktureller Analysen friedliche Wege aufzeigen. Anders der konstruktivistische Ansatz der jüngeren Generation. Er verweist auf die kulturelle Bedingtheit der eigenen und fremden Wahrnehmungssysteme. Das ist gut nachvollziehbar und hilft, Scheuklappen zu lockern. In seiner radikalen Variante stellt der konstruktivistische Zugang aber soziale Realitäten prinzipiell in Zweifel. Er negiert, diese ursächlich ergründen zu können, und dekonstruiert komplexe Dynamiken. So weit, typisiert, zwei Positionen, die an aktuellen Friedenskongressen oft aufeinander prallen.

Die Kritik an der Kritischen Friedensforschung liegt derzeit im Trend. Sie will das alte «normativ überladene Konzept» emanzipieren und politisch möglichst abstinent sein. Bei aktuellen Konflikten fokussiert sie keine Machtinteressen, sondern situative Dynamiken. Das erhellt partiell viel, vernachlässigt aber soziale Strukturen und das persönliche Engagement, das aus meiner Sicht nicht im Widerspruch zum wissenschaftlichen Zugang stehen muss. Eine kritische Friedensforschung wahrt kritische Distanz auf alle Seiten hin. Sie ist sich bewusst, dass wir Realitäten mit konstruieren, die wir besser verstehen wollen. Wir können immer nur vorläufige Haltungen in Bezug auf andere Haltungen einnehmen. Niemand verfügt über letzte Wahrheiten. Wir bleiben also suchend unterwegs. Offen dafür, stets Neues zu entdecken und bereit, uns selbst in Frage zu stellen.

Erst ihre Festlegung auf die Konkretisierung dieser theoretischen Überlegungen und Prozesse ermöglicht der Mission ein echtes Engagement. Dabei verzichtet sie darauf, trendig flexibel zu viel offen zu lassen. Wer komplexe Realitäten nur noch relativiert und dekonstruiert, versteckt sich. Mission 21 kann zu ihren eigenen normativen Prämissen, die aus dem religiösen und sozialen Humanismus herrühren, stehen und sie transparent benennen. Es gibt immer Werte, die uns leiten. Auch wenn wir sie kaschieren, orientieren wir uns gleichwohl daran. Gewiss bestimmt das Sein das Bewusstsein mit. Aber das Bewusstsein wirkt auch auf das Sein zurück. Da spielt eine Dialektik. Sie prägt die Dynamik zwischen Kultur und Struktur. Das ist kein ultimatives Entweder-oder, sondern ein Sowohl-als-auch. Beides gehört zusammen. Und das entspricht der Tradition von Mission 21, nebst Haltungen die Existenzsicherung einzubeziehen. Ein verstehender Austausch hängt auch von materiellen Voraussetzungen ab, die es erlauben, sich materielle und geistige Güter mitzuteilen.

Fremdes verstehen

Wir leben in einer pluralistischen, multikulturellen und multireligiösen Welt. Da kommt der «Fremdbegegnung» eine zunehmende Bedeutung zu, mit der sich Mission 21 eingehend befasst. Dazu ein alter Gedanke. Er bezieht sich auf Chancen und Grenzen des verstehenden Austausches: Wenn wir fragen, wie wir Fremdes verstehen, unterstellen wir schon, dass es möglich ist, Fremdes zu verstehen. Aber verstehen wir Fremdes? Wenn Fremdes das ist, was wir nicht verstehen, müsste unsere Frage anders lauten. Es sei denn, wir verstehen Fremdes am ehesten, indem wir es nicht verstehen. Dabei interessiert, wie kooperativ sich das Eigene und Fremde zueinander im Konflikt befinden. Wer die Dynamik zwischen dem Eigenen und dem Fremden verstehen will, muss das Eigene im Fremden und das Fremde im Eigenen beziehungsweise das Fremde im Vertrauten entdecken. Dabei erscheint das Eigene als das Vertraute und das Fremde, mit dem sich das Eigene im Widerstreit befindet, als das Unvertraute.

Verstehen meint auch den schwierigen Versuch, einen anderen Bezugsrahmen möglichst so wahrzunehmen, dass sich der subjektiv gemeinte Sinn (Max Weber) nachvollziehen lässt. Ob und wie wir Fremdes verstehen, hängt bei diesem heiklen Unterfangen unter anderem vom produktiven Umgang mit dem Konflikt zwischen dem Eigenen und dem Fremden ab. Das eigene Vertraute und das fremde Unvertraute sind allerdings keine klar voneinander trennbaren Bereiche. Es gibt viel Fremdes im Vertrauten und Vertrautes im Unvertrauten. Und das Vertraute im Unvertrauten ist nur scheinbar paradox.

Der Soziologe Georg Simmel³ verglich 1907 den Fremden mit einem Armen. Beide, der Fremde und der Arme, befinden sich in der Gesellschaft gleichzeitig drinnen und draussen, und weder drinnen noch draussen. Der Fremde ist nicht der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern der, der heute kommt und morgen vielleicht bleibt. Nähe und Distanz bilden eine Einheit. Das Nahe ist fern, das Ferne nah. Der Fremde ist, wie der Arme, ein Zugehöriger, der sich meistens nur teilweise ausserhalb befindet. Weil er über wenig materielle Ressourcen verfügt, muss er besonders mobil und flexibel bleiben. Die verordnete Ungebundenheit bedeutet Zwang. Sie ermöglicht aber auch eine Beweglichkeit, die freiheitliche Momente beinhaltet und gerade deshalb Neid weckt und Vorurteile bestätigt.

Um Stereotype zu verhindern, plädierte Gordon Allport⁴ dafür, persönliche Kontakte zu kultivieren. Nach seiner Annahme können häufige Kontakte und

3 Georg Simmel (1907): *Exkurs über den Fremden*, in: ders., *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Gesamtausgabe, Bd. 11, Frankfurt a. M., 764–771.

4 Gordon Allport (1954): *The nature of prejudice*, Reading.

gute Kenntnisse Vorurteile auflösen. Wesentlich sind allerdings die Bedingungen, unter denen die Kontakte stattfinden. Möglichst enge Kooperationen tragen am ehesten dazu bei, Vorurteile abzubauen. Anders Theodor Adorno.⁵ Er führte die Vorurteile nicht auf Mangel an Kontakten zurück. Sie wurzeln aus seiner Sicht vielmehr in der inner-psychischen Dynamik des Individuums, die es psychoanalytisch und auf die Sozialisation hin zu deuten gilt.

Auch hier: die beiden Ansätze sind kein Entweder-oder. Wichtig ist eine Synthese im Sinne des verbindenden «und». Zudem gilt es, zwischen sozialer und kultureller Fremdheit zu differenzieren. Die soziale Fremdheit thematisiert die ausgrenzende Nichtzugehörigkeit. Sie verlangt eine strukturell wirksame Integration. Die kulturelle Fremdheit beinhaltet indes die Chance, Unvertrautes bewusst und sinnlich erfahrbar zu machen. Das Eigene und das Fremde sind also eng miteinander verknüpft. Das Eigene ist keine feste Kategorie. Es besteht nicht aus einem wahren, inneren Kern, den es zu entdecken gilt. Das Eigene entsteht prozessual und befindet sich stets im Wandel. Unser Ich ist ein werdendes Ich, das sich permanent verändert und nie ganz fassen lässt. Auch das Vertraute ist uns nie ganz vertraut. Es bleibt uns stets ein wenig unvertraut. Wenn wir uns ihm annähern, entdecken wir Fremdes. So wie wir im Fremden auch viel Vertrautheiten entdecken, wenn wir es nicht durch ausschliessende Grenzen festzurren, um unser eigenes Ich zu stabilisieren.

So weit das Einfache, das schwierig zu verwirklichen ist. Darauf zielt Mission 21 ab in ihrer eigenen Praxis, wenn sie den interreligiösen Austausch partnerschaftlich angeht. Zu diesem Bemühen gibt es keine Alternative. Mission lässt so Fremdes zu, ohne es hochzustilisieren oder zu vereinnahmen. Mission verzichtet damit darauf, einbahnmässig zu senden. Und sie verknüpft kulturelles Verstehen mit struktureller Gerechtigkeit.

Sozialer Ausgleich - weltweit

Zur Friedensförderung gehört das widerständige Engagement für den sozialen Ausgleich. Es ist mässig, daran zu erinnern, aber notwendig. Ein Paradigmenwechsel geht auf 1989 zurück, auf das Aufbrechen der Berliner Mauer. Das Ende des alten West-Ost-Gegensatzes ist eigentlich erfreulich. Seither drängt das Kapital aber offensiver in jene Bereiche vor, in denen es sich möglichst optimal verwerten lässt. Ein finanzgetriebenes Verständnis überlagert das politisch-liberale, das Kapital und Arbeit noch als gleichwertig erachtete. Inzwischen dominiert die Annahme, dass der Markt den Wert der Arbeit bestimme.

Da kommt eine neue Gläubigkeit auf, die soziale Unterschiede als «natürlich» und «nützlich» erachtet. Soziale Gegensätze scheinen kein Problem mehr zu sein. Im Gegenteil. Sie dynamisieren die Gesellschaft. Diese finanzkapitalistische Haltung ist heute weltweit im Trend. Mit fatalen Folgen.

Der Welthandel und die forcierten Finanzströme sind zentrumsorientiert. Sie klammern weite Teile der Bevölkerung aus. Während die Preise für industriell gefertigte Güter tendenziell steigen, sinken – im Vergleich – jene für Rohstoffe und Primärgüter. Weil sich die Austauschbedingungen in vielen Bereichen verschlechtern, erzielen viele südliche Regionen mit mehr Exporten weniger Erlös. Neu auflebende Theorien der Modernisierung plädieren für geballte Investitionen in Wachstumszentren. Sie nehmen an, dass der daraus folgende Wohlstand allmählich ins «Hinterland» sickere. Doch der erhoffte Effekt lässt auf sich warten. Mehrere Milliarden Menschen leben weitgehend rechtlos unter dem Existenzminimum.

Und die wirtschaftliche Macht konzentriert sich: Ein paar hundert Unternehmen kontrollieren zwei Drittel des weltweiten Handels. Ihr Umsatz übersteigt die Hälfte des weltweiten Sozialprodukts. Wenn das so weiter geht, kann es gefährlich werden. Die Zentralisierung der Wirtschaft berührt politische Grundlagen wie das Territorialprinzip mit festen Grenzen, das Souveränitätsprinzip mit dem staatlichen Gewaltmonopol und das Legalitätsprinzip mit geltenden Verträgen. Das Aufweichen sozialer Verbindlichkeiten erhöht die Verunsicherung und den Ruf nach einer starken Hand, die für Ordnung sorgen soll. Rasche Veränderungen und komplexe gesellschaftliche Strukturen verlocken dazu, Halt in Vereinfachungen zu suchen. Mit dem einseitig wirtschaftlich geprägten Globalismus formieren sich so neue fundamentalistische Strömungen.

Das Credo der Modernisierung plädiert dafür, regionale Märkte rigoros zu öffnen und die Entwicklungsregionen in den kapitalistischen Weltmarkt zu integrieren. Wenn Ungleiches gleich behandelt wird, bleibt es jedoch ungleich. Die Austauschbedingungen (Terms of Trade) polarisieren so Arm und Reich. Aber das muss nicht sein. Seit den frühen 1970er Jahren versuchen einzelne Regionen des Südens, den Weltmarkt selektiv zu nutzen. Gemeinsam wollen sie die Bedingungen des wirtschaftlichen Austauschs mitbestimmen. Sie fächern ihre Produktion auf und konzentrierten sich darauf, die eigenen Produktivkräfte zu entfalten.

Konzepte einer sozialen Globalität plädieren für eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung. Sie schlagen vor, die Preise für Rohstoffe an jene für industriell gefertigte Güter anzupassen. Die Hälfte des Mehrerlöses würde ihnen ausreichen, ihre existenziellen Bedürfnisse zu befriedigen. Stabile Abnahmequoten könnten helfen, die Abhängigkeit von einzelnen Exportgütern zu mindern. Diese Vorschläge gehen davon aus, dass wirtschaftlicher Austausch ein demo-

⁵ Theodor Adorno et. al. (1950): *The Authoritarian Personality*, New York.

kratisches Regulativ braucht. Sie zielen emanzipatorisch darauf ab, die Kooperation staatlicher, religiöser und zivilgesellschaftlicher Institutionen zu stärken. Der Schulterchluss soll den sozialen Zusammenhalt global festigen und ein autoritäres 21. Jahrhundert verhindern.

Der wirtschaftliche Globalismus stärkt nationalistische und populistische Kräfte. Trendig wäre es, dem finanzgetriebenen Mainstream zu folgen. Die Konzeption der Globalität hält hingegen die internationale Solidarität hoch. Sie will den interkulturellen und interreligiösen Austausch sowie den sozialen Ausgleich fördern. Verbindliche Vereinbarungen im Sinne fairer Preise tragen dazu bei. Die Mission in Basel gehört zu den Pionierinnen des Fair Trade in der Moderne. Unbeirrt und widerständig gilt es auch, die politischen Strukturen zu demokratisieren und die Menschenrechte zu stärken. Das liegt derzeit nicht im Trend und wirkt etwas «altbacken», entspricht aber einer andern Konzeption von Moderne.

Sozialer Sinn

Ende Januar 2015 starb der Soziologe Ulrich Beck. Die industrielle Moderne kennzeichnete er als zweckrationale. Vordergründige Klarheiten prägen das ultimative Entweder-oder-Denken. Anders verhält es sich in der reflexiven Moderne.⁶ Hier antizipieren Menschen ihre Zukunft. Sie erkennen, was passiert, wenn soziale und ökologische Folgen auf jene zurückfallen, die sie verursachen. Diese Einsicht fördert nach Beck die Bereitschaft, sich zu engagieren. Das ist eine zuversichtliche Option. Auf sie ist kein Verlass. Aber es gibt Lichtblicke.

Wir leben in einer Gesellschaft, in der es permanent darum geht, die Effizienz zu optimieren und alles schneller drehen zu lassen. Etliche Jugendliche bekunden wenig Lust, ein beliebiges Rädchen in einer mechanisch funktionierenden Gesellschaft zu sein. Viele wollen aus engen sozialen Kontrollen ausbrechen. Sie suchen Freiheit in der Anonymität und realisieren, wie es in der erstrebten «Coolness» zuweilen doch etwas allzu «cool» ist. Damit verstärkt sich ansatzweise eine Bereitschaft, soziale Verbindlichkeit einzugehen. Und zwar aus freien Stücken. Einzelne fragen sich auch, was eigentlich wichtig ist im Leben. Das ist perspektivisch wichtig.

Die Frage nach dem sozialen Sinn führt weiter. Engagierte Jugendliche verkörpern eine neue Identität, die Widersprüche zulässt. Alte Konzepte der Identität gehen von relativ homogenen Sozialstrukturen aus. Sie suchen den

authentischen Kern in der Kongruenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Heute sind jedoch Identitäten gefragt, die mit Ambivalenzen umgehen können. Sie verzichten auf voreilige Gewissheiten und suchen auch friedenspolitisch widerständige Wege, die sich klar am verstehenden Austausch und sozialen Ausgleich orientieren. Die von Diversität geprägte Welt bietet uns vielfältige Lern- und Reflexionsfelder. Sie lässt uns erfahren, wie Konflikte verbinden, wenn wir sie miteinander angehen.

⁶ Ulrich Beck (1986): *Risikogesellschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.