
Claudia Jahnel

Theologie im Kontext von Migration und Postmigration

Postkoloniale und interkulturelle Perspektiven

„Entweder können wir in diesem Jahrhundert eine gemeinsame Zivilisation aufbauen, mit der jeder sich identifizieren kann, die von denselben universellen Werten zusammengehalten, von einem kraftvollen Glauben an das Abenteuer Menschheit geleitet und durch all unsere kulturellen Unterschiede bereichert wird; oder wir gehen alle in einer gemeinsamen Barbarei unter.“¹

I Migration, Postmigration oder: Wann werden Migrant*innen nicht mehr „die Anderen“ sein?

Klare, manchmal etwas apokalyptische Worte findet der einleitend zitierte libanesisch-französische Schriftsteller Amin Maalouf, um auf die globalen Herausforderungen der Zeit hinzuweisen. Wo für Samuel P. Huntington der Kampf der Kulturen beginnt und den Westen bedroht, da beschwört Maalouf eine gemeinsame Menschheit und Zivilisation. Die Zeit, abgrenzbare Kulturräume zu erfinden und eine „Stammesgeschichte der Menschheit“² zu schreiben, sei vorbei, die Zukunft könne nur eine gemeinsame sein. Ob es gelinge, die Menschheit zu einer solchen „solidarischen zukunfts offenen Menschheit“³ zu verwandeln, hänge allerdings, so der preisgekrönte Autor, vor allem davon ab, wie die Länder des globalen Nordens mit den Herausforderungen von Migration und Integration umgehen:

„Ich sage es unumwunden, und nach reiflicher Überlegung: Hier, um die Immigranten, wird der entscheidende Kampf unserer Epoche geführt werden müssen, hier wird er gewonnen oder verloren. Entweder gelingt es dem Westen, die Immigranten zurückzuerobern, ihr Vertrauen zurückzugewinnen, sie für die von ihm proklamierten Werte einzunehmen und so zu beredten Vermittlern in seinen Beziehungen zur übrigen Welt zu machen; oder aber sie werden sein größtes Problem.“⁴

¹ MAALOUF, AMIN: Die Auflösung der Weltordnungen, Berlin 2010, 27.

² A. a. O. 241.

³ A. a. O. 245.

⁴ A. a. O. 196.

Migration und migrationsbedingte Vielfalt ist also eine zentrale Herausforderung von weltpolitischem Ausmaß, so zeigt Maaloufs Aussage. Gleichzeitig bringt die Migrationsdebatte koloniale Denk- und Handlungsmuster wieder zum Vorschein. Auch davon zeugt Maaloufs Appell: Sowohl die sprachlichen Formulierungen von Kampf und Zurückerobung als auch die Aussage, dass Migrant*innen für westliche Werte eingenommen und zu deren Vermittlern geformt werden sollen, lassen deutliche (post)koloniale Muster erkennen. Als Subjekte eigenen Denkens und Handelns kommen Migrant*innen hier nicht in den Blick. Eher erscheinen sie als Bedrohung, die es mittels Bildung in die Ideale des Humanismus hinein einzudämmen gilt.

Migrationsdarstellungen wie die Maaloufs haben im Zuge der Fluchtdebatte seit 2015 deutlichen Aufwind erhalten. Gleichzeitig erwecken die Debatten im Zusammenhang mit dieser sogenannten „Flüchtlingskrise“ den Eindruck, als seien Flucht und Migration ein Phänomen, das die Länder des globalen Nordens überraschend und neu herausfordere. Dabei geraten die zum Teil mühsam erreichten ersten Weichenstellungen für eine multikulturelle, „migrantische“ Gesellschaft wieder ins Wanken, beobachtet die deutsche Historikerin und Drehbuchautorin Fatima El Tayeb.⁵ Aushandlungsprozesse, die ausgefochten zu sein schienen, erfahren angesichts der Neu-Erfindung kultureller und rassistischer Stereotype eine Wiederbelebung. In ihrem Buch „Undeutsch“ schreibt El-Tayeb:

„Die Krise wird benutzt, um die zögerlichen Schritte zur Migrantisierung der Gesellschaft bzw. der gesellschaftlichen Debatten seit den 1980ern wieder ungetan zu machen. Auf einmal ist alles wieder ganz einfach: Hier die weißen deutschen Helfer_innen, die sich ihre Privilegien wohl verdient haben und nicht daran denken, sie aufzugeben, die aber voller Sympathie für die weniger Glücklichen sind – und dort eben jene braunen (aber nicht schwarzen) legitimen Opfer von legitimer Gewalt – das heißt vor allem von US-amerikanischer militärischer Aggression, nicht europäischer ökonomischer Ausbeutung (wie die mit weit weniger Sympathie als gemeinsamer Feind betrachteten ‚Wirtschaftsflüchtlinge‘).“⁶

Die Themen Migration und Migrantisierung sind in hohem Maß geprägt von Handlungs- und Deutungsmacht. Eine „Krise“ genügt, um eine bestimmte Stufe der „Normalisierung“ im interkulturellen Zusammenleben wieder in Frage zu stellen und stereotype Vorbehalte gegenüber „den Anderen“ neu zum Leben zu erwecken. Auch theologische Reflexionen und Theologien der Migration sind, so soll im Folgenden genauer erörtert werden, von diesen machtvollen Stereotypen und Gegenstereotypen nicht frei und bedürfen einer kontinuierlichen Relektüre.

Zu den wirkungsvollsten Narrativen in der Migrationsdebatte gehören das von El-Tayeb skizzierte Opfer-Helfer-Narrativ, das von humanistischen Idealen

⁵ Vgl. EL-TAYEB, FATIMA: Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft, Bielefeld 2016.

⁶ A. a. O. 12 f.

wie denen von Maalouf gespeist wird, sowie das Angst-/Bedrohungsnarrativ.⁷ Beide Narrative sind aufs engste verknüpft mit dem Bild, das Länder des globalen Nordens von sich selbst haben und nach außen präsentieren wollen. Opfer-Helfer-Narrativ und Angst-Narrativ lassen insbesondere Europa als humanitären, hochentwickelten und hochzivilisierten Kontinent erscheinen, der über Hunderte von Jahren von Werten der Antike und des Christentums geformt wurde, jetzt aber mit seinen Werten bedroht wird.

Weit entfernt scheinen hingegen alternative Narrative, die dieses Selbstbild hinterfragen. El-Tayeb regt ein solches Narrativ an, wenn sie die Anerkennung des „postmigrantischen Zustands“ fordert. Wesentlich für diese Anerkennung sei die Befreiung „vom Migrantischen als Repräsentation des Anderen“⁸. Wenn Migrant*innen nicht mehr als die Anderen betrachtet werden, wird der Kreislauf von Selbstbild und Stereotypisierung durchbrochen. Migrantinnen und Migranten werden nicht mehr als Gegenfolie für das Selbst wahrgenommen und dargestellt, sie sind nicht mehr das Andere, von dem sich das Ich oder die „Ursprungsgesellschaft“ abgrenzen.

Soll dieses alternative postmigrantische Narrativ nicht reine Rhetorik bleiben – als eine solche erscheint es etwa in der euphemistischen Rede von der Multi-Kulti-Gesellschaft –, dann gilt es zum einen, Politiken, Strategien oder auch Sprachmuster kritisch zu beleuchten, die Migrant*innen zu Anderen machen. Zum andern gilt es, das postmigrantische Narrativ zu stärken und dann auf dieser Grundlage die Fragen zu verhandeln, „wie wir in Deutschland in Zukunft unter den Bedingungen kultureller, ethnischer und religiöser Pluralität leben wollen und wie wir dies auch können, welche Aushandlungsprozesse dafür erfüllt sein müssen und welcher Lern- und Bildungsprozesse es bedarf.“⁹

Eben diese beiden Herausforderungen versucht der vorliegende Beitrag an Beispielen umzusetzen und für das Feld des theologischen Nachdenkens über Migration und Postmigration fruchtbar zu machen. Zunächst werden zentrale Kritikpunkte der (Post-)Migrationsdebatte und -politik aus postkolonialer Perspektive beleuchtet. Dazu gehören Strategien des *othering*, die Unterminierung der Handlungsmacht – der *agency* – von (Post-)Migrant*innen und die Herausforderung territorialer und kultureller Grenzen. Diese postkoloniale Kritik bildet die Perspektive für die folgende Analyse kirchlicher Stellungnahmen sowie für die Vorstellung einer kleinen Auswahl aus dem Feld theologischer Positionierungen zum Thema Migration, Flucht und Postmigration, die in den letz-

⁷ Zu den Narrativen der Migration vgl. POLAK, REGINE: Diversität und Convivenz. Zusammenleben in Verschiedenheit. Ein praktisch-theologischer Beitrag zum Narrativ der europäischen Migrationsgesellschaft, in: GUANZINI, ISABELA/APPEL, KURT (Hg.), Europa mit oder ohne Religion? II. Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und künftigen Europa (Religion and Transformation in Contemporary European Society 10), Wien 2016, 109-129.

⁸ EL-TAYEB, Undeutsch 23 (wie Anm. 5).

⁹ KÖNEMANN, JUDITH/WACKER, MARIE-TERES: Flucht und Religion. Zur Einführung, in: DIES. (Hg.), Flucht und Religion. Hintergründe – Analysen – Perspektiven, Münster 2018, 7-10, 8.

ten 20 Jahren deutlich gewachsen sind. An diesen Entwurf anknüpfend werden postkolonial- und interkulturell-theologische Orientierungspunkte für eine Theologie im Kontext von Migration ausblickend zusammengefasst.

Drei Bemerkungen zum hier gewählten methodischen Ansatz, zum Dilemma der Post-Ansätze und zu den Begrenztheiten des vorliegenden Beitrags möchte ich den Ausführungen noch voranstellen. Zum einen: Die Perspektive, unter der das Thema Migration und Theologie im Folgenden betrachtet wird, ist eine postkolonial- und interkulturell-theologische. Die Entscheidung hierfür ist mit der Tatsache verbunden, dass das Thema Migration sowohl der postkolonialen Theorie, Kritik und Theologie als auch der interkulturellen Theologie quasi in die Wiege gelegt ist. Migratorische Bewegungen haben diese Theorieansätze überhaupt erst hervorgerufen und sind zugleich ihr Thema – seien es koloniale Eroberungen und Missionsbewegungen im 19. Jahrhundert oder Globalisierungs- und Hybridisierungsphänomene durch Migrationsbewegungen im 20. Jahrhundert. Wo immer Migration stattfand und stattfindet, wird sie von kulturellen Aushandlungsprozessen begleitet. Daher sind Dynamiken wie kulturelle und territoriale Grenzziehungen, Kämpfe um Deutungsmacht und hegemonale Narrative, Formen des subversiven Widerstands gegen westliche Epistemologien und die Entwicklung von Gegennarrativen und schließlich Fragen der Identität, der Zugehörigkeit – des *belongings* – zentrale Schwerpunkte einer postkolonial orientierten interkulturellen Theologie. Theologien der Migration und theologisches Nachdenken über postmigratorische Zustände sind Teil dieses Aushandlungs- und Deutungsdiskurses und wollen zum gesellschaftlichen Zusammenleben in Vielfalt und den dazu notwendigen Lern- und Bildungsprozessen beitragen. Eben deshalb sind sie und ihre Migrationsnarrative einer permanenten kritischen Relektüre zu unterziehen.

Zum anderen sei noch auf ein gewisses Dilemma bzw. eine besondere Herausforderung hingewiesen, die den verschiedenen „post“-Studien inhärent ist. Der vorliegende Beitrag verfolgt das Ziel, das genannte postmigratorische Narrativ in Beziehung zu setzen zu theologischem Nachdenken über Migration und Postmigration. Der Anspruch des postmigratorischen Narrativs im Sinne der oben genannten Auflösung der „Abhängigkeit vom Migratorischen als Repräsentation des Anderen“ ist nicht nur hoch. Er stellt auch vor ein Dilemma. Denn in der Vorsilbe „post“ wird das Migratorische ja immer mitgedacht. Das gilt unabhängig davon, ob mit dem „post“ ein zeitliches Nacheinander und damit die Ablösung einer bestimmten – migratorischen – Phase gemeint ist oder – wie hier intendiert – eine kritische Relektüre, die koloniale Stereotype anhaltend dekonstruiert. Von dieser Kritik sind auch postkoloniale Ansätze nicht auszunehmen, und so ist mit dem vorliegenden Beitrag mitnichten ein moralisches Besserwisertum intendiert. Die kritische Relektüre ist vielmehr eine permanente Aufgabe, die – wie kritische Wissenschaft grundsätzlich – einen politischen Charakter hat. Sie endet vielleicht erst dann, wenn Migrant*innen tatsächlich nicht

mehr als Repräsentation des Anderen betrachtet werden und wenn es keine Formen (post)kolonialer Unterdrückung und Marginalisierung mehr gibt. Die Umsetzung dieser Vision steht allerdings in weiter Ferne. Die Tendenzen der Deglobalisierung, wie sie sich jüngst am rasanten Aufbau neuer nationaler und kontinentaler Grenzen in Zeiten von Covid-19 beobachten ließen, deuten eher auf eine umgekehrte Entwicklung. Gerade dies aber macht die Stärkung postmigrantischer Narrative umso bedeutsamer.

Zuletzt weise ich darauf hin, dass auch und gerade die theologische Forschungslandschaft zum Thema Migration sehr viel umfassender ist, als sie hier wiedergegeben werden kann. Auffallend ist, dass deutlich mehr katholische als evangelische Theolog*innen Migration auch theologisch reflektieren. Gründe hierfür liegen wohl in der Hermeneutik, Herausforderungen wie Migration als „Zeichen der Zeit“ zu verstehen, und in dem der Befreiungstheologie nahestehenden Ansatz, Migration als „Ort der Theologie“ zu reflektieren.¹⁰ Daneben werden die in diesem Beitrag angesprochenen Bereiche der Postmigration sowie Fragen der Gerechtigkeit und der politischen Ethik in der evangelischen¹¹ und katholischen¹² Sozialethik verhandelt. Der im Vorliegenden interessierende Zusammenhang von (Theologien der) Migration und Postmigration ist aber meinem Eindruck nach noch auszubauen.

2 Strategien des Othering – Postkoloniale Perspektiven auf Migration¹³

Die in der gegenwärtigen Debatte über Migrant*innen und Flüchtlinge offenbarten rassistischen und kulturellen Stereotypen haben eine Geschichte, die bis in die Kolonialzeit zurückreicht und im kolonialen kulturellen Gedächtnis gespeichert sind. Im kulturell Anderen der Gegenwart erlebt der Andere der Kolonialzeit eine massive Rückkehr. Drei Beispiele sollen dies nicht nur verdeutlichen, sondern zugleich auf jene Punkte aufmerksam machen, auf die die postkoloniale Kritik ihr besonderes Augenmerk legt.

¹⁰ Von den theologischen Veröffentlichungen zum Thema nenne ich exemplarisch drei: GRUBER, JUDITH/RETENBACHER, SIGRID (Hg.): *Migration as a Sign of the Times. Towards a Theology of Migration*, Leiden 2015; POLAK, REGINA: *Migration, Flucht und Religion*, 2 Bände, Ostfildern 2017; KESSLER, TOBIAS (Hg.): *Migration als Ort der Theologie* (Weltkirche und Mission 4), Regensburg 2019.

¹¹ S. dazu zahlreiche Beiträge in der *Zeitschrift für Evangelische Ethik*.

¹² Vgl. etwa: BECKA, MICHELLE/RETHMANN, ALBERT-PETER/HAKER, HILLE (Hg.): *Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialethische Reflexion*, Paderborn 2010; HEIMBACH-STEINS, MARIANNE (2016): *Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Zugehörigkeit – Beteiligung – Befähigung*, Paderborn 2016.

¹³ Zu den folgenden Ausführungen vgl. auch: JAHNEL, CLAUDIA: *Migration and Justice. Postcolonial discourses on migration as challenge and partner for theology*, in: BIELER, ANDREA u. a. (Hg.), *Religion and migration. Negotiating hospitality, agency and vulnerability*, Leipzig 2019, 41–60.

Patrick Buchanan: die Invasion der Barbaren aus dem globalen Süden

Der ultrakonservative US-amerikanische Schriftsteller Patrick Buchanan¹⁴ bezeichnet Migrant*innen als „invaders/Invasoren“. Ihr „Eindringen“ von Mexiko aus nach Nordamerika oder von Nordafrika aus nach Europa gefährde und zerstöre die hochentwickelten Gesellschaften des globalen Nordens in ähnlicher Weise, wie die „Invasion der Barbaren“ einst das Römische Reich gefährdete:

„Die Geschichte wiederholt sich selbst. Als sich die römische Republik ausweitete, wurde Rom zu einer polyglotten Stadt, die die verschiedenen Religionen und Kulturen des Reiches beherbergte. Aber diese Fremden brachten den römischen Gottheiten keine Achtung entgegen, zollten römischen Traditionen keinen Respekt und zeigten keine Liebe gegenüber römischer Kultur. Und so wurde Rom, nachdem es die Barbaren besiegt hatte, selbst durch die Barbaren besiegt. Im 5. Jh. fiel ein Stamm nach dem anderen ein – zuerst Alerich und die Westgoten im Jahr 410, dann die Nordstaaten usw. – bis die ewige Stadt gänzlich geplündert war und dunkle Zeiten anbrachen. Und so wie Rom dahingeschieden ist, so scheidet auch der Westen dahin, aus denselben Gründen und in sehr ähnlicher Weise. Was die Donau und der Rhein für Rom waren, sind der Rio Grande und das Mittelmeer für Amerika und Europa – Grenzen einer Zivilisation, die nicht mehr verteidigt werden.“¹⁵

Claudius Seidl: der arabische Mann ist kein Mann, sondern ein Barbar

In sehr ähnlicher Weise versteht auch Claudius Seidl, ein bekannter Journalist der FAZ, Migranten und Flüchtlinge als „Barbaren“. In einem Kommentar über die massiven sexuellen Übergriffe auf junge Frauen in der Neujahrnacht 2015/16 in Köln beschreibt Seidl die Täter als den „arabischen Mann“ und schreibt:

„Der arabische Mann ist ein Barbar am Rand der zivilisierten Welt, gar kein richtiger Mann [...] eher ein groß und geschlechtsreif gewordenes Kind, unendlich grausam und unbeherrscht. Wogegen ein Mann in diesem Verständnis nur einer ist, der an sich gearbeitet, Geist und Körper gebildet hat, ein Mensch, dessen Herrschaftsanspruch mit der Beherrschung seiner selbst beginnt.“¹⁶

Rechte Rhetorik: gefährliche Masseneimmigration

Rechte Parteien wie auch religiöse „Angstprediger“¹⁷ fördern weltweit dieses Bild vom gefährlichen Flüchtling. Als die UNO-Mitgliedsstaaten den „Globalen Pakt

¹⁴ Vgl. NAIL, THOMAS: *The Figure of the Migrant*, Stanford 2015, 196.

¹⁵ BUCHANAN, PATRICK: *State of Emergency. The Third World Invasion and Conquest of America*, New York 2006, 2 (Übersetzung C. Jähnel).

¹⁶ SEIDL, CLAUDIUS: *Maskulinität in der Krise. Wo sind die echten Männer?*, FAZ, 1.3.2016, www.faz.de (letzter Abruf: 05/2020).

¹⁷ BEDNARZ, LIANE: *Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern*, München 2018.

für eine sichere, geordnete und reguläre Migration¹⁸ veröffentlichten, sprach etwa der AfD-nahe Internet-Blog „Fassadenkratzer. Blicke hinter die Oberfläche des Zeitgeschehens“ von einer Welle der Massenimmigration, die auf das doch eigentlich kulturell entwickelte Europa zurolle und die die nationale Souveränität demokratischer Staaten gefährde:

„Wo man auch hinschaut, das Hochbrisante dieses globalen Paktes wird im Grunde hinter dürren, nichtssagenden Meldungen verborgen gehalten. So rollt eine in totalitärer Weise minutiös geplante, geförderte und von den lokalen Kollaborateuren verborgen gehaltene dauerhafte Massen-Einwanderungsbewegung auf die im wesentlichen ahnungslosen Menschen Europas zu, in der Völker mit ihren spezifischen hochstehenden Kulturen keine Rolle mehr spielen.“¹⁹

„Der Migrant“ wird, so zeigen die Beispiele, zu einem Stereotyp stilisiert, das die Züge des kolonialen Anderen trägt. Mona Singer spricht deshalb auch von der Darstellung „des Migranten“ als „Retro-Figur des kulturell Anderen“²⁰ der Kolonialzeit. Postkoloniale Theorie und Kritik bezeichnet Techniken wie diese als *othering*-Prozesse, zu Deutsch: als *VerÄnderungen*.²¹ Die durch VerÄnderungen produzierten Stereotypen lenken zum einen davon ab, dass Migration und Flucht in erster Linie zentrale politische Themen sind. Es geht um globale Ungleichheit hinsichtlich der Verteilung von Gütern, Verletzung von Menschenrechten u. v. m. Die Betonung der kulturellen Unterschiede und der Aufbau kultureller Bedrohungsszenarien entpolitisieren, kulturalisieren, privatisieren und kaschieren damit die eigentlichen Herausforderungen. Zum anderen dient der Prozess der VerÄnderung dazu, die eigene kulturelle Höherwertigkeit zu versichern. Postkoloniale Theorie spricht hier seit Edward Saids Veröffentlichung „Orientalism“²² von einer Konstruktion und Epistemologie der Höherwertigkeit des *Westens*, die stets reproduziert wird.

Im Folgenden seien drei Aspekte der gegenwärtigen Debatte um Migration und Flucht hervorgehoben, die aus postkolonial-kritischer Perspektive besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehen: die Darstellung von Migrant*innen und Flüchtlingen als Opfer und damit die Frage nach ihrer Handlungsmacht, die intersektionale Verflechtung von kultureller, politischer und religiöser VerÄnderung und schließlich die Bedeutung von Grenzen.

¹⁸ URL: https://refugeesmigrants.un.org/sites/default/files/180711_final_draft_0.pdf (letzter Abruf: 05/2020).

¹⁹ URL: <https://fassadenkratzer.wordpress.com/2018/07/27/der-globale-migrationspakt-der-un-kommt-auf-leisen-sohlen-und-mit-diffamierungskeule/> (letzter Abruf: 05/2020).

²⁰ SINGER, MONA: Retrofiguren des kulturell Anderen. Wider die kulturalistische Viktimisierung von Migrant_innen, in: GENDER INITIATIVKOLLEG WIEN (Hg.), *Gewalt und Handlungsmacht: Queer Feministische Perspektiven*, Frankfurt a. M. 2012, 181-195.

²¹ Vgl. REUTER, JULIA: *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*, Bielefeld 2002, 148.

²² SAID, EDWARD: *Orientalismus* (engl. Original 1978), Frankfurt a. M. 1981.

2.1 Migrant*innen sind nicht nur Opfer: postkoloniale Betonung der *agency*

In ihrer Visibilisierung im öffentlichen Raum werden Migrant*innen und Flüchtlinge oftmals einerseits als Opfer, andererseits als Gefahr – als Täter – dargestellt. Francesca Falk hat in ihrer Analyse der „Iconographie illegalisierter Immigration“ gezeigt, dass in der visuellen Repräsentation von einzelnen Flüchtlingen oftmals das Opfernarrativ vorherrscht.²³ Auf Bildern etwa von überfüllten Booten hingegen werden Flüchtlinge eher als Masse inszeniert. Hier sind Flüchtlinge eher mit Gefahr, Infektion, Verunreinigung oder der bereits erwähnten barbarischen Invasion konnotiert.

Die Bilder humanitärer Organisationen verstärken diesen Eindruck.²⁴ Sie zeigen in Not geratene Flüchtlinge. Sie werden als Opfer von fundamentalistischer Gewalt in ihren Ländern oder von Naturkatastrophen dargestellt. Oftmals sind Bilder von Frauen und Kindern oder von Männern mit Kindern auf dem Arm vorherrschend. Diese Bilder wollen auf der Affektebene wirken. Sie sollen beim Betrachter Gefühle und Spendenbereitschaft, Mit-Gefühl und Beschützerinstinkt hervorrufen. Sie wecken machtvolle und traditionelle Affekte humanitärer Kommunikation. Gleichzeitig aktivieren sie das kulturelle Gedächtnis des Westens und rufen die Vision eines gemeinsamen Menschlichen jenseits aller kultureller, politischer oder religiöser Unterschiede in Erinnerung, die Idee der Humanität.

Eben dieser Humanismus wird jedoch von der postkolonialen Kritik auf den Prüfstand gestellt. Denn weder ist der vom humanistisch geprägten Europa ausgehende Kolonialismus mit humanistischen Idealen der Menschlichkeit vereinbar noch lässt sich das Ertrinken von Flüchtlingen im Mittelmeer mit dem humanistisch-humanitären Selbstbild Europas in Einklang bringen. Schon in den 1960er Jahren hat daher der algerische Psychoanalytiker und Widerstandskämpfer Frantz Fanon scharfe Kritik sowohl am scheinbaren Humanismus des Westens als auch an dem auf diesen humanistischen Werten basierenden Überlegenheitsgefühl geübt:

„Verlassen wir dieses Europa, das nicht aufhört, vom Menschen zu reden, und ihn dabei niedermetzelt, wo es ihn trifft, an allen Ecken seiner eigenen Straßen, an allen Ecken der Welt. Ganze Jahrhunderte hat Europa nun schon den Fortschritt bei anderen Menschen aufgehalten und sie für seine Zwecke und seinen Ruhm unterjocht; ganze Jahrhunderte hat es im Namen seines angeblichen ‚geistigen Abenteurers‘ fast die ganze Menschheit erstickt.“²⁵

Ein weiterer Punkt postkolonialer Kritik ist, dass die Darstellung von Migrant*innen als Opfer eine asymmetrische Beziehung produziert. Auf der einen Seite stehen

²³ FALK, FRANCESCA: Invasion, Infection, Invisibility. An Iconology of Illegalized Immigration, in: BISCHOFF, CHRISTINE/FALK, FRANCESCA/KAFEHSY, SYLVIA (Hg.), Images of Illegalized Immigration. Towards a Critical Iconology of Politics, Bielefeld 2010, 83-100. Vgl. auch FRIESE, HEIDRUN: Flüchtlinge: Opfer – Bedrohung – Helden. Zur politischen Imagination des Fremden, Bielefeld 2017.

²⁴ Vgl. die Kritik von White Charity: <http://www.whitecharity.de/de/home/> (letzter Abruf: 05/2020).

²⁵ FANON, FRANTZ: Die Verdammten dieser Erde, Reinbek bei Hamburg 1969, 239.

die helfenden – superioren, handlungsmächtigen – Europäer, auf der anderen die ohnmächtigen Anderen. Letztere werde als Subjekte sämtlicher Defiziterfahrung dargestellt: Sie haben nicht nur ihre Heimat verloren, sondern auch ihre Kultur, Identität, ihren Beruf sowie ihren sozialen Status. Die Parallele zu Stereotypen der Kolonialzeit sind augenfällig. So verfasste etwa Rudyard Kipling Ende des 19. Jahrhunderts das Gedicht „The White Man’s Burden“²⁶ – Die Last des weißen Mannes –, das in der Sammlung kolonialer und imperialer Literatur schon durch den Titel eine Vorrangstellung einnimmt. Es bringt die Haltung helfender Überlegenheit zum Ausdruck, die damals wie auch heute oftmals noch das „humanitäre“ Eingreifen westlicher Nationen begleitet. Die Begründerin der *postcolonial* und *subaltern studies*, Gayatri Spivak, hat zur Beschreibung dieser Einstellung das berühmte Diktum geprägt: „White men are saving brown women from brown men.“²⁷

Diesem Bild setzen Vertreter*innen postkolonialer kritischer Perspektiven andere, weniger asymmetrische Bilder entgegen. Wichtig ist ihnen, die Handlungsmacht von Migrant*innen stärker bewusst zu machen, also die Fähigkeit migrierender und migrierter Menschen, ihr Leben selbst zu gestalten. Die Migrationsforscherin Martina Tazzioli etwa beobachtet in ihrer Analyse des Aufstands in Tunesien im Jahr 2010 – dem Beginn des sogenannten „Arabischen Frühlings“ –, dass Tunesier*innen Migration sehr bewusst als Strategie einsetzen, um jene Freiheit zu verwirklichen, die sie durch die Revolution gewonnen haben.²⁸ „Strategie“ meint hier nicht ein umfassendes geplantes Aktionsprogramm. Migration als Strategie ist vielmehr eine „Praxis, die unternommen wird, um einen anderen Ort zum Leben zu finden bzw. um das zu tun, was ‚autorisierte‘ mobile Menschen gewöhnlich tun, nämlich umher zu ziehen/umzuziehen.“²⁹ Dieses nicht-autorisierte „Umsetzen von Freiheit in die Praxis“ mittels Migration „verstört“ und unterbricht die räumliche und geopolitische Stabilität der Mittelmeerregion“, so Tazzioli.³⁰ Diese Freiheitsmigrant*innen setzen neue Kartographien – Gegenkarten – in Kraft, die die politische Ordnung in Europa erschüttern, worauf die Regierungen Europas mit Maßnahmen reagieren, die die Migration wieder „regulieren“, um selbst wieder die ordnende Oberhand zu haben.

Durch Tazziolis Analyse wird deutlich, dass das Thema Handlungsmacht von Migrant*innen und Flüchtlingen kein unschuldig, sondern ein hochgradig politisches Thema ist, das mit Ängsten verbunden ist. Andersherum geht die Viktimisierung von Migrant*innen und Flüchtlingen – also ihre Darstellung als

²⁶ KIPLING, RUDYARD: *The White Man’s Burden. The United States and The Philippine Islands* [1899], *Rudyard Kipling’s Verse, Definitive Edition*, Garden City/New York 1929.

²⁷ SPIVAK, GAYATRI CHACROVARTY: *Can the Subaltern Speak?*, in: WILLIAMS, PATRICK/CHRISMAN, LAURA (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1993, 66-111, 93.

²⁸ Vgl. TAZZIOLI, MARTINA, *Spaces of Governmentality. Autonomous Migration and the Arab Uprising*, London/New York 2014, x.

²⁹ A. a. O. x.

³⁰ A. a. O. ix.

Opfer – Hand in Hand mit dem Interesse, sie zu entpolitisieren. Damit unterstreicht die Studie, was die Philosoph*innen Gilles Deleuze und Claire Parnet in ihrem berühmten Diktum festhalten: „to flee is to produce the real, to create life, to find a weapon“.³¹ Flucht ist also eine Form des Widerstands gegenüber einer bestimmten gesellschaftlichen und ökonomischen Ordnung. Geflüchtete Menschen lassen nicht nur schwierige Situationen hinter sich; oftmals nehmen sie auch an dem neuen Ort die Verhältnisse nicht einfach so hin.

2.2 Otherring auf der Grundlage des europäischen Konstrukts der Trennung von Religion und Politik

Flucht und Migration werden vor allem dann mit Gefahr und Gefährdung assoziiert, wenn sie in einen Zusammenhang mit Religion gestellt werden. Die intersektionale Verflechtung verschiedener Andersheit produzierender Kategorien wie Migration, Kultur, Rasse, Religion und sozialer Status wirkt äußerst dynamisierend auf Otherring-Prozesse. In Europa tendiert die öffentliche Wahrnehmung dahin, Immigration in einen unmittelbaren Zusammenhang mit Muslimen zu setzen und „den Islam“ als „die andere Religion“ zu konzeptionalisieren.³²

Dieser Otherring-Prozess kann durchaus mit verschiedenen Bewertungen einhergehen, die jedoch gleichermaßen Asymmetrie und Andersheit verstärken. Das zeigt etwa die Veröffentlichung des Soziologen Mahmood Mamdani „Good muslim, bad muslim“³³. Laut Mamdani unterscheidet die gegenwärtige öffentliche Debatte über den Islam zwischen „dem guten Muslim“ und „dem schlechten Muslim“. Der gute Muslim hält sich an das europäische Konstrukt der Trennung von Religion und Politik und ist keine politische Figur – bzw. praktiziert Religion im Raum des Privaten, a-part anderer gesellschaftlicher Teilbereiche. Der schlechte – oder auch „irrationale, fundamentalistische“ – Muslim ist der, der Religion in die Politik mischt und der das Skript stört, dass der Migrant oder Flüchtling passives Opfer ist.

Maßstab für den Grad an Andersheit ist also das europäische Narrativ einer säkularen Moderne, die die Trennung von Religion und Politik voraussetzt.³⁴ Auf muslimische Migrant*innen wird ein Gegenbild projiziert und damit die gefährliche Andersheit verstärkt.³⁵

³¹ DELEUZE, GILLES/PARNET, CLAIRE: *Dialogues II*, London 2002, 102.

³² CASANOVA, JOSÉ: Religion, European secular identities, and European integration, in: *Eurozine* (29. Juli 2004), <https://www.eurozine.com/religion-european-secular-identities-and-european-integration/> (letzter Abruf: 05/2020).

³³ MAMDANI, MAHMOOD: Good Muslim, Bad Muslim. A Political Perspective on Culture and Terrorism, in: *American Anthropologist* 104, 3 (Januar 2008), 766-775, 767.

³⁴ Vgl. MANDAIR, ARVIND-PAL S./DRESSLER, MARKUS: Introduction. Modernity, Religion-Making, and the Postsecular, in: DIES. (Hg.), *Secularism and Religion-Making*, Oxford 2011, 3-36, 11. Vgl. auch CASANOVA, JOSÉ, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009.

³⁵ Vgl. MAVELLI, LUCA/WILSON, ERIN K.: The Refugee Crisis and Religion. Beyond Conceptual and Physical Boundaries, in: DIES. (Hg.), *The Refugee Crisis and Religion. Secularism, Security and Hospitality in Question*, London/New York 2017, 1-22.

2.3 Im Grenzland leben heißt ohne Grenzen leben

Ein weiterer zentraler Punkt postkolonialer Analysen ist das Thema Grenzen. Grenzziehungen waren und sind eine klassische koloniale Strategie. Grenzen schließen gleichzeitig ein und aus, bis hin zu den tödlichen Konsequenzen, die Ausschlüsse haben können. Das Thema impliziert einerseits *geographische* Grenzen. Die Grenzen, die von den Kolonialmächten einst gezogen wurden, führen noch immer zu Streitigkeiten zwischen einzelnen Ländern in Afrika oder zu innernationalen Problemen. Der Internationale Gerichtshof in Den Haag hat seit den 1990er Jahren über zahlreiche dieser Grenzkonflikte zu „Gericht“ gesessen. So wurden beispielsweise die Grenzen zwischen Tschad und Libyen (1994), zwischen Botswana und Sambia (1999) sowie zwischen Burkina Faso und Niger (2013) verhandelt.³⁶

Nicht weniger konfliktreich sind *kulturelle* Grenzen: zwischen Rassen, Geschlechtern, nationalen Identitäten, dem Westen und dem Rest etc. Diese Grenzen prägen unser Denken und Wissen und den kulturellen Wissens- und Gedächtniskanon.

Postkoloniale Analysen kritisieren die Grenzziehungen und Superioritätsansprüche westlicher Wissenskonzepte und weisen auf *alternative Wissenskonzepte* hin. Dabei liegt ein besonderer Schwerpunkt auf jenem Wissen, das in Grenzsituationen, auf der Grenze bzw. im Grenzland und damit oftmals am Kreuzungspunkt verschiedener Traditionen und Wissenssysteme entsteht. Im Zentrum stehen die Erfahrungen von Menschen, die zwischen verschiedenen geographischen und kulturellen Grenzen leben, deren Lebensrealitäten also transnational geprägt sind. Das Netzwerk ihrer Beziehungen geht über nationale Grenzen hinaus, was wiederum Auswirkungen auf das Selbstverständnis und die Lebensgestaltung hat. Die postkoloniale mexikanisch-nordamerikanische Forscherin Gloria Anzaldúa illustriert diese Erfahrung in ihrem berühmten Gedicht „Borderlands“:

„To live in the Borderlands means you
are neither hispana india negra espanola
ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed
caught in the crossfire between camps
while carrying all five races on your back
not knowing which side to turn to, run from;

To live in the Borderlands means knowing that
the india in you, betrayed for 500 years,
is no longer speaking to you,
the mexicanas call you rajetas,
that denying the Anglo inside you
is as bad as having denied the Indian or Black;

³⁶ Vgl. „Grenzen vor Gericht. Postkoloniale Grenzkonflikte in Afrika“ [ohne Autor]: Grenzgebiete. Mauern, Schmuggel, Reisefreiheit, Edition Le Monde diplomatique 22 (2018), 40 f.

Quando lives en la frontera
 people walk through you, the wind steals your voice,
 you're a burra, buey, scapegoat,
 forerunner of a new race,
 half and half – both woman and man, neither – a new gender;

To live in the Borderlands means to
 put chile in the borscht,
 eat whole wheat tortillas,
 speak Tex-Mex with a Brooklyn accent;
 be stopped by la migra at the border checkpoints;

Living in the Borderlands means you fight hard to
 resist the gold elixir beckoning from the bottle,
 the pull of the gun barrel,
 the rope crushing the hollow of your throat;

In the Borderlands
 you are the battleground
 where enemies are kin to each other;
 you are at home, a stranger,
 the border disputes have been settled
 the volley of shots have scattered the truce
 you are wounded, lost in action
 dead, fighting back;

To live in the Borderlands means
 the mill with the razor white teeth wants to shred off
 your olive-red skin, crush out the kernel, your heart
 pound you pinch you roll you out
 smelling like white bread but dead;

To survive the Borderlands
 you must live sin fronteras
 be a crossroads.³⁷

Grenzen und Grenzziehungen sind, so macht das Gedicht deutlich, ein intersektionales Phänomen, das psychologische, gender-bezogene, ethnische, nationale, physische, soziale, kulturelle und religiöse Grenzen und Kategorien umfasst. Das Leben auf der Grenze oder vielmehr im Gebiet zwischen den Grenzen, an ihrem Knotenpunkt, im *borderland*, impliziert ein permanentes Aushandeln von Grenzen und, so Anzaldúa, die Notwendigkeit, Grenzen zu überschreiten und ohne Grenzen zu leben.

Der deskoloniale³⁸ Theoretiker Walter Mignolo entwickelt in Nähe zu Anzaldúa eine Theorie des Grenzdenkens. Zusammen mit der russisch-schwedischen Postkolonialismus- und Gender-Forscherin Madina Tlostanova formuliert er:

³⁷ ANZALDÚA, GLORIA: *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco 1987.

³⁸ Die Bezeichnung der v. a. in Lateinamerika vorangetriebenen deskolonialen Theorie betont, dass der Kolonialismus keinesfalls passé – „post-“ – ist, sondern die wirtschaftliche, politische, kulturelle und epistemologische Entkolonialisierung und Befreiung eine bleibende Aufgabe darstellt.

„Grenzdenken hebt verschiedene theoretische Akteure und Wissensprinzipien hervor, die die Europäische Moderne auf den ihr gebührenden Platz zurück verweisen und diejenigen ermächtigen, die epistemisch entmächtigt wurden durch die Theo- und Eopolitiken des Wissens.“³⁹

Aus der Erfahrung, permanent auf der Grenze zu leben, gesellschaftlich marginalisiert zu werden und Grenzen ständig zu überschreiten, entsteht, so Mignolo und Tlostanova, wichtiges und zugleich subversives Wissen. Es ist ein Wissen, das die Möglichkeit klarer und vor allem einseitiger Grenzziehungen und Zentrismen hinterfragt und zur Dezentrierung von universalistischen Wissensansprüchen auffordert.⁴⁰ Notwendig sei ein Des-conocimiento, ein Verlernen starrer eingefahrener Wissensordnungen.

Damit ist die Einladung verbunden, sich durch alternative und widerständige Formen des Wissens an den Rändern verunsichern zu lassen und auf die Kontrolle über ein vermeintlich universales Wissen zu verzichten. Der indische Kulturwissenschaftler Dipesh Chakrabarty bringt das mit den folgenden Worten zum Ausdruck:

„Subalterne können uns beibringen, die Kontrolle aufzugeben – das läuft auf eine neue Art und Weise hinaus, die Wahrheit zu kennen: ‚Zu den Unterdrückten zu gehen, um dort zu lernen, radikal ›fragmentarisch‹ und ›episodisch‹ zu sein, impliziert das Abrücken von der monomanischen Idee [...], dass das wissende, urteilende, wollende Subjekt immer schon weiß, was gut für alle anderen ist – bevor es das überhaupt untersucht hat.“⁴¹

2.4 Zwischenresümee: die Fähigkeit zum Grenzdenken als Voraussetzung postmigrantischer Narrative

Leben zwischen Grenzen, wie Anzaldúa es beschreibt, ist eine Lebensrealität, die in postmigrantischen Gesellschaften nicht nur für Migrant*innen, sondern für alle Menschen eine Herausforderung darstellt. Denn eben dies kennzeichnet ja das postmigrantische Narrativ und seine Forderung, die postmigrantischen Zustände politisch und gesellschaftlich ernst zu nehmen: Nicht das Migrantische soll Andersheit repräsentieren; vielmehr bestehen verschiedene Besonderheiten und Andersheiten nebeneinander, treffen und kreuzen sich und müssen aus-

³⁹ MIGNOLO, WALTER D./TLOSTANOVA, MADINA V.: Theorizing from the Borders. Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge, in: *European Journal of Social Theory* 9/2 (2006), 205-221, 206 f (Übersetzung C. Jahnel).

⁴⁰ Vgl. RIEGER, JOERG: Liberating God-Talk. Postcolonialism and the Challenge of the Margins, in: KELLER, CATHERINE/NAUSNER, MICHAEL/RIVERA, MAYRA: *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis 2004, 204-220, mit einem Zitat aus MIGNOLO, WALTER D.: *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton 2000, 37.

⁴¹ CHAKRABARTY, DIPESH: „Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism“, in: CHATURVERDI, VINAYAK (Hg.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London 2000, 256-280, 275 (Übersetzung C. Jahnel).

gehandelt werden. Dass aus diesem postmigrantischen Leben im „borderland“ tatsächlich auch die Fähigkeit zum Grenzdenken resultiert – also die Fähigkeit, am Kreuzungspunkt verschiedener kultureller Traditionen zu leben, unterschiedliche Denksysteme und Lebenspraktiken bis zu einem gewissen Grad zu integrieren, mit Grenzen zu leben, sie zu überschreiten oder auch ohne Grenzen zu leben –, ist meines Erachtens jedoch nicht so selbstverständlich, wie es das Gedicht von Anzaldúa oder Mingolos Theorie des Grenzdenkens suggerieren. Identitäre Bewegungen, die Neuerfindung partikularistischer Werte und das Wiederaufflammen rassistischer und kulturalistischer Positionen beweisen eher das Gegenteil der Einsicht in die eigene Fragmentarität und einen Unwillen gegenüber der Forderung, abgrenzendes Wissen zu verlernen.

Wie verhalten sich diesbezüglich Kirchen und Theologien? Welche Ressourcen bringen sie mit, um postmigrantische Narrative zu unterstützen? Wo fördern sie die Fähigkeit zum Grenzdenken? Und wo tragen sie eher zum anhaltenden Othing von Migrant*innen bei?

3 Migration ist (k)eine universale Erfahrung: postkoloniale Perspektiven auf kirchliche Stellungnahmen zu Migration

In den letzten Jahren ist die Zahl der theologischen und kirchlichen Veröffentlichungen zu den Themen Migration und Postmigration deutlich gewachsen. Repräsentant*innen von Kirche und Theologie sehen sich deutlich in der Verantwortung, den gesellschaftlichen Diskurs über Migration und Postmigration mitzuprägen und christliche Überzeugungen theologisch verantwortet in die Gestaltung der postmigrantischen Gesellschaft einzubringen. Katholische Kirche,⁴² Freikirchen sowie verschiedene evangelische Landeskirchen und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) haben Verlautbarungen und Orientierungshilfen zur Frage nach dem Umgang mit Migration und zu den Herausforderungen einer postmigrantischen Gesellschaft veröffentlicht.

Dabei sticht die Tendenz ins Auge, biblische Migrationsgeschichten – von Abraham bis Jesus – hervorzuheben und ihnen eine zentrale und Theologie generierende Bedeutung zuzuschreiben. Paradigmatisch hierfür ist etwa die folgende Textpassage aus der Handreichung der EKD „Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen“⁴³:

⁴² Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Erga migrantes caritas Christi*. Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls), Bonn 2004.

⁴³ EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD): *Gemeinsam evangelisch. Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft* (EKD-Text 119), Hannover 2014.

„Die Bibel ist ein Buch voller Migrationsgeschichten: Am Beginn der Geschichte Gottes mit seinem Volk steht nichts anderes als der Ruf zur Migration [...] Auch die Geschichte des Volkes Israel beginnt mit Flucht und Migration. Der Exodus, der Auszug aus Ägypten, ist die zentrale, identitätsstiftende Gotteserfahrung der Israeliten [...] Im Neuen Testament setzt sich diese Linie fort. Jesus selbst erlebte nach der Überlieferung des Matthäusevangeliums als Kind Flucht und Exil.“⁴⁴

Jüdisch-christliche Identität ist, so betont die Handreichung, migratorische Identität, mehr noch: Migration ist eine Grunderfahrung des Menschseins, der „Normalfall“. Diese in zahlreichen Verlautbarungen und theologischen Reflexionen vorfindliche Universalisierung von Migrationserfahrungen als anthropologische Grunderfahrung verfolgt sichtbar die Intention, sich mit Flüchtlingen und Migrant*innen zu solidarisieren, Andersheit zu nivellieren und – postmigrantisch – das Gemeinsame zu stärken. Darin haben diese und andere kirchliche Stellungnahmen⁴⁵ auch besondere Bedeutung und besonderen Wert.

Die Universalisierung von Migration und der Versuch, dadurch das Verbindende zu stärken, stoßen jedoch auf das Problem, dass Migrationserfahrungen höchst unterschiedlich sind. Diese Unterschiede nicht wahrzunehmen, würde bedeuten, die Entpolitisierung von Migration zu fördern. Vor allem der Grad an Vulnerabilität ist sehr verschieden. Flüchtende Menschen sind unendlich viel verletzbarer als Touristen. Ebenso ist die Vulnerabilität eines „illegal“, ohne Pass, Rechte, Arbeit oder Geld in Frankreich lebenden Sudanese nicht vergleichbar mit den wohl situierten Bürger*innen in Frankreich und anderswo. Die Erfahrung von Flucht und Migration kann Erfahrungen grenzenloser Verletzlichkeit, des „nackten Lebens“ einschließen,⁴⁶ dessen Ursache in ungerechten Strukturen, Gewalt, Machthunger, Gier oder ungleicher Verteilung von Ressourcen liegt.

Höhere Vulnerabilität bedeutet allerdings nicht zugleich, dass Migrant*innen oder Flüchtlinge keine Handlungsmacht hätten. Vulnerabilität und Agency müssen kein Widerspruch sein. Sicherlich darf der Handlungsspielraum insbesondere geflüchteter Menschen nicht romantisiert werden. Ihre Agency ist an vielen Punkten deutlich eingeschränkt. Die oben erwähnten Einsichten postkolonialer Kritik warnen jedoch davor, diese Vulnerabilität für die Entwicklung eines Opfer-Helfer-Diskurses auszunutzen, dadurch die eigene superiore Position zu stärken und die der Vulnerabilität zugrundeliegenden politischen Ungerechtigkeiten zu kaschieren.

Migration ist niemals unpolitisch, so betonen unter postkolonialen Theoretiker*innen und Theolog*innen auch postkoloniale Exeget*innen. In ihren Ana-

⁴⁴ A. a. O. 23.

⁴⁵ Exemplarisch für weitere Stellungnahmen und als Fortsetzung der EKD-Schrift von 2014 sei genannt: EKD: Neue Regeln in der Wohngemeinschaft Gottes. Studententagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie, Evangelische Akademie Bad Boll, 1. bis 2. April 2019, epd-Dokumentation Nr. 20, Frankfurt a. M., 14. Mai 2019.

⁴⁶ AGAMBEN, GIORGIO: Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002.

lysen biblischer Migrationserzählungen arbeiten sie nicht nur die Vielfalt von Migrationserfahrungen heraus, sondern legen ein besonderes Gewicht auf die ungleiche Verteilung von Macht in biblischen Migrationskontexten. So ist etwa die Erzählung des Exodus zugleich eine Erzählung machtvoller kolonialer Landnahme. Biblische Migrationstexte sind somit postkolonial zu analysieren bzw. zu de-kolonisieren.

Beispielhaft für eine solche entkolonialisierende Relektüre ist die Exegese des Prologs im Johannesevangelium durch die südafrikanische Neutestamentlerin Musa Dube. Sie zeigt, wie koloniale Strukturen innerhalb des johanneischen Textes kolonisierend weiter in Gebrauch genommen werden.⁴⁷ Der Prolog erzählt die Geschichte der Migration des Logos: Von einem Ort außerhalb der Welt, der meist als besserer, superiorer Ort dar- und vorgestellt wurde, wandert das Wort Gottes in die Niedrigkeit der Welt hinein und wieder zu Gott zurück. Die hier angelegte Vorstellung, von einem erhöhten Ort aus in andere, niedere Territorien einzudringen, gehöre, so Dube, zur Grundstruktur des kolonialen Unternehmens im 19. Jahrhundert. Entsprechend hätten Texte wie der Prolog, so kann Dube anhand der Wirkungsgeschichte zeigen, die kulturelle und religiöse Legitimationsgrundlage für koloniale und missionarische Expansionen geliefert.

Dubes Auslegung lässt die „Anderen“ dieser Migrationsgeschichte nicht außen vor oder stilisiert sie zu Opfern. Im Gegenteil: Sie betont die Agency derer, denen durch die koloniale Migration Unrecht geschieht. Das sind in diesem Fall nicht die Migrant*innen, sondern die Sesshaften. Die lokale Bevölkerung wird durch die koloniale Migration unterdrückt und marginalisiert. Gegen das koloniale Narrativ, das davon ausgeht, dass das kolonisierte Territorium eine *terra nullius*, ein leerer, rechtsfreier Raum, ein Niemandsland ist, das niemandem – oder zumindest keinem Menschen mit Geschichte, Religion oder anderen Elementen, die eine zivilisierte Welt ausmachen, – gehört, führt Dube den reichhaltigen religiösen und kulturellen Schatz lokaler Traditionen ins Feld. Unter Bezugnahme auf mündliche und schriftliche Texte aus afrikanischen Kontexten sowie auf religiöse Praktiken, die der Besonderheit und Heiligkeit bestimmter Orte Raum geben, schafft Dube ein Gegennarrativ, das den Reichtum und die Agency der Kolonisierten ins Zentrum stellt.⁴⁸

Aus der Perspektive postkolonialer Theorie gelesen wird die hohe Ambivalenz in der Verwendung und im Verständnis von Migration sichtbar, die sich in jüngeren kirchlichen Stellungnahmen zu Migration wie in der vorgestellten EKD-Handreichung zeigt. Denn die Annahme von Migration als religiöses und anthropologisches Grunddatum kann einerseits dazu tendieren, konkrete Un-

⁴⁷ Vgl. DUBE, MUSA W.: Reading for Decolonization (John 4, 1-42), in: DUBE, MUSA W./STALEY, JEFFREY L. (Hg.), *John and Postcolonialism. Travel, Space and Power*, London/New York 2002, 51-75.

⁴⁸ Vgl. dazu auch DUBE, MUSA W.: Savior of the World but not of This World. Post-Colonial Reading of Spatial Construction in John, in: SUGIRTHARAJAH, R. S. (Hg.), *The Postcolonial Bible*, Sheffield 1998, 118-135.

gerechtigkeiten auszublenden und Migration zu einem rein „humanitären“ Problem zu machen. Migration ist aber hochgradig politisch und tangiert Fragen der Gerechtigkeit. Auch und gerade in biblischen Texten zu Migration stehen Unrecht und Gerechtigkeit an vorderster Stelle, unterstreicht die katholische Theologin und Migrationsforscherin Regina Polak.⁴⁹ Migration ist hier kein Selbstzweck, sie geschieht also nicht einfach um der Migration willen, sondern zielt auf die Schaffung von gerechteren Lebensbedingungen. Selbst dort, wo Migration in biblischen Texten Ungerechtigkeit, Ausgrenzung und Unterdrückung fördert – wie im Fall der Landnahme –, spielt das Thema Gerechtigkeit eine zentrale Rolle. Daher gehören auch kritische Passagen wie die Landnahmeerzählung zu dem Schatz christlicher Tradition, den Kirche und Theologie zum postmigrantischen Narrativ beitragen. Denn postmigrantisch und postkolonial gelesen laden sie – in den oben zitierten Worten von Chakrabarty – dazu ein, von der Idee abzurücken, „dass das wissende, urteilende, wollende Subjekt immer schon weiß, was gut für alle anderen ist – bevor es das überhaupt untersucht hat“.

Andererseits kann die Annahme von Migration als existentielle Grundkategorie in postmigrantischen Gesellschaften auch eine hoch subversive Wirkung entfalten, weil sie sich der VerÄnderung des Migrantischen widersetzt und dazu herausfordert, abschottendes und hegemoniales Grenzdenken aufzugeben. Das Thema Migration und die Rede über Migration – ob als Grundkonstante des Menschseins oder als je konkrete Erfahrung – führt somit immer wieder in Ambivalenzen, um die gerungen werden muss, gerade weil Migration einen Machtdiskurs darstellt, in dem vielfältige Interessen miteinander und gegeneinander ringen.

4 Theologien der Migration – vier Entwürfe

Ein zentrales Thema in Entwürfen, die den Kontext von Migration und Postmigration theologisch reflektieren, ist die Grenze. Die Leitfragen, die hier zu erkennen sind, lauten: Wie und durch den Aufbau welcher Grenzen haben Theologie und Kirche einschließlich Gemeindepraxis zum Aufbau von sozialen, ethischen, religiösen, geographischen oder gender-bezogenen Grenzen beigetragen? Und: Welche systematisch-theologischen, biblischen oder geistlichen Ressourcen können genutzt werden, um diese Grenzen abzubauen oder zu überwinden? Die von Theolog*innen im Einzelnen gewählten Zugänge zum Thema Grenze und die Schwerpunktsetzungen sind höchst unterschiedlich, wie die im Folgenden exemplarisch skizzierten Entwürfe zeigen.⁵⁰

⁴⁹ Vgl. POLAK, REGINA: Migration als Ort der Theologie, in: KESSLER, Migration 87-114 (wie Anm. 10).

⁵⁰ Die hier vorgestellten Entwürfe bilden einen sehr kleinen Ausschnitt aus einer wachsenden Fülle theologischer Reflexionen über die Bedeutung von Grenzen in postmigrantischen Gesellschaften. Zu den unterschiedlichen Zugängen zählen dabei u. a. feministische Ansätze wie

4.1 Grenzüberschreitende Gnadenökonomie vs. egozentrischer Kapitalismus: Cathryn Tanner

Der Kontext, in dem die US-amerikanische anglikanische Theologin Cathryn Tanner ihre Veröffentlichung „Economy of Grace“⁵¹ verortet, ist eine Gesellschaft, in der die Schere zwischen reich und arm, zwischen denen, die bevorzugt werden, und denen, die am unteren Ende der sozialen Hierarchie stehen, immer weiter auseinandergeht. Verantwortlich dafür ist vor allem, so Tanner, die Logik einer gewinnorientierten Weltwirtschaft. Tanners Fokus liegt also nicht ausschließlich auf Migrant*innen vs. Nicht-Migrant*innen. Sie hat vielmehr verschiedene und sich intersektional überlagernde gesellschaftliche Grenzkategorien wie Rasse, Nationalität, Geschlecht oder sozialer Status im Blick. Den Menschen, die aufgrund dieser Zuschreibungen ausgegrenzt werden, ist gemeinsam, dass sie zu den Marginalisierten einer ausbeuterischen neoliberalen Wirtschaftspolitik gehören.

Der Logik dieses kapitalistischen Systems, das laut Tanner auch Kirchen und Gemeinden durchdringe, stellt die Theologin die Logik der christlichen Gnade und der Gnadenökonomie entgegen. Das Christentum habe eine „ökonomische Vision, die für alle Lebensbereiche relevant“⁵² sei und eine radikale Alternative zu gegenwärtigen Formen des Wirtschaftens darstelle. Es gelte, die ökonomisch forcierten Grenzen in Gesellschaft und Kirche aufzudecken und die Gnadenökonomie – also die Botschaft von der grenzüberschreitenden Gnade Gottes – als christliche Vision in Wort und Tat in den gesellschaftlichen Diskurs einzuspeisen:

„Gottes Gnade bricht in der Tat alle gewohnten Grenzen geschlossener gesellschaftlicher Gruppen und Interessensgemeinschaften auf. Indem Gott die Welt schafft, geht Gott aus sich selbst, Gott, heraus, um dem Fremden, der nicht göttlich ist, Gaben zu schenken und anzuvertrauen. Gott bietet sich selbst als Geschenk in der Partnerschaft mit Menschen an, wobei er die benachteiligten und verklavten Fremden einer Gesellschaft auswählt.“⁵³

Die zentrale Vision, die das Christentum der vielfältigen und geteilten Gesellschaft geben kann und die „unser moralischer Kompass sein sollte“, ist, so Tanner, „die theologische Vision einer weltweiten inklusiven Gemeinschaft des gegenseitigen Vorteils“.⁵⁴

der von Serene Jones oder dezidiert postkolonial-imperialismuskritische Ansätze wie der Michael Nausners, siehe: JONES, SERENE: *Feminist Theory and Christian Theology. Cartography of Grace. Guides to Theological Inquiry*, Minneapolis 2000; NAUSNER, MICHAEL: *Homeland as Borderland. Territory of Christian Subjectivity*, in: KELLER/NAUSNER/RIVERA, *Theologies* 118-133 (wie Anm. 40).

⁵¹ TANNER, CATHRYN: *Economy of Grace*, Minneapolis 2005.

⁵² A. a. O. x.

⁵³ A. a. O. 73 (Übersetzung C. Jahnel).

⁵⁴ A. a. O. 142.

4.2 Nachfolge Jesu bedeutet, Grenzen zu überschreiten: Daniel Groody

Grenzen und die grenzüberschreitende Botschaft des Evangeliums stehen auch in der „Theologie der Migration“ des US-amerikanischen katholischen Theologen Daniel Groody im Mittelpunkt.⁵⁵ Anders als Tanner konzentriert sich Groody schwerpunktmäßig auf Grenzziehungen und -überwindungen im Kontext von Migration, benennt aber auch die Herausforderung, dass verschiedene Grenzziehungen sich gegenseitig verstärken. Der Migrations- und Postmigrationsdiskurs ist von vielfältigen und auf verschiedenen Ebenen angesiedelten dichotomischen Grenzziehungen und Konfliktherden markiert. Dazu zählen etwa die Grenzen zwischen Bürger*in und Fremdem bzw. Fremder, legal und illegal, einheimisch und ausländisch.

In Analogie zu dieser Differenzierung verschiedener Grenzen im Migrationsdiskurs unterscheidet und systematisiert Groody vier Grenzen, die durch Jesus Christus überwunden wurden und die korrelierend in die Migrationsdebatte einzubringen seien. Die erste Grenze sei die *zwischen unmenschlich und menschlich*. Eine der verletzendsten Erfahrungen, die Flüchtlinge und Migranten machen, sei, so Groody, die Erfahrung, unmenschlich behandelt zu werden. Der Theologe illustriert diese Erfahrung der tiefsten Verletzung der Menschenwürde am Beispiel des Berichts eines mexikanischen Migranten:

„Ich wurde in Gepäckabteilungen von Bussen und, am schlimmsten, in der Dachbox eines Autos aufbewahrt. In den Bergen bin ich beinahe erfroren und in den Wüsten beinahe zu Tode gebraten. Ich war tagelang ohne Essen und Wasser und wäre verschiedentlich beinahe gestorben. So schwer das auch war, dies waren nicht die härtesten Teile des Migrantenseins. Am Schlimmsten ist es, wenn Menschen dich wie einen Hund behandeln, als ob du die unterste Klasse von Lebewesen auf der Erde seist.“⁵⁶

Dieser Unterteilung von Menschen und Nicht-Menschen hält Groody das Gennarrativ der *Imago Dei* entgegen, die jedem Menschen eine unzerstörbare Würde gebe. In der Darstellung der weiteren Grenzen setzt Groody diesen Korrelationsansatz fort. Die Überwindung der zweiten Grenze – *zwischen Gott und Mensch* – durch die Menschwerdung Jesu Christi fordere dazu auf, in der Nachfolge Jesu nicht in ferner Apathie, sondern in Solidarität mit der gebrochenen Welt zu leben. Die dritte Grenze *zwischen Mensch und Mensch* bestimmt Groody näher als jene, die aufgrund von sozialem und rechtlichem Status konstruiert wird. Ihr hält der Theologe die Mahlgemeinschaft Jesu mit Rechtlosen sowie Jesu Bruch mit politischen und rechtlichen Regeln und Gesetzen entgegen, etwa Jesu Übertritt des Sabbatgebots. Korrelierend sei es notwendig, Gesetze wie etwa Immigrationsgesetze zu hinterfragen, die nicht das Wohl des Menschen im Auge haben, sondern es im Gegenteil zerstören. Die vierte Grenze trenne

⁵⁵ GROODY, DANIEL G.: Homeward Bound. A Theology of Migration, in: GRUBER/RETENBACHER, Migration 131-150 (wie Anm. 10).

⁵⁶ A. a. O. 134 (Übersetzung C. Jahnel).

Gottesreich und Menschenreich. Ihr hält Groody die Vision des Reiches Gottes als Realität im Hier und Jetzt entgegen. Schon jetzt strahle das eschatologische Reich des Friedens, der Gerechtigkeit, der Liebe und der Gnade in die Welt hinein und breche enge menschlich-weltliche Vorstellungen von Territorien, rassistischen, nationalen oder psychologischen Grenzen auf, so Groody. Mit einem eindrücklichen Ereignis illustriert Groody dieses Einbrechen des Reiches Gottes im Hier und Jetzt:

„This vision takes shape each November when people gather along the Mexican-American border to celebrate a common liturgy. As with other liturgies, a large crowd gathers to pray and worship together. However, with this liturgy a 16-foot iron fence divides this community, one side in Mexico, the other in the United States. Border Patrol agents in helicopters and trucks keep a strict eye on the crowd to ensure that no one passes over from Mexico to the United States, but those gathered praise God for Christ’s ‚Passover‘ from death to life. In a global reality that often sets up walls and barriers, this Eucharist bears witness to the primacy of God’s universal, undivided, and unrestricted love in the context of political constructions that divide people. It also reminds people that the walls dividing us from God and from one another have already begun to crumble and that this new age of reconciliation has already begun, even as Christians wait for its ultimate fulfilment when Jesus comes again.“⁵⁷

4.3 Jesus als Identifikationsfigur für grenzüberschreitendes Denken und Handeln: Leticia A. Guardiola-Sáenz

Die Grenze zwischen Mexiko und den USA bildet auch den Kontext für das grenzüberschreitende theologische Denken der nordamerikanisch-mexikanischen Neutestamentlerin Leticia A. Guardiola-Sáenz.⁵⁸ Ausgehend von eigenen Erfahrungen kultureller und wirtschaftlicher Aushandlungsprozesse im Grenzland des Rio Grande Valley analysiert die baptistische Theologin die bekannte Geschichte von „Jesus und der Ehebrecherin“ in Johannes 8, 1–11 neu. Dieser Titel, den viele Bibelausgaben dem Text voranstellen, spiegle eine Deutungsperspektive wider und brenne sich den Lesenden schon vor dem Lesen der Geschichte ins Gedächtnis. Mit der Bezeichnung der Frau, der Jesus begegnet, als „Ehebrecherin“ werde eine moralische Grenze gezogen. Diese Grenze verlaufe zwischen der Frau und den in der Geschichte versammelten Menschen, aber auch zwischen ihr und den Leser*innen der Geschichte.

Guardiola-Sáenz konstruiert ein Gegennarrativ dieser Interpretation. An die Stelle der „Ehebrecherin“ stellt sie die „Angeklagte“ – „the accused“ – und hinterfragt damit nicht nur die gängige moralische Interpretation der Geschichte, sondern öffnet den Blick für die vielfältigen Grenzen, die sich in der Geschichte

⁵⁷ A. a. O. 146.

⁵⁸ GUARDIOLA-SÁENZ, LETICIA A.: Border-crossing and Its Redemptive Power in John 8:1-11. A Cultural Reading of Jesus and the Accused, in: KITZBERGER, INGRID R. (Hg.), Transformative Encounters. Jesus and Women Re-viewed, Leiden 1999, 267-291.

niederschlagen: die Grenze zwischen privat und öffentlich, zwischen politisch und religiös, zwischen Gender und Moral sowie die Grenzen der Kommunikation. Das Handeln Jesu in der Geschichte zeichne sich durch das Überschreiten dieser vielfachen Grenzen und durch die Befreiung von eingefahrenen und einschränkenden Verhaltensmustern und Normen aus. Die Geschichte werde dadurch zu einem Beispiel befreiender Grenzüberschreitungen und Jesus zur Identifikationsfigur für alle, die nicht in gesellschaftliche, kulturelle, religiöse oder genderbezogene Normen passen.

Zwischenfazit

Die drei bisher geschilderten Ansätze haben in aller Unterschiedlichkeit gemeinsam, dass sie Grenzziehungen als eine umfassende, intersektionale Dynamik verstehen und nicht auf „das Migrantische“ reduzieren. Ferner betonen sie, dass die Überwindung von Grenzen ein zentraler Kern der christlichen Botschaft sowie christlicher Ethik ist, der von Theologie und Kirche in postmigrantische Situationen einzubringen ist. Alle drei Ansätze implizieren auch die Notwendigkeit der selbstkritischen Reflexion.

Was in den skizzierten Ansätzen hingegen kaum eine Rolle spielt, ist die oben unter Bezug auf Tazzioli geschilderte unautorisierte bis widerständige Agency der „Anderen“ selbst. Das Überschreiten von Grenzen als selbstgewählter, subjektiver Akt des Widerstands ist so gut wie nicht im Blick. Die dargestellten theologischen Ansätze tendieren daher dazu, den von postkolonialer Theorie kritisierten Opferdiskurs fortzusetzen. Indem sie zwar „für“, aber nicht „mit“ Migrant*innen sprechen, werden auch hier Migrant*innen tendenziell erneut eher zu passiven Empfängern von Hilfeleistungen – und zum Gegenstand kluger theologischer Überlegungen. Dies wiederum trägt zur Fortsetzung der VerÄnderung von Migrant*innen statt zum Abschied von der Repräsentation des Migrantischen als dem Anderen bei.

Der folgende vierte Entwurf einer Theologie im Kontext von Migration versucht eben dieses Defizit des Sprechens „über“ und damit der Verobjektivierung und VerÄnderung von Migrant*innen zu vermeiden und gibt darin Orientierungspunkte für eine postkolonial sensible Theologie im Kontext von Migration.

4.4 Theologie der Migrant*innen selbst: Jorge E. Castillo Guerra

Der theologische Ansatz des in den Niederlanden lebenden panamaischen Theologen Jorge E. Castillo Guerra⁵⁹ zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht nur die Erfahrungen von Migrant*innen ins Zentrum stellt, sondern auch die theologische Deutung dieser Erfahrung durch die Migrant*innen selbst. Aus der

⁵⁹ CASTILLO GUERRA, JORGE E.: From the Faith and Life of a Migrant to a Theology of Migration and Intercultural Convivencia, in: GRUBER/RETTENBACHER, Migration 107-130 (wie Anm. 10).

Tradition lateinamerikanischer Befreiungstheologien herkommend sind für den katholischen Theologen die Migrant*innen selbst die Subjekte – also *agents* – der Theologie. Guerra nennt diese Theologie in Anlehnung an die Befreiungstheologien von Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría oder Jon Sobrino „Theologie erster Ordnung“. Migrant*innen sprächen selbst und auch ohne Vermittlung hauptamtlicher Theolog*innen aus, was ihrem Leben in den Erfahrungen der Migration Sinn und Zweck verleihe und was sie als Wahrheit erlebten. Eine Einsicht, die Castillo Guerra in seinen Feldforschungen gewinnt, ist dabei besonders bemerkenswert: Während sich in kirchlichen oder akademischen Äußerungen zu Migration oftmals ethische Appelle und bisweilen auch Hoffnungslosigkeit spiegeln, seien die Theologien von Migrant*innen geprägt von Hoffnung, Vertrauen und Zuversicht. Der Ausblick auf bessere Lebensbedingungen dominiere, wohingegen das Selbstverständnis, Opfer zu sein, kaum präsent sei.

Von dieser Theologie erster Ordnung unterscheidet Castillo Guerra „Theologien zweiter Ordnung“. Sie reflektieren aus größerer – meist akademischer – Distanz heraus die theologischen Deutungen von Migrant*innen und bringen sie in das Feld der Theologie kritisch ein. Schon die Genannten und weitere Vertreter*innen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie betonten jedoch, dass auch Theolog*innen der zweiten Ordnung keine zu große Distanz zu den Theolog*innen erster Ordnung und ihrer Lebenserfahrung haben sollten. Auch eine Theologie zweiter Ordnung müsse Nähe suchen und riskieren.

Ernesto Cardenal, Theologe aus Nicaragua, hat das Prinzip der Nähe wie auch das der Selbstrepräsentation der Theolog*innen erster Ordnung bis in die Form theologischen Schreibens hinein fortgeführt. Seine berühmte Publikation „Das Evangelium der Bauern von Solentiname“⁶⁰ enthält zahlreiche ausführliche Passagen, die die Dialoge und mit ihnen die theologischen Interpretationen der Bauern selbst wiedergeben.

Theologien der Migration müssen, so Castillo Guerra in Anknüpfung an diese Tradition, bei den theologischen Deutungen durch Migrant*innen selbst beginnen und dafür Nähe riskieren. Diese epistemologische Voraussetzung stellt jene westlichen Wissensformationen in Frage, die meinen, nur aus wissenschaftlicher Distanz und aus der Haltung der Epoché heraus Theologie treiben zu können. Für Castillo Guerra – wie schon für Befreiungstheolog*innen vor ihm einschließlich Papst Franziskus – fördert das Theologietreiben aus der Distanz hingegen Unwissenheit, *dis-knowledge* bzw. *des-conocimiento*. Nur die Nähe zu der Erfahrungswelt der Betroffenen, die Konvivenz mit ihnen, könne diese Unwissenheit einschränken. Anders formuliert: Wissen ereignet sich in der Praxis des Zuhörens, des Mitleidens, des Sich-durch-den-anderen-affizieren-Lassens und der Resonanz.

⁶⁰ CARDENAL, ERNESTO: Das Evangelium der Bauern von Solentiname, 2 Bände, Wuppertal 1976/1978.

Mit seinem Ansatz löst Guerra somit gleich mehrere Forderungen postkolonialer Kritik ein: Migrant*innen werden selbst zu Handelnden und zu aktiven Gestalter*innen ihres Lebens wie der Umwelt. Gleichzeitig werden Zentren des Wissens und der Macht aufgefordert, im Sinne Mignolos umzulernen, sich auf andere einzulassen, die eigene Fragmentarität zu erkennen und vielfältige postmigrantische Formen des Wissens und der Lebensgestaltung ohne verAndernde Deutungsmachtansprüche wahrzunehmen.

5 Konturen einer postmigratorischen Theologie

Der befreiungstheologische Ansatz von Castillo Guerra unterstreicht mit der Betonung der Priorität von Theologien erster Ordnung den auch für die postkoloniale Theorie und Theologie zentralen Punkt der *agency*. Die Wahrnehmung dieser Handlungs- und Deutungsmacht von Migrant*innen und jenen, die in einer postmigrantischen Gesellschaft noch immer als „Migrant*innen“ markiert werden, ist auch für theologisches Nachdenken im Kontext von Migration und Postmigration – Theologien zweiter Ordnung also – eine zentrale Grundlage.

Für den dezidiert theologischen Diskurs sind dabei Fragen wie diese zentral: Wie deuten Migrant*innen und Postmigrant*innen ihre Erfahrungen theologisch und welche Lebenspraktiken folgen daraus? Welchen Raum erhalten diese Deutungen im gesellschaftlichen Diskurs, in kirchlicher Praxis oder im theologischen Gespräch? Wo werden diese Deutungen aufgenommen und mit anderen Deutungen ins Gespräch gebracht? Welche interkulturell-theologischen Aushandlungsprozesse sind erkennbar? Bisher ist die postmigratorische Vielfalt religiöser Deutung und Lebenspraxis weder in der theologischen Reflexion noch in der kirchlichen Praxis wirklich integriert. Lehrpläne für den Religionsunterricht gehen beispielsweise zwar inzwischen auf Themen religiöser Vielfalt ein und versuchen dabei, VerAnderungen zu vermeiden. Es fehlen aber interkulturell-vielfältige religiöse Deutungsangebote. Wo etwa werden biblische Geschichten oder Heiligenerzählungen aus der Perspektive eines äthiopisch-deutschen Lebens- und Deutungskontextes erzählt? Wie werden die, den Lebenskontext vieler postmigrantischer Schüler*innen prägenden, transnationalen Beziehungsgeflechte einbezogen, etwa im Kirchenjahreszyklus?⁶¹

Die Aufgabe einer Theologie zweiter Ordnung besteht darüber hinaus darin, theologische Deutungen migratorischer und postmigratorischer Erfahrungen erster Ordnung im Kontext theologischer wie gesellschaftlicher Diskurse zu Gehör zu bringen. Dieses Unternehmen steht vor dem Dilemma, mit dem jede Repräsentation des oder der Anderen konfrontiert ist: Der oder die andere wird

⁶¹ Vgl. dazu JAHNEL, CLAUDIA/KONZ, BRITTA: Kontrapunktisches Lesen. Intertextuelle Anregungen für eine interkulturelle Bibeldidaktik, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 71/3 (2019), 257-271.

in diesem Prozess vom Subjekt zum Objekt und dabei tendenziell verAndert. Umso bedeutsamer ist daher zum einen die genannte, aus dem Grenzdenken und der Kritik an westlicher Epistemologie erwachsende Einsicht, dass das eigene Wissen episodisch ist. Diese Einsicht schließt immer wieder notwendige heilsame Verunsicherungen und Transformationen ein.

Zum anderen gilt es, die Perspektive des postmigrantischen Narrativs mit seiner Forderung, die Fokussierung auf das Migrantische loszulassen, in Theologien zweiter Ordnung zu integrieren. Damit liegt der Fokus von Theologien zweiter Ordnung nicht ausschließlich auf Migrant*innen – „den Anderen“ –, sondern auf vielfältigen kulturellen und gesellschaftlichen Verflechtungen und den daraus resultierenden Herausforderungen. Zwar ist es meines Erachtens aufgrund der anhaltenden Marginalisierung der Erfahrung von Menschen bestimmter sozialer Gruppen, sogenannter „anderer“ Herkunft, Hautfarbe oder „anderen“ Geschlechts, für postmigratorische Theologie wesentlich, insbesondere diesen Stimmen Raum zu geben – und hier ist eine politische Theologie, die Ungerechtigkeit benennt und Notwendigkeiten wie Möglichkeiten gesellschaftlicher Transformationen aufzeigt, anhaltend bedeutsam. Dennoch ist jede und jeder und auch der oder die Theolog*in zweiter Ordnung Postmigrant*in und reflektiert mit dem postmigratorischen Zustand zugleich den Kontext, in dem er oder sie selbst lebt und den er oder sie mitgestaltet.

Das kann die Probleme der Repräsentation nicht gänzlich aufheben – der akademische Diskurs wird immer ein Diskurs *über* sein. Darin besteht ein unvermeidbares wissenschaftliches und ethisches Dilemma. Dennoch kann und soll dieser Ansatz und das methodische Verfahren, bei theologischen Selbstdeutungen und Agency zu beginnen, eine Dezentrierung, ein Ver-Lernen und eine Transformation stereotyper Festschreibungen und hegemonialer Wissensgehalte anregen.

Zu diesem Prozess des *Des-Conocimiento* gehört die ethische Verpflichtung, biblische Texte zu migratorischen und postmigratorischen Erfahrungen und ihre Wirkungsgeschichten sowie dominante Deutungsnarrative kritisch zu hinterfragen. Ein leitender Fokus befreiungstheologischer wie postkolonialer Theologien liegt, wie gesehen, auf Fragen der Gerechtigkeit. In diesem Sinn gilt es darüber hinaus, geographische, epistemologische und relationale Grenzen zu hinterfragen und Horizonte des Denkens am Kreuzungspunkt verschiedener Grenzen und Identitätsbestimmungen sowie bei der Überschreitung von Grenzen zu eröffnen. Auch diese Öffnung für alternative Epistemologien ist an Fragen der Gerechtigkeit orientiert. Mit ihr werden lebensverhindernde, symbolisch-metaphorische wie geographische, Grenzen hinterfragt.

Christliche Theologie und gelebter Glaube können mit ihren Narrativen von Gerechtigkeit, Grenzüberschreitung und Solidarität einen wesentlichen Beitrag zu postmigrantischen Narrativen leisten. Anders als in der eingangs zitierten Bemerkung Maaloufs kann es in einer postmigrantischen Theologie aber nicht darum gehen, „den Anderen“ in den Kanon eigener Werte zu integrieren. Viel-

mehr zeichnet sich eine postmigrantische Theologie in besonderer Weise aus durch Zuhören, den offenen Diskurs theologischer Deutungen, die Einsicht in das fragmentarische Wissen um Wahrheit, die Entwicklung von Gegen-Diskursen, die den stereotypen Festschreibungen widersprechen, die Suche nach alternativen Epistemologien, die oftmals in kulturelle und religiöse Brüche hineinführt, und die Sehnsucht nach Gerechtigkeit.

Summary:

The debate about migration is one of the most challenging of our times. This often follows a postcolonial pattern and is characterised by the loss of existing multicultural achievements. A postmigrant narrative must unmask where migrants are made to be others and how plurality can be lived out. The concepts of othering, undermining of agency, and territorial and cultural boundaries are discussed critically. Church statements emphasise the universality of biblical migration narratives and postcolonial exegesis. Relevant contributions of the theologians Tanner, Groody, Guardiola-Sáenz and Castillo Guerra are presented. Finally, contours of a post-migration theology are presented, urging a critical examination of biblical migration texts, their effective history and dominant interpretations.

Professorin Dr. Claudia Jahnel, Professur für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit, Evangelisch-Theologische Fakultät an der Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstraße 150 GA 8/51, 44801 Bochum; E-Mail: claudia.jahnel@rub.de