

Theologische Reflexionen zu Migration

Jede theologische Reflexion zu Migration muss heute von den dramatischen Veränderungen der letzten Monate und Wochen ausgehen. In Europa ist das Thema Migration gegenwärtig eng mit dem Thema der Flüchtlinge verbunden, die in unseren Ländern Schutz suchen. Natürlich könnte man auch beginnen mit dem biblischen Zeugnis: Abraham verließ Ur, ein Grunddatum der Geschichte Gottes mit seinem Volk, das Volk Israel floh aus Ägypten, ein weiteres Grunddatum der Befreiung des Volkes durch Gott, aber auch: Jesus Flucht nach Ägypten usw. Und wir werden später auf diese biblischen Zeugnisse zu sprechen kommen. Theologie der Migration muss aber heute mehr leisten als eine biblisch fundierte Reflexion: Es ist die Situation, auf die das biblische Zeugnis Antwort geben soll, von der müssen wir ausgehen. Wenn Sie so wollen, geht es mir um mit Tillich zu sprechen um eine Korrelation von Situation und christlicher Botschaft.

Ich werde meinen Beitrag in drei Teilen gestalten:

Nach einem Versuch einer Analyse der Situation in Deutschland und Europa gegenwärtig, werde ich ein paar grundsätzliche Gedanken zu Migration entwickeln um dann im dritten Teil, ausgehend von dem katholischen Dokument *erga migrantes* einen theologische Klärung zu versuchen. Dabei stütze ich mich im Wesentlichen auf die Forschungen der österreichischen Pastoraltheologin Regina Polak, die wohl gegenwärtig, die wichtigste Vertreterin eine Theologie der Migration ist.

1. Bedrohte Humanität

Im Jahr 2015 ist die Dritte Welt in der Ersten angekommen, im Zuge von Flüchtlingsströmen, aber auch als ökonomisches Chaos im europäischen Kerngebiet. Grundlegende Strukturen brechen in Griechenland zusammen. Das Gesundheitssystem fängt Arbeitslose, die nicht sozialversichert sind, nicht länger auf. Bildung befindet sich im Notstand. Versorgungsengpässe zeichnen sich ab. Einem ganzen Land droht ein Ausnahmezustand, vielleicht auf Jahre.

Dabei sind im griechischem Notstand erneut Migranten am härtesten von den Folgen betroffen. In den Auffanglagern herrscht das nackte Elend. Vorgesehene EU-Gelder treffen vor Ort nicht ein. Die Lebensmittelversorgung funktioniert nicht mehr. Auf Lesbos sind vor wenigen Wochen Asylsuchende in purer Verzweiflung aus einem Aufnahme-Lager aus gebrochen und in die Räume einer Speditionsfirma eingebrochen: Sie finden nicht, was sie suchen, und hinterlassen eine Spur der Gewalt. Im Kampf ums Überleben, um elementare Lebensrechte entsteht ein

rechtsfreier Raum, in dem sich Menschen ihr Recht holen und ihre Bleiberechte zu verwirken drohen.

Die wachsende Not führt Humanität als Ideal und als Recht an Grenzen. Heribert Prantl hat vor zwei Wochen in der Süddeutschen geschrieben, dass Menschenwürde nicht von der Zahl derjenigen Menschen abhängen kann, die sie verlangen und beanspruchen und Bundeskanzlerin Merkel hat Diskussionen über Obergrenzen und Kapazitäten beim Asylrecht zurückgewiesen. Im Alltag humanitärer Hilfe laufen geregelte Ansprüche auf, und das irritiert viele Menschen, weil Asyl europaweit eher als Gnadenerweis denn als Rechtsform gelebt wird. Asyl und Migration aus dem Süden nach Europa wird bei uns erfahren als Ausnahmefall, als ein irreguläres Moment, das als ökonomischer Schaden auftritt. Selbst wenn die Versorgung der Flüchtlinge klappt, bleibt es im Durchschnittsbewusstsein bei einem Zugeständnis: Sie dürfen bleiben.

In Staat, Gesellschaft und Kirchen wird Migration in Europa also gegenwärtig primär problem- und defizitorientiert wahrgenommen. Die globalen Herausforderungen und die damit verbundene Verantwortung werden nur selten diskutiert, aber vor allem werden die Chancen und Potentiale im politischen Diskurs bisher nur wenig thematisiert. Zwar ist viel von Zuwanderung die Rede und davon, dass Europa in Zukunft Arbeitskräfte braucht, aber momentan wird eher diskutiert wieviel Sozialleistungen Flüchtlinge bekommen sollen und wie die Last auf die europäischen Länder verteilt werden kann.

In der Versorgung mit Lebensressourcen zeigt sich so etwas wie eine gnadenlose Gnade, die sich in der bloßen Bewilligung von Notwendigstem ausdrückt. Ein Kampf um bricht an den Randzonen aus, an denen Leben unmöglich zu werden droht. Lampedusa, Lesbos, Kos, aber auch an den Grenzen Ungarns, Österreichs und Deutschlands. 71 Tote hat man neulich auf der Autobahn in Österreich in einem Lastwagen gefunden, erstickt und missbraucht von geldgierigen Schleppern.

Identität an den Rändern

Die Ränder oder die Grenze und insbesondere der Grenzbereich sind zu wichtigen Metaphern für die Beschreibung von Identität geworden. Der Begriff Marginalität, der die Ränder und damit die Grenzen in den Blick nimmt, bekommt heute eine neue, gewandelte Bedeutung. An den Grenzen Europas wird gegenwärtig nicht nur verhandelt, wie Europa sich selbst versteht und wie eine europäische Identität aussehen könnte, sondern auch, was in Europa unter Humanität zu verstehen ist. Tausende von sterbenden Flüchtlingen an Europas Grenzen und zunehmend auch in der Mitte Europas, geben den Fragen nach der Rolle und Bedeutung von Grenzen eine neue

Brisanz. Im Diskurs der Latinas und Latinos in Nordamerika spielt der Bereich der Überschneidung und das Überschreiten der Grenze bereits seit einiger Zeit eine bedeutende Rolle, aber auch in der theologischen Reflexion um die Bedeutung von Migrationskirchen von Menschen anderer Sprachen und Herkunft in Deutschland, werden Ränder und Grenzbereiche sowie deren Überschreitung zunehmend relevant und reflektiert. Wie verschieben sich Grenzen, wo entstehen neu ‚dritte Räume‘, wie Homi Bhaba diese Überschneidungszonen genannt hat? Und was geschieht in Europa mit den Orten, die bevölkert, aber nicht bewohnbar sind, Flüchtlingsheime, Container, Turnhallen, Bahnhöfe, in denen jetzt Menschen leben, aber eigentlich nicht leben können. In Bayern gibt es jetzt die sogenannten „Ankunfts- und Rückführungseinrichtungen“ für Flüchtlinge aus dem Westbalkan in Bamberg und Manching, die keine Chance auf Anerkennung ihres Asylantrages haben. Leben ohne Bleiberechte wird auf elementare Bedürfnisse zurückgeschraubt und gestattet keine nachhaltigen zwischenmenschlichen Beziehungen. Wer hier lebt, existiert in einem Zwischenraum, an dem das Leben einer unerreichbar realen Welt vorbeizieht.

Der Ethnologe Marc Augé hat einmal ein Buch über sogenannte Nicht-Orte geschrieben, Orte, die an menschlichen Transferzonen entstehen. Es handelt sich um Räume, die nur vorübergehend benutzt oder bewohnt werden. An denen man nicht bleibt oder sich dauerhaft aufhalten darf.

Während Augé von Nicht-Orten wie Passagen, Flughäfen oder Bahnhöfen spricht, die man jederzeit wieder verlassen kann, funktionieren die Auffanglager an den Rändern unserer Städte anders, hier gibt es nur eine Duldung und vorläufige Existenzberechtigung auf Abruf. Der italienische Philosoph Giorgio Agamben spricht in seinem Buch *Homo Sacer*, in dem er das untersucht, was als nacktes Leben eigentlich übrigbleibt, vom *Lager* als einer grundlegenden Produktionsform moderner Menschlichkeit. Indem im Lager das Leben förmlich *festgestellt wird*, schließt es vom Leben in der Gesellschaft aus. Hier entscheiden sich Zugehörigkeiten. Hier werden die Passierscheine für das öffentliche Leben ausgestellt: Zugang zum Arbeitsmarkt, zu Bildung, Eintritt in die Gesundheitssysteme. Hier offenbart sich, wen eine Gesellschaft nicht nur als gleichberechtigten Bürger anerkennt, sondern als Menschen wahrnimmt. Keine Absichtserklärung, kein Verfahren, so politisch nachvollziehbar und so juristisch transparent es sein mag, reicht an die konkrete Verwundbarkeit jener Menschen, die jederzeit mit Abschiebung rechnen müssen. An den Nicht-Orten unserer Gesellschaften entscheidet sich, was wir in Europa unter Humanität verstehen. Es ist die menschliche Extremsituation, es sind die Lebensräume, in denen Leben unter äußerstem Existenzdruck gerät, in denen sich die Produktion von Humanität beobachten lässt.

Um die Erforschung dieses – wenn man so will – Niemandslandes geht es auch den postkolonialen Theologien, um die Frage, was sich darin abspielt und wie die unterschiedlichen Erfahrungen und Akzente ihren Fußabdruck hinterlassen.

Wenn auch als für die theologische Erkenntnis besonders privilegiert, bleiben die Grenze und die Ränder immer auch ein ambivalenter Raum. Der Theologe Vitor Westhelle fragt:

„Ist die Grenze das Ende der eigenen Welt, die durch ein Zentrum definiert wird, oder ist sie ein Fenster, durch das man auf das blicken kann, was jenseits der Grenze liegt, eine Utopie, ein Nicht-Ort oder ein Noch-nicht-Ort? Oder ist das Innere des Außen die Bedingung von Marginalität? Mit andern Worten, sind Grenzen ein Ende oder ein Anfang? Beinhaltend Grenzen einen Anfang und ein Ende? Sind sie beides oder sind sie nichts?“¹

Postkoloniale Theorien und Theologien nehmen diese Fragen auf und es hat sich in den letzten 25 Jahren eine lebendige Debatte darüber entwickelt wer an den Grenzen steht und wer den Diskurs über Grenzen dominiert..

Ränder, argumentiert Westhelle, sind ein Fenster zur Welt. Sie eröffnen eine Perspektive in das Alltägliche, indem sie einen Blick in eine andere Welt ermöglichen, die sich normalerweise einer Visualisierung verschließt. Und genau deshalb sind sie, so argumentiert Westhelle, gefährlich. Sie bringen ans Tageslicht, was nicht offenbart werden sollte, sie eröffnen Einsichten, die die Ordnung der Dinge ins Schwanken bringen können. Migranten, Flüchtlinge, Menschen an unseren Rändern. Gesellschaften haben daher die Tendenz, ihre Ränder zu verbergen.² Auszugrenzen - ob in Ungarn oder an den Küsten des Mittelmeeres, an den Küsten Thailands, Malaysias und Indonesiens wo die Rohingjas zurück ins Meer getrieben werden.

Wenn wir nun theologisch über Marginalia, über Ränder und Grenzen nachdenken, so stellt sich also zugleich immer auch die Frage: marginal zu was? Gerade für die Theologie ist diese Frage schwierig zu beantworten. Das Zentrum, auf das sich Marginalität bezieht oder auf das sie bezogen ist, kann nicht leicht bestimmt werden. Das ist im Protestantismus auch noch einmal anders als in der katholischen Kirche.

Auch der Ort, von dem Macht ausgeübt wird, ist oftmals ein verborgener Ort. Das Insistieren marginalisierter Gruppen auf eine Subjekt-Position oder auf so etwas wie Selbst-Identität als Gegenposition zu dem Zentrum, ist, wie Gayatri Spivak hervorgehoben hat, keine einfache Forderung, da die gegenwärtigen Annahmen über kulturelle Differenz Manifestationen eines Verweltlichungsprozesses sind, in dem Zentrum und Rand, bzw. Dominantes und Marginales nicht einfach gegeben sind sondern diskursiv repräsentiert werden.

¹ So Vitor Westhelle, *After Heresy. Colonial Practice and Post-Colonial Theologies*, Eugene 2010, 121f.

² Westhelle, *After Heresy*, 122.

Es ist daher schwierig, Innen- und Außenlagen zu unterscheiden, sie greifen ineinander und eine klare Differenzierung zwischen Europa und dem Anderen, bzw. dem Westen und dem Rest impliziert immer einen gewissen Grad von Abstraktion, der die tatsächliche Verwobenheit von uns mit anderen zu verschleiern droht. Und westliche Theologen sind, wenn es um die Artikulation von Positionen geht, Meister in diesem Abstraktions- und Universalisierungsgeschäft.

Andererseits deutet Marginalität aber immer auch auf die Ambivalenzen eines Zentrums hin, das nicht festgelegt werden kann, und das bedeutet, dass Marginalität den ontologischen Status des Zentrums in Frage stellt. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang eine Beobachtung, die die Anthropologin Mary Douglas in ihrem Buch *Reinheit und Gefährdung* formuliert hat: Dass eine Gesellschaft an ihren Rändern labil ist, deutet weniger darauf hin, dass die Ränder dieser Gesellschaft labil sind, sondern dass sich in den Rändern die Labilität der Gesellschaft insgesamt zeigt.³ Die Diskussionen um Dublin I und II bei uns zeigen das auf geradezu schockierende Weise.

Ränder legen die Brüchigkeit der gesamten sozialen Konstitution offen und bringen damit das Zentrum in Gefahr. Deshalb haben Ränder ein zerstörendes, offenbarendes Potenzial, das Potenzial des Verbergens und die Macht des Offenlegens. Und gerade darin sehen viele TheoretikerInnen des Postkolonialismus den interventionistischen Charakter ihrer Arbeit: die Mechanismen, durch die Ränder repräsentiert werden, aufzudecken.

Es geht zum einen darum, zu fragen, was dieses Offenlegen und Verbergen eigentlich ist und zum anderen darum, wie dies zu einem Diskurs werden kann und zu einem politisch aufgeladenen Austausch, der den Westen betrifft. Was ist das Verhältnis von einer Offenlegung und einer diskursiven Praxis? Grenzen sind fließend. Grenzen ereignen sich in einem unstabilen Dazwischen-Sein des Raum-Zeit-Kontinuums in der Wirtschaft, in der Politik, in der Gesellschaft, in Nationen, Religionen und auch in psychischen Bedingungen. Und eben darum sind sie verborgen, sie werden weder benannt, noch benennen sie selbst.⁴

Was Menschsein bedeutet, verschiebt sich angesichts von Krisen und Katastrophen an den Grenzen. Humanität bezeichnet angesichts solcher Momente, im Horizont von Migration und im Augenblick ökonomischer Krisen, selbst den Ausnahmezustand, und zwar deshalb, weil sie nie feststeht, weil sich in ihrer Bestimmung gesellschaftliche Souveränitätsverhältnisse entladen. In Ungarn wird gegen Flüchtlinge sogar mit Tränengas vorgegangen. Grenzen sollen sie abhalten, Zäune der Abschottung werden überall gebaut.

³ Mary Douglas, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt a. M. 1988, 151ff.

⁴ Westhelle, *After Heresy*, 122.

Der Preis der Menschlichkeit bemisst sich an den Kosten, den die zahlen, die sich *im* System *außerhalb* befinden, die nicht abstimmen können, aber betroffen sind. Humanität, das zeigen auch gegenwärtige Debatten in Deutschland und verunglimpfende Anpöbeleien von Politikern auf dramatische Weise, ist offensichtlich jederzeit verhandelbar. Humanität angesichts der Flüchtlingsströme ist etwas geworden, was in Gefahr steht verloren zu gehen, was umstritten ist, schwierig, und zwar deshalb weil Humanität nicht abstrakt, die Würde aller Menschen, sondern die Rechte konkreter Subjekte vertritt und immer an die Grenzen des Machbaren, Finanzierbaren rührt. Und wenn überhaupt, muss eine theologische Reflexion zu Migration, die gesellschaftlich relevant sein will, hier ansetzen.

Humanität verlangt grundsätzlich zu viel. Der Austritt des Menschen aus jeder Versuchung, sich auf exklusive Bestimmungen des Menschlichen zu verlegen. Auch theologische Bestimmungen des Menschen, sei es als Geschöpfe Gotte, oder gar als Gottes Ebenbild, bleiben angesichts des Flüchtlingselends in den lagern merkwürdig abstrakt. Gerade im Lager, an den Unterkünften für Asylanten, die notdürftig in fast allen Städten und Orten in Deutschland gegenwärtig errichtet werden und von denen unvorstellbar große in der Türkei, in Jordanien und im Libanon errichtet worden sind, zeigt sich die Möglichkeit zu einem einzigartigen Ausdruck des Menschlichen: die Bereitschaft, Leben zu teilen, Leben einzusetzen, mehr als das scheinbar Menschenmögliche zu wagen. Das ist zu jeder Zeit auch eine politische Option. Die Humanität einer Gesellschaft offenbart sich in dem Moment, in dem sich Menschen dazu entscheiden zu helfen und in der Begegnung ihre Menschlichkeit erneut entdecken. In der Auseinandersetzung mit gewalttätigen Rechten, die Flüchtlingsheime anzünden wird sich zeigen ob unsere Gesellschaft zu Humanität fähig ist. Das ist aber gerade angesichts der Migrantenströme anscheinend schwierig.

Paul Rabinow hat exemplarisch für die Ethnologie für eine kritische Praxis argumentiert, die die historische und genealogische Entwicklung von Grenz- und Randdiskursen in den Blick nimmt. Er schreibt:

„Wir bedürfen keiner Theorie indigener Epistemologien oder einer neuen Theorie der Erkenntnis der Anderen. Wir sollten auf unsere historische Praxis achten, nämlich die Praxis, unsere kulturellen Praktiken auf die Anderen zu projizieren; bestenfalls gilt es zu zeigen, wie, wann und mit welchen kulturellen und institutionellen Mitteln andere Menschen es unternommen haben, Epistemologie für sich in Anspruch zu nehmen.“⁵

Eben das anzuerkennen und auch in die kirchliche Praxis umzusetzen, wird für eine theologische Reflexion von Migration heute zunehmend wichtig

⁵ Rabinow, Paul, *Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie*, in: Berg, Eberhard und Fuchs, Martin (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt a. M. 1993, 168f.

2. Was ist Migration

Dazu hat die österreichische Migrationsforscherin Regina Pollack Wichtiges zusammengetragen, dem ich in meinen Ausführungen folge und das ich hier gerne zusammenfassen möchte, in der Hoffnung, dass die Argumentation von Polak auch für unsere Diskussionen hilfreich ist. Migration, argumentiert sie, gehört untrennbar zur Geschichte der Menschheit. Sowohl demographisches und ökonomisches Wachstum, technologischer, sozialer und kultureller Wandel als auch politische Konflikte und Krieg sind eng mit dem Phänomen der Wanderung von Menschen und Völkern verbunden. Migration kann daher durchaus als eine Konstante der Geschichte bezeichnet werden.

Globalisierung

Die Erfahrung der einen Welt ist keine Erfahrung, die nur Christen vorbehalten wäre. Globalisierungsprozesse haben die Einheit der Welt zu einem Erfahrungshorizont werden lassen, dem heute jeder ausgesetzt ist. Globalkolorit ist zu einer zentralen Signatur unserer Welt geworden. Ulrich Beck hat dafür den Begriff 'Weltgesellschaft' geprägt, der ausdrücken will, dass das, was Menschen scheidet, sei es politisch, kulturell oder auch religiös, heute an einem Ort, in einer Gemeinschaft und sogar in einer Biographie präsent ist.⁶ Und er hat in dem Zusammenhang auch von einer „Weltrisikogesellschaft“ gesprochen.

Die Rede von Globalisierung - und Interkulturalität - birgt Versprechen und Gefahren, die jeweils kulturell differenziert interpretiert werden.⁷ Verbirgt sich hinter den gegenwärtigen Debatten um Globalisierung tatsächlich ein Strukturwandel oder hat sich allenfalls die Semantik geändert? Kürzlich hat der Politikwissenschaftler Jürgen Gebhardt in einen Vortrag die heute immer noch weitgehend übliche Klassifizierung von historischen Epochen grundsätzlich in Frage gestellt: Modernisierung und Globalisierung begannen mit dem Aufkommen des Homo sapiens und mit der Wanderung des Homo sapiens ‚out of Africa‘.⁸

Die Menschen siedeln heute überall, Migrantenströme gehen in alle Richtungen, Kommunikation kennt so gut wie keine Distanz mehr, das Wissen über Naturzusammenhänge explodiert, technische Möglichkeiten lassen sich realisieren, von denen vor wenigen Jahrzehnten noch niemand geträumt hat - nur über die 'Kultur' sind wir uns überhaupt nicht einig, also darüber, wie das alles im Einzelnen und Besonderen zu interpretieren sei.⁹ Was wir beobachten können ist, dass die Zahl der Konflikte und Kriege nicht abgenommen hat; die Opfer dieser Konflikte sowie diejenigen globaler Epidemien wie HIV/AIDS sind nicht weniger geworden, Armut und

⁶ Vgl. Beck.

⁷ Ein historischer Überblick bei Osterhammel/Peterson.

⁸ Vgl. Gebhardt.

⁹ Zum Folgenden Wägenbauer; zur Problematik allgemein auch Appadurai.

Verelendung nehmen proportional zu dramatischem Bevölkerungswachstum in weiten Teilen der Welt zu. Die 'Weltgesellschaft' hat auch ein ganz anderes 'Weltbewußtsein' ausgebildet. Die Teilnahme an den Katastrophen in allen Teilen der Welt in Echtzeit hat unser Bewusstsein nicht nur von Raum, sondern auch von Zeit und Geschichte geprägt.

Auch Polak argumentiert, dass der *homo sapiens* seit prähistorischen Zeiten immer auch ein *homo migrans* gewesen sei und dass ohne Migration die Besiedelung der Erde gar nicht möglich gewesen wäre.

Zugleich betont sie, dass Migration immer auch ein zeitspezifisches Phänomen sei, da die Motive und Rahmenbedingungen für Migrationsprozesse geschichtlich kontingent sind. Es gilt für uns heute vor allem diese Zeitspezifität in den Blick zu nehmen und nicht von einem anthropologischen Kontinuum oder einer Konstante auszugehen, als die Migration auch bezeichnet werden könnte, wenn man sich die Geschichte der Menschheit anschaut. Das ist insofern wichtig, als ich nochmals betonen möchte, dass ich von einer Zeit- und Raum übergreifenden universalen Theologie der Migration nichts halte und dass jede Theologie kontextspezifisch formuliert werden muss um relevant zu sein. Dass wir es hier nicht mit einem eindeutigen Phänomen zu tun haben, das weltweit gleich interpretiert und dem überall gleich begegnet werden kann, zeigt sich bereits in den unterschiedlichen Definitionen von Migration.

Die Sozialwissenschaften definieren Migration als „dauerhafte Ortsveränderung“, „die mit einer Grenzüberschreitung verbunden sein kann und mit einem Wechsel des sozialen und kulturellen Bezugssystems einhergeht“. Im Prozess der Migration geschieht eine Verknüpfung ganz unterschiedlichen Momente: Grenzen werden überschritten, Räume miteinander verknüpft, Raum und kulturelle Ordnung werden neu verschränkt, Sozialordnungen, wie beispielsweise Kaste und Klasse werden ganz neu verhandelt.

Der Begriff Migration bezieht sich also, so die Migrationsforschung, auf vielfältige und mehrdimensionale Phänomene: räumliche Mobilität, dauerhafte Aus- und Einwanderung, zirkuläre Migrationsformen wie Pendel- und Saisonarbeit, die strukturell von Wanderungen im Lebenszyklus und Formen unfreiwilliger Migration wie Flucht und Asyl oder transnationaler Migration zu unterscheiden sind. Unterschiedlich sind auch die Motive für Migration: Sie liegen zwischen der individuellen freien Entscheidung für Migration und dem strukturellen Zwang durch Herrschaft oder Gewalt.

Polak zeigt auch auf, wie heterogen dementsprechend die Definitionen von Migranten und Migrantinnen sind. Während die offizielle Definition der UNO diejenigen Menschen als „internationale Migranten“ bezeichnet, die ihren gewöhnlichen Aufenthaltsort mindestens ein Jahr lang außerhalb ihres Herkunftslandes haben, kennen wir in Deutschland „Menschen mit Migrationshintergrund“ und sogar „MigrantInnen der zweiten/dritten Generation“: Das sind

Personen, von denen mindestens ein Elternteil im Ausland geboren wurde, bzw. Kinder und Enkel von Zuwandererfamilien. Aber auch ArbeitsmigrantInnen, UmweltmigrantInnen, Flüchtlinge und Asylsuchende, nationale BinnenmigrantInnen werden – im deutschsprachigen Raum - unter diesem zwiespältigen Begriff „Migrant“ subsumiert.

Schließlich hat Migration Auswirkungen nicht nur auf die Menschen, die auswandern oder flüchten, sondern auch auf die sesshaften Menschen und Institutionen der jeweiligen Ankunfts- bzw. Herkunftsländer: So führt Zuwanderung z.B. zu Veränderungen im rechtlichen, politischen, soziokulturellen und religiösen Bereich des Ankunftslandes; Abwanderung forciert den sogenannten Brain Drain und wird mitunter vom Verlust junger und gebildeter Schichten eines Landes begleitet; transnationale Migration wiederum zieht durch den Geldtransfer zwischen neuer und alter Heimat ökonomische und politische Folgen nach sich.

Über diese Zusammenhänge wird derzeit in Deutschland diskutiert, allerdings oftmals ohne eine genauere Hintergrundinformationen zu haben wie z.B. Statistiken, wie sie OKR Martin ja dankenswerter Weise vorgelegt hat. Dazu kommt, dass die europäischen Institutionen auf die Transformationsprozesse der Gesellschaft und der doch noch unterschiedlichen Gesellschaften in Europa, die durch den Zuzug von Migranten entstanden sind, bisher nicht ausreichend reagiert haben, indem z.B. die Bildungssysteme entsprechend angepasst werden, das Rechtswesen entsprechend neu formuliert wird, und gesellschaftliche und politische Partizipationsmöglichkeiten für MigrantInnen gestärkt werden.

Wenn wir also aus den Medien Migrationsstatistiken erhalten und als Kirche über Migration und Menschen die in unsere Länder kommen nachdenken, tun wir gut daran, sehr genau nachzufragen, was und wer denn jeweils mit dem Begriff bezeichnet wird. Wem und wozu dienen diese Definitionen? Jede theologische Hermeneutik der Migration, wenn sie konkret sein soll, muss die mit diesen Begriffen verbundenen Probleme wahrnehmen, Unterschiede, Widersprüche sowie konkrete Wirklichkeiten berücksichtigen und Rechenschaft darüber ablegen: Wovon spricht sie? Von wem spricht sie? Mit welchem Interesse spricht sie? Und welche Stimmen von Migranten und Migrantinnen nehmen wir überhaupt wahr?

Polack hat einige Aspekte von Migration hervorgehoben, die ich für ausgesprochen wichtig halte, sie bei der Behandlung des Themas zu bedenken, da sie die besonderen Herausforderungen von Migration für die Theologie und Kirche sehr deutlich machen:

- *Globalisierung*: Zunehmend mehr Länder sind zu gleicher Zeit von Migration betroffen. Einwanderungsländer empfangen Migranten aus immer mehr Herkunftsländern. Die meisten Einwanderungsländer haben Zuwanderer aus einem breiten Spektrum ökonomischer, sozialer und kultureller Herkunft.
- *Beschleunigung*: Alle großen Weltregionen sind zu gleicher Zeit von einem quantitativen

Wachstum internationaler Migration betroffen. Die Regierungen geraten so immer mehr unter Druck. Der Versuch den wachsenden Strom von Migration zu reduzieren, wird zunehmend schwieriger.

- *Differenzierung*: In den meisten Ländern gibt es eine Vielfalt an Migrationstypen: Arbeitsmigration, Flüchtlinge, dauerhaft Ansässige, nicht dokumentierte Migration. Diese Ausdifferenzierung zählt zu den größten Herausforderungen für nationale oder internationale politische Maßnahmen.

- *Wachsende Politisierung*: Internationale Migration fordert bilaterale und regionale Beziehungen zwischen Staaten und nationale Sicherheitspolitiken heraus. Das Bewusstsein für die Notwendigkeit einer Kooperation zwischen Aufnahme-, Transit- und Herkunftsländern sowie für *global governance* wächst.

Massenmigrationen haben in den vergangenen 500 Jahren eine Hauptrolle im Kolonialismus, in der Industrialisierung, in der Bildung von Nationalstaaten und in der Entwicklung des kapitalistischen Weltmarktes gespielt. Damit verbunden waren Vertreibung, Deportationen, Gewalt, Unrecht und Ungerechtigkeit – aber auch der Austausch von Ideen und Werten, kulturellen und religiösen Traditionen.

Neu an der gegenwärtigen Situation ist der durchdringende und globale Charakter von Migration. Migration ist ein komplexes System aus sozialen Interaktionen mit einer umfassenden Reichweite an institutionellen Strukturen und informellen Netzwerken zwischen entsendenden, aufnehmenden und Übergangsländern. So führt die Entgrenzung durch Migration zugleich zu größerer Verbindung und Begegnung. Das stellt neue Herausforderungen auch an die Ökumene. Die christlichen Kirchen leben, wie der Rest der Welt, in einer erfahrenen Spannung von global und lokal, von universal und partikular, von weltweit und regional/kontextuell. Die Feststellung, dass wir in *einer* Welt leben, kann nur aus einer die eigene lokale Welterfahrung überschreitenden, Perspektive formuliert werden, sei sie epistemologisch oder normativ/ethisch. Kirchen können auf eine relativ lange Geschichte interkultureller Begegnungen, Konflikte und Partnerschaft zurückblicken. Allerdings machen Christen weltweit zunehmend die Erfahrung, dass die interkulturelle Verständigung auf allen Ebenen schwieriger wird. Weder greifen ökumenische Hermeneutiken, die die Kontinuität der apostolischen Tradition bewahren wollen, international, noch erweisen sich kontextuelle Hermeneutiken, die die Partikularität kontextgebundener christlicher Erfahrungen in den Vordergrund stellen, als auf Dauer tragfähig.¹⁰

Die theoretische Reflexion auf vielfältige Identitäten, die, wie bereits erwähnt, ja nicht erst mit dem Aufkommen des Terminus ‚Globalisierung‘ an die Oberfläche gekommen sind, und die

¹⁰ Vgl. Raiser.

Diskurse über religiöse, soziale, politische und kulturelle Identitäten sind etwas signifikant Neues seit etwa Beginn der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts

Wenn auch nur wenige Staaten jemals ethnisch einheitlich waren, hat der Nationalismus der vergangenen zwei Jahrhunderte doch massiv zum Mythos des homogenen Nationalstaates beigetragen. In vielen Staaten ist jedoch in den letzten Jahren die soziale, kulturelle und auch religiöse Pluralität infolge von Migration stärker angestiegen als in den letzten 100 Jahren. Diese Vielfalt zeigt sich in der Entstehung zahlreicher ethnischer Gemeinschaften in einem Land. Benedikt Anderson hat ja von Nationalstaaten als *Invented Communities* gesprochen, die sprachliche und kulturelle Homogenität für sich beanspruchen. Das bricht gegenwärtig auseinander.

Migration ist deshalb sozioökonomisch und politisch bedeutsam wie nie zuvor. Neu ist die Aufmerksamkeit, die Politiker diesem Phänomen zollen. Allerdings ist auch der politische Widerstand gegen Migration so heftig wie nie zuvor. Noch nie war er so eng mit nationalen Sicherheitsdiskursen, mit sozialen, kulturellen und politischen Konflikten und Unübersichtlichkeit auf globaler Ebene verbunden.

Ethnische Gemeinschaften können sich in bestimmten soziopolitischen Kontexten aber auch zu Minoritäten verwandeln, die sich entschieden von der Mehrheitsgesellschaft abgrenzen. Sie entstehen durch das Ineinander von rassistischen, diskriminierenden und exkludierenden Zuschreibungsprozessen durch die Umwelt und reaktiven Selbstdefinitionen. Je stärker die erfahrene Ab/Ausgrenzung, umso intensiver erfolgt die Zustimmung und Pflege der jeweiligen ethnischen Identität, ihrer Symbole und Praktiken vor der Migration. Diese dienen dann zur Mobilisierung gegen Diskriminierung und Exklusion. In Deutschland können wir dies oftmals unter türkischen Jugendlichen beobachten, die zum Teil bereits in der 3. Generation in Deutschland leben. Es stellt aber auch eine Herausforderung für unser Zusammenleben mit Christen aus Kirchen der südlichen Hemisphäre dar, die jetzt in Deutschland Gemeinden gründen. Wenn aber Identitäten nicht statisch, sondern vielfältig geprägt sind, dann kann man auch nicht von 'dem Afrikanischen Christentum' oder 'der asiatischen Theologie' sprechen, sondern allenfalls beobachten, dass asiatische und afrikanische Christen, die zu uns kommen so sind wie und zugleich anders sind als die Menschen, unter denen sie leben, aber auch anders als die Menschen unter denen sie vor der Migration gelebt haben. Natürlich tragen sie Anzeichen der jeweiligen Kulturen an sich, Sprache, Habitus, Traditionen, aber Menschen sind davon nicht besetzt, so als könnten die jeweiligen Aspekte bei ihnen oder den anderen in Reinform auftreten, oder als könnte man unverändert dahin zurückkehren.

Die Erfahrung der meisten Christen aus der südlichen Hemisphäre zeigt sich darin, dass die oft mühsam konstruierten und erkämpften Identitäten immer wieder unter Druck geraten. Religiöse oder ethnische Konflikte im eigenen Land, der übermächtige Einfluss technologischer

Entwicklungen westlicher Herkunft und die Macht des Kapitals, das die „Eine-Welt-Kultur“ erzwingt, sind ebenso wichtige oder vielleicht sogar wichtigere Momente, durch die afrikanisch-christliche oder asiatisch-christliche Identitäten unter Druck geraten, als die Frage der Inkulturation oder Einheimischwerdung des ihnen anvertrauten Evangeliums, die wir im Westen immer noch als die zentrale theologische Herausforderung unserer Partnerkirchen ansehen. Daher ist auch die Forderung der Anpassung an unsere Kultur kurzsichtig, wenn sie nicht die komplexen Erfahrungen der zugewanderten und geflohenen Menschen in den Blick nimmt.

Kirchen in Ländern, in denen Christen eine Minorität darstellen, haben oftmals gar nicht die Möglichkeit, sich als fest oder kulturell etabliert zu entwerfen; Migrationskirchen aus diesen Ländern bei uns allerdings in erster Linie als „Kirchen auf dem Weg“ zu deklarieren, wie das im ökumenischen Sprachgebrauch gern geschieht, lenkt meines Erachtens von der Komplexität der Identitätskonstruktionen in den jeweiligen politischen und sozialen Kontexten ab, weil diese Redeweise letztlich ein lineares, eschatologisch ausgerichtetes und damit nach wie vor teleologisches Ökumenemodell voraussetzt.

Neben der ökumenischen Herausforderung konfrontiert die gegenwärtige Situation unser Land mit den Fragen nach politischer Partizipation, Leben mit kultureller Pluralität und nationaler Identität und verlangt nach der Entwicklung universaler Konzepte von Bürgerrechten. Wenn es nicht gelingt, die Menschen, die zu uns aus prekären Verhältnissen gekommen sind politisch teilhaben zu lassen und ihre Bürgerechte so zu leben, dass sie als von Vorstellungen ethnischer Homogenität und kultureller Assimilierung unabhängig gesehen werden, werden unsere europäischen Formen von Demokratie zunehmend instabil und fundamentalistische Formen aller Richtungen werden zunehmen.

Kultur und Ethnizität sind zu einem Marker für gesellschaftlichen Ausschluss und infolgedessen auch zum Symbol des Widerstands von Minoritäten geworden. Wenn Partizipation verweigert und stattdessen auf Abgrenzung und Eindeutigkeit gesetzt wird, ist mit sozialen Konflikten und Gewalt zu rechnen. Insbesondere eine sozial marginalisierte zweite und dritte Generation kann für politische Strukturen eine gewaltige Herausforderung werden.

3. Die Aufgabe der Theologie

Aus theologischer Sicht ist bemerkenswert, dass im Zusammenhang von Migration, Identität und Zugehörigkeit immer wieder implizit und explizit die Frage nach der Gerechtigkeit auftaucht. Denn Migration entlarvt globale Ungerechtigkeit: In der Mehrzahl der Fälle ist Migration erzwungen – durch Armut, Gewalt und Not. Migration offenbart die Armut in der Welt, an die viele Reiche nicht erinnert werden wollen, weil damit die Frage nach deren Verantwortung

auftaucht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat bereits in den 60er Jahren festgestellt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“ Darin liegt m.E. ein Moment, das auch in der Befreiungstheologie von höchster Bedeutung gewesen ist. Die Kirche solidarisiert sich nicht nur mit marginalisierten Menschen, sondern identifiziert sich mit ihnen. Mehr noch das II Vatikanum stellt fest: „Christus selbst ruft in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe auf.“ Damit wird die Würde des Menschen von Gott her menschlich gefasst, aber zugleich in einen Rechtsanspruch überführt, den der Aufruf Christi begründet.

Aus biblischer Perspektive gibt es ohne das Engagement für eine gerechte Gesellschaft kein religiöses Heil. Maßstab eines theologisch verantworteten Verständnisses von Gerechtigkeit sind Würde und Wohl der Armen und Ausgeschlossenen. Die sozialwissenschaftliche Beobachtungen zu Migration verdeutlichen, dass sich die Theologie gegenwärtig im Kontext einer Menschheit neu verstehen lernen muss, die ihre traditionellen Grenzen verliert, verändert und übersteigt; die sich zugleich vielfältig verbindet und vernetzt – und die zugleich in ihrer Zusammengehörigkeit durch Unrecht und Ungerechtigkeit massiv bedroht ist. Das Bewusstsein für die Zusammengehörigkeit der Menschheit als auch für die politische Verantwortung für eine gerechte Welt wachsen, - vielleicht gerade weil die Situation prekär ist. Eine Theologie der Migration kann nur in diesem Horizont entwickelt werden.

Wir können also das gegenwärtige Migrationsphänomen, als eine Herausforderung betrachten, die es in der Verkündigung des Evangeliums des Friedens zu entdecken und zu entwickeln gilt. Neben einer fundierten sozialwissenschaftlichen Beschreibung des Phänomens und den daraus für die Kirche hervorgehenden ethischen, politischen und seelsorgerlichen Aufgaben geht es um einen biblisch-theologischen Bezugsrahmen, der fragt welche Bedeutung Migration in der in die Heilsgeschichte Gottes für die menschlichen Gesellschaft im Hinblick auf eine universelle 'communio' haben kann. Dass die weltpolitischen Ereignisse wie der Zerfall der Sowjetunion und die konfliktreichen Aufbrüche ethnischer und nationaler Identitäten in Südeuropa, im sogenannten Nahen Osten, in Afrika und Asien auch die Ökumene betreffen ist m. E. nicht sehr verwunderlich. Und sie betreffen sie nicht nur darin, dass die Kirchen herausgefordert sind, sich im Dialog und in der Versöhnungsarbeit zu engagieren, sondern sie treffen die Ökumene im Kern. Es stellen sich die Fragen, welche Einheitskonzeption die Ökumene will und wie diese noch begründet werden kann bzw. von welchem Ort gesprochen werden kann? Was wir als Kirche brauchen ist eine Zusammenlesen von sozipolitischer, sozioökonomischer und soziokultureller Wahrnehmung und theologischer Interpretation. Was heißt es konkret wenn wir von Ökumene sprechen, von einer Weltgemeinschaft, die als eine Familie von Völkern

angesehen wird. Die gegenwärtigen Migrationen stellen außerdem den Christen neue Aufgaben der Mission im Sinne des LWB, als Verwandlung, Versöhnung und Bevollmächtigung der Solidarität.

Der Übergang von monokulturellen zu multikulturellen Gesellschaften wird in einem Papier des Päpstlichen Rates der Seelsorge für Migranten als Zeichen der lebendigen Gegenwart Gottes in der Geschichte und in der Gemeinschaft der Menschen gesehen werden, (Reich Gottes, Migrationsgemeinden).

PÄPSTLICHER RAT DER SEELSORGE FÜR DIE MIGRANTEN UND MENSCHEN UNTERWEGS

2004-Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* (Die Liebe Christi zu den Migranten)

Migration ist laut *Erga migrantes* ein *Zeichen der Zeit* und nicht nur ein temporäres Phänomen, das es zu beseitigen gilt. Im Migranten ist nicht nur der „Fremde“, sondern das „Bild Christi“ (nach Mt 25) zu entdecken. Migration wird als Fortsetzung des Pfingstereignisses interpretiert, bei dem Menschen aus verschiedenen Völkern und Rassen einander und die Apostel durch die Gabe des Heiligen Geistes in der je eigenen Sprache und eben nicht in einer Einheitssprache verstehen können. Die Pluralisierung, die damit einhergeht, ist kein Störfaktor, sondern gehört zum Heilsplan Gottes. Zu beseitigen sind vielmehr die Ursachen der Ungerechtigkeit und der Unfähigkeit, mit Differenz zu leben.

Migration und die diese begleitenden Herausforderungen werden als „Geburtswehen einer neuen Menschheit“ betrachtet. Das Bild wird aber keinesfalls nur positiv gezeichnet. *Erga migrantes* benennt auch die Leiden, die Migration begleiten, und den tiefen Riss, der durch die Sünde in die Menschheitsfamilie kam, und auch Migration durchzieht. Migration ist demnach ein Aufruf zu Solidarität und Gerechtigkeit. Migration wird schließlich verstanden als „Verweis“ auf „die große Schar aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen“ (Offb 7,9), auf jene, die „von Osten und Westen und von Norden und Süden kommen und im Reich Gottes zu Tisch sitzen (Lk 13,29).

Migration kann die endgültige Begegnung der gesamten Menschheit mit und in Gott sein. Damit lässt sich Migration auch als „Hoffnungszeichen“ sehen, das die „Umwandlung der Welt in der Liebe“ und in der Gerechtigkeit beschleunigen kann. Migration verkündigt das Ostergeheimnis, durch das Tod und Auferstehung in die Schöpfung der neuen Menschheit übergehen, in der es mit Gal 3,28 keine Sklaven und keine Fremden mehr gibt.

Mit diesem Ansatz ist *Erga migrantes* der deutschsprachigen protestantischen Theologie weit voraus. Die Instruktion entwickelt eine Theologie der Migration. Für die gesellschaftliche Diskussion eröffnet dieser Zugang Wahrnehmungsperspektiven, die Migration auch als Chance

erkennen lassen: als Chance zum gemeinsamen Ringen um Gerechtigkeit und globale Solidarität; als Möglichkeit, in Vielfalt und Verschiedenheit in Frieden miteinander leben zu lernen; als Ort spiritueller Erfahrung und Weg zu Gott – und darin als Lernort zur Humanisierung der Menschheit.

Migration als zentrales biblisch-theologisches Thema

Es ist keine theologische Erfindung des 21. Jahrhunderts, Migration als *theologisches Thema* zu verstehen. Die Heilige Schrift und die Vielfalt ihrer Theologien verdanken sich nahezu umfassend Migrationsphänomenen. Die Mehrheit der Texte entsteht in einem Kontext von Exil, Flucht, Vertreibung, Wanderschaft und Diasporasituationen. Judentum und Christentum entstehen in einem spannungsvollen Zusammenspiel von Erfahrungen der Sesshaftigkeit wie der Migration, die Anlass zur Entstehung von Theologie(n) wurden. Migration bildet den Erfahrungsraum, der das ethische, spirituelle und theologische Selbstverständnis von Juden und Christen – wenn auch in verschiedener Weise interpretiert – von Anfang an prägt. Dabei hat Migration weder einen per se religiösen Eigenwert noch wird sie theologisch überhöht. Migration ist in allen Texten der Bibel mit der Frage nach Recht und Gerechtigkeit verbunden. Auch die alte Kirche verstand sich als Kirche auf der Wanderschaft und sah darin ein Zeichen der Hoffnung. Sie ist bereit zur Aufnahme unterschiedlichster Menschen und Völker in deren Vielfalt und ist bei allen Differenzen gemeinschaftsbildend.

Bereits die ersten jüdisch-christlichen Vorstellungen von Migration waren allerdings weniger vom *Communitas*-Verständnis und auch nicht vom liminalen Aspekt des Aufbruchs und der Rückkehr geprägt, als vielmehr von der Wanderschaft und der Vereinzelung. Das wandernde Gottesvolk auf seiner Pilgerschaft zum Zion. Pilgern und Migration?

Richard Sennet hat den wesentlichen Unterschied zum Griechischen gerade darin gesehen, dass sich die Menschen des Alten Testaments als entwurzelte Wanderer gesehen haben. Und das Bild des Pilgers diente Augustinus, um christliche Identität auszudrücken. (Sennett, *Civitas*: 21ff.) Als Alarich Rom drohte zu erobern schrieb er in *De Civitate Dei* von dem Leben der Christen als Pilgerschaft durch die Zeit:

„von Kain nun steht geschrieben, daß er einen Staat gründete, Abel aber als Fremdling tat dies nicht. Denn droben ist der Staat der Heiligen, wenn er auch hienieden Bürger erzeugt, in denen er dahin pilgert, bis die Zeit seines Reiches herbeikommt. Dann sammelt er alle leiblich Auferstandenen, und das verheißene Reich wird ihnen gegeben, wo sie mit ihrem Fürsten, dem Könige der Welten, ohne zeitliches Ende herrschen werden“ (Augustinus, Gottesstaat, 15.1, 214.)

Fragen

Können wir Migration als eine Metapher für das Leben in der Moderne/Postmoderne begreifen? Im Zusammenhang gegenwärtiger Globalisierungsdebatten hat die Frage der Mobilität an Bedeutung gewonnen. Anders als noch Heidegger meinte, der den Bezug des Menschen zu Orten durch das Wohnen bestimmt hat und in der Unbehaustheit das Wohnen im Obdachlosen der Moderne schlechthin gesehen hat (Bauen Wohnen Denken), ist Mobilität in der Tat zu einem Moment der Kontingenzbewältigung und Zukunftssicherung geworden. Modernes Nomadentum, Hybride Identitäten, Third Space, contactzone, boarderthinking, traveling Cultures: alles Begriffe, die in gegenwärtigen postmodernen wie postkolonialen Diskursen Konjunktur haben.

Walter Benjamins Passagenwerk ist zu einem der wichtigsten Stichwortgeber gegenwärtiger kulturwissenschaftlicher Debatten avanciert und sein Flaneur in der Großstadt zum Inbegriff des modernen Menschen des 19. Und 20. Jahrhunderts. Diskursive und imaginäre Topographien Westlicher Reiseberichte aus früheren Jahrhunderten erfreuen sich großer Beliebtheit in der Forschung.

Der Ethnologe James Clifford hat in einem seiner neueren Bücher, ***Routes. Travel and Translation in the late 20.Century*** die Reise gar zur zentralen Metapher für den ethnographischen Prozess gemacht. Allerdings hat er den Ausdruck ‚Pilgern‘ dem des Reisens/Travel vorgezogen. ‚Travel‘ ist für eine geeigneter Ausdruck um kulturelle Vergleiche anzustellen, weil er historisch geprägte Konnotationen mit sich trägt, allerdings schreibt er:

„‘Pilgrimage’ seems to me a more interesting comparative term to work with. It includes a broad range of Western and Non-Western experiences and is less class- and gender-biased than ‚travel‘. Moreover, it has a nice way of subverting the constitutive modern opposition between traveler and tourist.“ Clifford1997:39)

Clifford verwendet ‚Pilgrimage‘ im damit deutlich zu machen, dass Praktiken der Verdrängung, Vertreibung, Umsiedlung, Migration usw. heute in Identitätsbildungsprozessen nicht akzidentell sind, sondern dass sie in einer Welt, die sich permanent auf dem Weg befindet als konstitutiv für die Produktion von kultureller Bedeutung angesehen werden müssen. Pilgern als konstitutives Element für die Herausbildung von Identitäten in der Moderne. Hermann Graf Keyserling hat das in seinem *Reisetagebuch eines Philosophen* so formuliert: Die kürzeste Reise zu sich selbst führt um die Welt.

Etwas anders als James Clifford hat Zygmunt Bauman Pilgern als moderne Erscheinung analysiert und von postmodernen Formen des Flanierens, Herzumstreunens, und des Tourismus absetzt. Während die Moderne das Problem beschäftigt habe, Identitäten zu konstruieren und sie stabil zu halten, sei das Problem der Identität in der Postmoderne, jede Fixierung zu vermeiden und die Optionen offen und fließend zu halten. Baumann schreibt:

„In such a land, commonly called modern society Pilgrimage is no longer a choice of the mode of life; less still is it a heroic or saintly choice. Living one’s life as pilgrimage is no longer the kind of ethical wisdom revealed to, or initiated by, the chosen and the righteous. Pilgrimage is what one does of necessity, to avoid beeing lost in a desert.“ (Baumann 21)

Anhang I

Biblische Bezüge

Im Alten Testament ereignet sich in der Geschichte von Exil, Vertreibung, Wanderung, Fremdsein und Diaspora die Offenbarung Gottes. Diese Geschichte beginnt mit der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies (Gen 3). Sie führt von der Neuansiedlung Noahs und seiner Nachkommen nach der Sintflut (Gen 8), den Aufbruch von Abraham und Sarah aus Haran (Gen 12), Jakobs Flucht vor Esau nach Haran (Gen 28) und Josephs Verschleppung nach Ägypten (Gen 37) bis zur Übersiedlung der ganzen Sippe Jakobs nach Ägypten (Gen 46). Sie gipfelt im Auszug der Israeliten aus Ägypten und den Durchzug nach Palästina (ab Ex 12) und findet ihren Höhepunkt im Niemandsland des Sinai: zwischen den Grenzen erschließt sich die theologische Bedeutung dieser Erfahrungen.

Die Migrationsgeschichte Israels reicht von den Exilserfahrungen nach dem Untergang Israels im 8. und 6. Jahrhundert bis zur endgültigen Vertreibung der Juden aus Judäa mit der zweiten Zerstörung des Tempels um 135 n. Chr. Alle diese Ereignisse wurden als „Lernerfahrung und Erfahrungsschatz genutzt und verarbeitet“ und biblische Theologie wird zu einer „Theologie der Migration“. Migrant-Identität wird zum Bestandteil des Glaubensbekenntnisses. Die eigene Leidenserfahrung wird zu einer „empathischen Xenologie“, die sich im Gebot der Gastfreundschaft und einer differenzierten Gesetzgebung für Fremde verdichtet. Diese findet ihren Höhepunkt im Gebot, den Fremden zu lieben wie sich selbst. So hat das im Alten Testament singuläre Gebot der Nächstenliebe *zwei* Gestalten. In Lev 19,18 bezieht sie sich auf den Nächsten, in Lev 19,34 auf den Fremden: „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei dir aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen.“ Auch der Umgang mit Diversität ist (im Dekalog) geregelt: Die Fremden können an den Festen teilnehmen, ohne die religiösen Pflichten übernehmen zu müssen (Ex 20,10; Dtn 5,14).

Auch das Neue Testament ist von Migrationserfahrung geprägt. Jesus ist als Wanderprediger in Galiläa unterwegs, sein Leben beginnt mit der Flucht nach Ägypten und ist von Heimatlosigkeit geprägt. Diese Heimatlosigkeit wird auch für seine Jünger zur Verpflichtung, damit sie das Reich Gottes verkünden können. Das Selbstverständnis als „Fremde“ und „Gäste“ auf Erden (Hebr 11,13; 1 Petr 2,11) gehört zum Selbstverständnis der ersten Christen. Jungen Christengemeinden wurden „Anhänger des Weges“ (Apg 9,2) „die den Weg des Friedens“ (Lk 1,79) und „den Weg der Wahrheit (2 Petr 2,2) gehen“ genannt. Paulus, der erste „international“ wandernde Apostel betont die unhintergehbare Einheit der Menschen in ihrer Verschiedenheit in Christus (z.B. Gal 3,28; Kol 3,10-11). Die Verantwortung für den Fremden wird zum ethischen Gebot und darin zum spirituellen Begegnungsort mit Christus selbst (Mt 25). Das missionarische Selbstverständnis des Christentums hängt ebenso wie seine Verbreitung untrennbar mit Migrationserfahrungen zusammen.

Anhang II

Süddeutsche Zeitung: 19.09.2015 Kolumne Heimat,
Carolin Emcke

Home is where one starts from", beginnt ein Vers des Dichters T. S. Eliot in der Sammlung "Four Quartets" - "Heimat ist das, wovon man ausgeht". Eliot fährt fort: "Wenn wir älter werden, / wird die Welt immer fremder, verworrener das Gefüge." Dass die Welt fremder und das Gefüge verworrener würde, empfinden manche in diesen Tagen, die Geflüchteten wie diejenigen, zu denen sie kommen. Was aber "Heimat" ist oder sein könnte in einer Einwanderungsgesellschaft, wie sicher oder unsicher, wie offen oder geschlossen, das ist weniger gewiss. Heimat ist das, wovon man ausgeht. Wovon geht man denn aus? Die naheliegende, vielleicht auch besonders intuitive Antwort wäre: von dort, woher man kommt. Je nachdem, von wem man gefragt wird, fällt die Auskunft, woher man kommt, großflächiger oder kleinteiliger aus. Es kann "Europa" sein (wenn jemand aus Asien fragt) oder ein Land (wenn jemand aus Europa fragt), "Deutschland", "Frankreich", "Polen", aber je näher der oder die Fragende einem rückt, je länger das Gespräch dauert, desto präziser und auch individueller wird das, was als "Heimat" ausgegeben wird. Heimat - das sind auch all die Geschichten, die wir uns erzählen. Das, woher man kommt, ist zunächst eine Gegend, bald schon nur noch ein Kirschgarten oder ein Olivenhain, es ist der Blick auf diese Häuser mit den Schieferdächern oder jene Zeche mit den rostigen Türmen. Das, woher man kommt, sind die Gerüche oder Geräusche, die sich mit dieser Landschaft verbinden: der Duft von frisch gemähtem Heu, das morgendliche Tuten der Schiffe auf dem Fluss bei Nebel, der Geschmack von Sand zwischen den Zähnen. Heimat, so verstanden, als ein Ort, der sich dingfest machen lässt, ist etwas, das man verlieren kann, etwas, das sich nicht mitnehmen lässt auf der Flucht, etwas, aus dem man vertrieben werden kann, nach dem man sich sehnt im Exil. Heimat, so verstanden, ist auch etwas, das zerstört werden kann. Doch je länger das Gespräch über Heimat dauert, desto luftiger wird das, worüber gesprochen wird. Denn das, wovon man ausgeht, besteht eben nicht nur aus einer Landschaft oder einem Ort, zur Heimat gehören auch Rituale und Gewohnheiten, die einen Rhythmus vorgeben und das Denken strukturieren: Bei manchen verbindet sich der Freitag mit dem Anzünden der Kerzen und dem Segen, der über dem geflochtenen Brot gesprochen wird, bei anderen der Sonntag mit Kantaten von Bach. Manche denken beim 11. September zuerst an die Anschläge auf das World Trade Center in New York, andere denken bei demselben Datum an den Militärputsch in Chile und den Tod des Präsidenten Salvador Allende. Manche feiern Neujahr im März (Newroz), andere im September oder Oktober (Rosch Haschana) und alle zusammen dann noch einmal am 1. Januar. Für manche verbindet sich mit der Heimat auch das Bewusstsein der Verbrechen, die von ihr ausgingen, also auch das Gefühl der Scham. In einer Einwanderungsgesellschaft sind es verschiedene Verbrechen an verschiedenen Orten, an die man sich erinnert und die betrauert werden. Wenn das, wovon man ausgeht, kein Ort ist, wenn es Praktiken und Bedeutungen sind, die Heimat ausmachen, dann geht sie nicht leicht verloren, auch wenn man es sich wünschte. Dann haftet sie an einem, wohin man auch geht. Das, "wovon man ausgeht", lässt sich allerdings auch anders deuten. "Von etwas ausgehen" verweist auch auf das, was einem gewiss, was einem vertraut ist. Heimat als das, wovon man ausgeht, kann demnach auch das sein, was nicht permanent hinterfragt werden muss oder wo man selbst nicht dauernd hinterfragt wird. Sich nicht verleugnen zu müssen, sich nicht verkleiden zu müssen, sich nicht verteidigen zu müssen, ja, in gewisser Hinsicht nicht auffallen zu müssen, das ist für viele marginalisierte und stigmatisierte Menschen eine Erfahrung von Heimat, die sie nicht dort finden, wo sie herkommen. Für die, die nicht der Norm entsprechen, für die, die verspottet oder gedemütigt, die kriminalisiert oder pathologisiert werden, für die, die wie Fremde im eigenen Land behandelt werden, ist Heimat nichts, was gegeben ist. Im positiven Sinne unwichtig oder unauffällig sein zu dürfen, ist allzu oft ein Privileg, das nur denen zuteil wird, die als zugehörig oder gleich anerkannt werden. Heimat, verstanden als Möglichkeit, frei und selbstbestimmt leben, glauben, lieben zu können, kann etwas sein, das nicht von Anfang an da ist, sondern zu dem man aufbrechen muss. Heimat kann etwas sein, das erst hergestellt werden muss, nicht allein, sondern mit anderen zusammen. "Heimat", hat der amerikanische Soziologe Russell

Hardin einmal gesagt, "ist der epistemologische Trost des Zuhauses." Heimat wäre keine Landschaft, keine Sprache, es wären auch keine Gewohnheiten allein (auch wenn das manche in diesen Tagen gerne hätten), sondern es wäre das in Narrative verpackte Wissen und Verstehen. Es wären all die Geschichten, die wir uns öffentlich oder privat erzählen, all jene Assoziationen, die bestimmte Zeilen oder Bilder oder Klänge in uns auslösen und die uns allein dadurch beruhigen, dass wir sie kennen. Heimat wären die schmerzlichen oder heiteren Geschichten, an die wir uns erinnern oder die wir erfinden, die wir weiterreichen von Generation zu Generation, nie ohne sie ein wenig zu verfälschen. Dazu gehören auch die Lücken in den Geschichten, die Tabus und das, was beschwiegen werden soll und nicht verdrängt werden kann. Eine solche Heimat als Kette von Assoziationen lässt sich ergänzen und erweitern durch erinnerte und erfundene Geschichten, durch die Bilder derer, die neu dazukommen. Zuletzt ist Heimat womöglich wirklich nur das, wovon man ausgeht, das, womit sich beginnen, aber nicht enden lässt. Der Begriff der Heimat taugt nicht als rhetorisches Vehikel der Ausgrenzung, denn jede Heimat ist immer schon hybrid und dynamisch, sie verändert sich in jeder Geschichte, die über sie erzählt wird. Heimat gibt es nicht als Original und Fälschung, sie ist immer eine originale Fälschung, so wie das "Wir", das die Geschichte von der Heimat erzählt.