

Edith Wittenbrink

## Zwischen Solidarität und Paternalismus

### Ein postkolonialer Blick auf kirchliches Sprechen in der deutschen Migrationsgesellschaft

#### *Zusammenfassung*

Die Kirchen sind mit ihrer migrationsfreundlichen Haltung von rassistischen und fremdenfeindlichen Stimmungen in der deutschen Gesellschaft herausgefordert. Neben der klaren Abgrenzung von solchen Positionen ist für sie die Frage nach Gründen für deren Auftreten relevant. Auf diese reagieren postkoloniale Theoretiker\*innen mit dem Verweis auf Denkmuster kolonialen Ursprungs, die in der Aktualität weiterwirken. Dieser Zusammenhang von Fremdenfeindlichkeit und Kolonialismus wird plausibilisiert, indem postkoloniale Konzepte im Hinblick auf den Umgang mit Migration in Deutschland rezipiert werden. Es wird deutlich, wie die fehlende Auseinandersetzung mit den Folgen der Kolonialzeit die Einstellungen gegenüber Menschen aus ehemaligen Kolonialgebieten nach wie vor beeinflusst. Daran anschließend zeigt die exemplarische Untersuchung von zwei Dokumenten der DBK zu Migration aus einer postkolonialen Perspektive, inwiefern auch kirchliches Sprechen Zusammenhänge kolonialen Ursprungs ausblendet und entsprechende Haltungen reproduziert. Daher werden abschließend mögliche Folgerungen dargestellt, die sich aus dieser Analyse für kirchliches Sprechen ergeben können, um sich noch deutlicher gegen Fremdenfeindlichkeit zu positionieren.

#### *Abstract*

In Germany, the migration-friendly attitude of the churches has been challenged by racist and xenophobic voices in society. For the churches, it is important to both distance themselves from these racist positions and to explore the reasons for their occurrence. Postcolonial theorists react to this issue by referring to patterns of thought of colonial origin that continue to have an effect in the present. This connection between xenophobia and colonialism is made plausible by the reception of postcolonial concepts regarding the question of how to deal with migration in Germany. It becomes clear how the lack of confrontation with the consequences of the colonial period continues to influence attitudes towards people from former colonial areas. The exemplary study of two documents by the German Bishops' Conference on migration from a postcolonial perspective shows the extent to which church discourse also ignores contexts of colonial origin and reproduces corresponding attitudes. Possible conclusions that may result from this analysis for church discourse in order to position itself even more clearly against xenophobia are presented.

## 1 Kirchen und Migrant\*innen in Deutschland: gegenwärtige Herausforderungen

Deutschland ist ein Einwanderungsland und die beiden großen Kirchen in Deutschland zählen zu den größten ‚Lobbyisten‘ für eine migrationsfreundliche Politik. Auch vor der Ankunft vieler Geflüchteter 2015 beschäftigten sie sich mit aktuellen Neuankömmlingen in Deutschland. Migration und Flucht sind nicht nur von den Kirchenleitungen als ‚Zeichen der Zeit‘ erkannt worden, auch unzählige Verbände, Gemeinden, Gruppen und einzelne Christ\*innen sind im politischen und praktischen Einsatz für Migrant\*innen sehr aktiv (wobei bei weitem nicht alle Christ\*innen und selbst nicht alle hauptamtlich bei den Kirchen Tätigen diesen Einsatz unterstützen). Vor allem seit der Zunahme der Debatten um Geflüchtete sind die Kirchen mit dieser Agenda über kirchennahe Kreise hinaus in der Öffentlichkeit präsent: Zum einen erhalten sie Aufmerksamkeit für Zeichen wie den Beschluss der EKD, sich an der Seenotrettung im Mittelmeer zu beteiligen (vgl. u. a. Bingener 2019). Der Papst wie der Beauftragte des Vatikans für Migranten und Flüchtlinge, Michael Czerny SJ, werden als eindringliche Stimmen wahrgenommen, die zum Einsatz für Geflüchtete aufrufen (vgl. u. a. Dernbach 2018). Zum anderen kommen viele nicht kirchlich gebundene Menschen, die in der Arbeit mit Geflüchteten aktiv sind, so mit kirchlichen Akteur\*innen in Berührung. In Zeiten, in denen die Kirchen an gesellschaftlicher Relevanz immer weiter verlieren, gehört die Migration zu den Themen, bei denen die Kirchen als sich klar positionierende und damit auch streitbare Organisationen auftreten.

Negative Reaktionen, beispielsweise durch die AfD, belegen eine solche Wahrnehmung (vgl. Bettendorf 2019). Die Wahlerfolge dieser Partei sind allerdings auch ein Indiz dafür, dass in größeren Kreisen der deutschen Öffentlichkeit fremdenfeindliche Haltungen und eine pauschale Ablehnung von Geflüchteten, Migrant\*innen und Deutschen aus Einwandererfamilien akzeptiert oder sogar unterstützt werden (vgl. Lob-Hüdepohl 2017). Was kann die Rolle der Kirchen und ihrer migrationsfreundlichen Positionen in einem solchen gesellschaftlichen und politischen Klima sein? Welche Möglichkeiten haben kirchliche Akteur\*innen, sich zu Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Gleichgültigkeit gegenüber den Schicksalen Geflüchteter zu verhalten? An erster Stelle ist der konkrete Einsatz gegen Diskriminierungen und Hass und für einen menschenwürdigen Umgang mit Geflüchteten zu nennen. Eine konsequente Haltung

gegenüber kirchlich Aktiven, die Fremdenfeindlichkeit zum Ausdruck bringen, gehört dazu ebenso wie eine unmissverständliche Abgrenzung von rassistischen oder fremdenfeindlichen Gruppen und Parteien wie der AfD (vgl. Heimbach-Steins et al. 2017). Die direkte Auseinandersetzung mit solchen Einstellungen ist dringend notwendig, um eine klare Distanzierung zum Ausdruck zu bringen.

Allerdings ist damit die Frage noch nicht beantwortet, warum fremdenfeindliche und rassistische Haltungen in der deutschen Gesellschaft solchen Zuspruch finden, teilweise auch unter Christ\*innen. Um sich als Kirchen glaubwürdig an die Seite derer zu stellen, die von Fremdenfeindlichkeit und Rassismus betroffen sind, sollte dieser Aspekt mitbedacht werden. Eindeutige Antworten sind hier nicht zu erwarten. Eine These zu dieser Frage wird im Bereich der postkolonialen Theorien vertreten. Kurzgefasst lautet diese: Aktuelle fremdenfeindliche Äußerungen und Handlungen sind Ausdruck weit verbreiteter Haltungen zu Identität und Kultur, die mit Denkmustern aus der Kolonialzeit zusammenhängen, welche noch nicht überwunden sind (vgl. u. a. Dhawan 2007).

Um sich mit dieser These auseinanderzusetzen, wäre es als Kirchen in Deutschland nötig, zunächst die eigenen Denkmuster zu hinterfragen. Exemplarisch soll dies hier durch eine postkoloniale Lektüre von Texten der kirchlichen Sozialverkündigung geschehen. Dazu wird zunächst in (2) besagte These ausgeführt, ohne dafür ausführlich postkoloniale Theorien vorzustellen, sondern über eine Auswahl von Feldern, in denen postkoloniales Denken mit Blick auf die deutsche Gesellschaft sozialwissenschaftlich und -ethisch aufgegriffen wurde. In (3) folgt die kritische postkoloniale Analyse kirchlicher Positionen anhand von zwei Dokumenten der DBK,<sup>1</sup> um in (4) nach Anregungen zu fragen, die sich dadurch für kirchliches Sprechen ergeben können. Gerade weil die Kirchen sich so deutlich für Solidarität mit Migrant\*innen aussprechen, wird dieser Anspruch ernst genommen und untersucht, ob es Verbesserungspotential in seiner Umsetzung gibt.

1 Im Folgenden bleibt die Untersuchung auf die katholische Perspektive beschränkt. Ein ökumenischer Vergleich böte sich ebenfalls an, überstiege aber den hier möglichen Umfang.

## 2 Die deutsche Migrationsgesellschaft in postkolonialer Perspektive

Postkoloniale Theorien werden hier verstanden als kritische Ansätze in Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, die sich mit kolonialen Kontinuitäten und Diskontinuitäten auseinandersetzen.<sup>2</sup> Sie grenzen sich ab sowohl von der Einstellung, die Epoche des Kolonialismus gehöre der Vergangenheit an und habe daher keine Relevanz für die Gegenwart, als auch von der Position, die heutigen Beziehungen zwischen globalem Norden und globalem Süden seien auf individueller wie institutioneller Ebene primär weiterhin von neokolonialen Strukturen geprägt und damit von einer eindeutigen Übermacht der Akteure aus dem globalen Norden. Im postkolonialen Denken geht es vielmehr häufig um die Komplexität und die Widersprüchlichkeit von Verhältnissen, für die durch die Berücksichtigung kolonialer und antikolonialer Denk- und Handlungsmuster Erklärungsansätze gesucht werden. Migration nach Europa ist ein Themenfeld, zu dessen Bearbeitung postkoloniale Perspektiven einiges beitragen können: Sie verweisen erstens auf die Notwendigkeit und die Konsequenzen historischer Kontextualisierungen, und zweitens können sie übliche aktuelle Selbst- und Fremdzuschreibungen hinterfragen.<sup>3</sup>

### 2.1 Koloniale Nachwirkungen

Wenn von postkolonialen Theoretiker\*innen festgestellte Zusammenhänge zwischen Geschichte und heutigen Migrationsdebatten thematisiert werden sollen, muss zunächst das Verhältnis der deutschen Gesellschaft zum Kolonialismus betrachtet werden. Der Versuch, aus postkolonialer Sicht nach historischen Zusammenhängen, nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten zu fragen, führt zunächst zu der Einsicht, dass vor allem die Frage nach anhaltenden Folgen des Kolonialismus in der deutschen Öffentlichkeit kaum verhandelt wird. Edward W. Said vergleicht zwei Perspektiven bei der Auseinandersetzung mit der Kolonialgeschichte, wenn er feststellt:

2 Zu den Debatten um den Begriff „postkolonial“ siehe Castro Varela und Dhawan 2015, 15–18.

3 Die Rezeption postkolonialen Denkens innerhalb der europäischen Wissenschaft ist auch mit einer Reflexion des eigenen Selbstverständnisses als Wissenschaftler\*in verbunden; vgl. in der Theologie dazu Gruber 2018.

„They,‘ the colonials, must always take us, the European conquerors, into account; for us, however, they are an episode we experienced, before we went on to other things. The asymmetry is striking“ (1986, 58). Denn für die Nachfahren der Kolonisierten sind die Auswirkungen des Kolonialismus so prägend, dass es die Möglichkeit des Vergessens nicht gibt. In Deutschland und anderen ehemaligen Kolonialmächten dagegen gibt es zwar immer wieder Erinnerungsdebatten um gewaltvolle Einzelaspekte, wie Jan C. Jansen feststellt (2012, 284) – er nennt die Herero- und Nama-kriege. Auch die Debatten der letzten Jahre um koloniale Raubkunst können dazugehören. Doch der Kolonialismus als System scheint bisher nicht (oder nur sehr zaghaft) einer Aufarbeitung für nötig befunden zu werden.

Beschrieben wird diese Lücke beispielsweise als ‚Entinnerung‘ (Ha 2010, 71), aktive Ausblendung (Danielzik 2013, 30) oder koloniale Aphasie (Stoler 2011). Deutschland ist mit dieser Ausblendung kein europäischer Ausnahmefall. Auch wenn in den Ländern mit einer längeren und offensichtlicher prägenden Kolonialgeschichte, vor allem Frankreich und Großbritannien, diese in der kollektiven Erinnerung stärker präsent ist und der Zusammenhang mit heutigen Migrationsbewegungen stärker reflektiert wird (vgl. Heimbach-Steins 2016, 49 f.), findet eine tatsächliche Aufarbeitung und eine Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus als System auch dort kaum statt.

Bei der Beschäftigung mit der Kolonialzeit muss allerdings vermieden werden, eindimensionalen Erklärungen und Schuldzuweisungen zu folgen. Diese sind nicht nur historisch unzutreffend, sondern außerdem würden so „nur die kolonialen Opfer- und Täterprojektionen aktualisiert, ohne zu einer Kritik innerhalb der Gesellschaften der früheren Kolonien wie der früheren Kolonialmächte beizutragen“ (Messerschmidt 2009, 47). Es geht vielmehr vor allem um die Prozesse, die von manchen Theoretiker\*innen als *Worlding*, als ‚Welt-machen‘, bezeichnet werden – also das Etablieren bestimmter Verstehens- und Interpretationsmuster, die kulturell geprägt sind und häufig Kolonisierten aufgezwungen wurden (Castro Varela und Heinemann 2016, 55). Lokale Traditionen und Weltzugänge wurden so als unterlegen gekennzeichnet oder mit der Zeit verdrängt (vgl. Mignolo 2012, 110). In der Konsequenz ‚westliches‘ aufklärerisches Denken an sich mit Gewalt und Unterdrückung gleichzusetzen, ist ein Kurzschluss.<sup>4</sup> Aber mit Gewalt verbundene Versuche der Durchsetzung

4 So die Tendenz bei Nikita Dhawan (vgl. 2017, 493).

eines Universalitätsanspruchs sind zu hinterfragen. Die entsprechenden Verdrängungsprozesse anderer Weltzugänge sind kaum umkehrbar, und wenn sie darüber hinaus von den ehemaligen Kolonisatoren nicht erinnert werden, sind in vielen Bereichen die Auswirkungen nicht wahrzunehmen, die der Kolonialismus trotz der politischen Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien noch heute hat. Marianne Heimbach-Steins spricht von einer historisch begründeten Verantwortung der Staaten in der Rechtsnachfolge von Kolonialmächten „für jene Strukturen, die den heute wirksamen, weltweiten ökonomischen und sozialen Disparitäten sowie dem politischen Machtgefälle zwischen dem ‚globalen Süden‘ und dem ‚globalen Norden‘ zumindest erheblich Vorschub geleistet haben“ (2016, 50). Sie verweist auch auf die Dominanz bestimmter Sprachen; Sprachen stehen wiederum mit „impliziten Strukturen und Weltdeutungen“ (Reder 2015, 16)<sup>5</sup> in Verbindung.

Wo liegen nun Zusammenhänge mit dem Umgang mit Migration heute? Viele postkoloniale Theoretiker\*innen sind davon überzeugt, dass es erkennbare Konsequenzen hat, dass koloniale Konzeptionen von Menschen und Kulturen bislang nicht öffentlichkeitswirksam hinterfragt wurden. Denn zu den Begründungen kolonialer Herrschaftsansprüche gehört die Vorstellung klar voneinander abzugrenzender und in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehender Kulturen (vgl. Bhabha 2010, 94 f.). Michael Nausner (2018, 39) geht davon aus, dass der starke Wunsch nach Zugehörigkeit zu einer klar definierten Nation oder Ethnie in der westlichen Welt heute noch immer mit solchen kolonialen Begründungsmustern zusammenhängt, da es kein Bewusstsein für die starke Verflochtenheit beispielsweise der europäischen und afrikanischen Kulturräume gibt. Entsprechend werden nichteuropäische Einflüsse als schädlich betrachtet – gerade der Kulturen, über die die Vorstellungen in der Kolonialzeit geprägt wurden. So zeigt sich die Widersprüchlichkeit der weit verbreiteten Rede von ‚westlichen Werten‘ und ‚westlicher Zivilisation‘, die mit Ansprüchen wie Menschenrechten und Autonomie verknüpft ist (und viele andere ebenso westliche Traditionen ausblendet), doch zugleich eine Exklusivität und Hierarchisierung impliziert (vgl. Grau 2018, 123 f.). Seit die Überlegenheit dieser Werte – auch in Verbindung mit dem Christentum – in der Kolonialzeit

5 Michael Reder fordert hier mit Blick auf die Ethik eine „fundierte interkulturell ausgerichtete Metaethik“.

stark propagiert wurde, um so die Kolonisierung moralisch zu rechtfertigen, hat sich dieses Selbstverständnis der Überlegenheit vielerorts nicht grundlegend geändert.

Wenn die aktuelle Migration nach Europa betrachtet wird, ist nicht zu übersehen, dass es hauptsächlich Menschen aus ehemals kolonisierten Gebieten sind, die in ehemalige Kolonialmächte einwandern. Im Hinblick auf globale Fluchtbewegungen ist dies keineswegs der Regelfall, denn es sind meist selbst ehemalige Kolonien, die die größten Zahlen an Geflüchteten aufnehmen (vgl. UNHCR 2019, 17). Hier steht nicht die – ebenfalls berechnete – Frage nach Ursachen für heutige Migrations- und Fluchtbewegungen in der Kolonialzeit im Fokus, sondern die Frage: Welche Einstellungen und Haltungen, die koloniales Denken fortschreiben, kommen beim Sprechen über und mit Migrant\*innen und deren Nachkommen in Deutschland heute zum Ausdruck, und was bewirken diese? Die Gefahr besteht, nicht nur, aber gerade im Umgang mit Menschen aus ehemaligen Kolonialgebieten, kolonial geprägten Rassismus und die Überzeugung einer europäischen Überlegenheit zu reproduzieren. „Die ‚Anderen‘, das sind [...] kaum zufällig die, die aus den ehemaligen Kolonien stammen; und kaum zufällig diejenigen, deren Menschlichkeit immer noch in Frage gestellt wird“, wie María Do Mar Castro Varela und Alisha Heinemann formulieren (Castro Varela und Heinemann 2016, 55). Sie stellen das Fortwirken orientalistisch-exotisierender Bilder fest, sei es der ‚edle Wilde‘, sei es der ‚beängstigende Andere‘, mit denen noch heute Menschen, die aus ehemaligen Kolonialgebieten nach Europa kommen und ihre Nachfahren konfrontiert werden.

Nicht nur auf der Ebene von Selbst- und Fremdbildern, auch im rechtlichen Bereich bestehen koloniale Muster fort, wie Heimbach-Steins beschreibt: Die rechtlichen Regelungen zur Zugehörigkeit europäischer Nationalstaaten wurden ihr zufolge auch dazu entwickelt, Menschen aus den Kolonialgebieten von der Staatsbürgerschaft auszuschließen. Aus diesem Kontext stammt die Sichtweise, es gebe eine ‚natürliche‘, geschlossene Bürgerschaft in einem umgrenzten Raum, sodass Zuwander\*innen als ‚Anomalie‘ gesehen werden (2016, 51 f.). Während andere Ausschlüsse aus dieser politischen Zugehörigkeit, beispielsweise die von Frauen, durch jahrzehntelange Kämpfe weitgehend als illegitim anerkannt wurden, ist dies bei Menschen nichteuropäischer Herkunft oder Abstammung bislang nicht der Fall – auch wer jahrzehntelang in Deutschland lebt, erhält ohne den entsprechenden Aufenthaltstitel keinen deutschen Pass. Und wer entsprechend den rechtlichen Regelungen doch eingebürgert wird,

dem wird oft trotzdem eine wirkliche Zugehörigkeit abgesprochen, wie beispielsweise die rassistische Unterscheidung zwischen ‚Passdeutschen‘ und ‚Biodeutschen‘ zeigt.

Als Kriterien für die kritische Analyse kirchlicher Texte ergeben sich aus diesen Beobachtungen somit die folgenden Problemfelder für das Sprechen über die deutsche Gesellschaft:

- Kulturell-hierarchische Definitionen von Zugehörigkeit,
- fehlendes Bewusstsein für kolonialgeschichtliche Verstrickungen.

## 2.2 Migrant\*innen als ‚die Anderen‘

Wenn also durch das fehlende Bewusstsein für koloniales Denken aktuelle Diskurse über Migrant\*innen in Deutschland beeinflusst werden, kann auch diese Beeinflussung mittels postkolonialer Analysekatégorien erläutert werden. Ein hilfreiches Konzept dafür ist das *Othering*, das in der postkolonialen Verwendung unter anderem auf Said (2003) zurückgeht: Eine Gruppe, die über Deutungsmacht verfügt, konstruiert ‚Anderer‘ in Abgrenzung von der eigenen Gruppe mit bestimmten Wesenseigenschaften und Defiziten. Aufgrund dieses Fremdbildes kann die eigene Überlegenheit begründet werden, die entweder zur Herrschaft über oder zur Unterstützung für diese ‚Anderen‘ berechtigt. Said beschreibt so, wie europäische Reisende und Wissenschaftler die ‚Orientalen‘ konstruiert und damit deren Kolonisierung legitimiert haben. Diese und ähnliche Fremdbilder wirken nach und werden auch heute noch aktualisiert: In Auseinandersetzung mit Migration können Menschen den Eindruck haben, sich von Menschen abgrenzen zu müssen, die anders sind als eine imaginierte ‚eigene‘ Gruppe, und damit negative Stereotype reproduzieren. Ein Beispiel für *Othering* in der deutschen Gesellschaft könnte sein, dass häufig sowohl Sexismus als auch Antisemitismus in Deutschland vor allem eingewanderten ‚Arabern‘ zugeschrieben wird. So wird zugleich ein negatives Fremd- und ein positives Selbstbild aufgebaut – häufig basierend auf dem erwähnten Widerspruch, freiheitliche, exklusiv ‚westliche‘ Werte zu verteidigen, ohne die implizite Vorstellung einer ‚weißen‘ Überlegenheit zu hinterfragen (vgl. Grau 2018, 123 f.).

Kolonialer Rassismus kann grundsätzlich als eine Form von *Othering* verstanden werden, wie Said es beschreibt, und war ein zentrales Element der Legitimation von Kolonialherrschaft. Das komplexe Phänomen des heutigen Rassismus kann hier nicht ansatzweise beschrieben



werden. In diesem Zusammenhang ist ein wichtiger Aspekt, dass in Deutschland seit dem Ende der NS-Diktatur biologistische Begründungen und damit ein ‚Rassendenken‘ im engeren Sinne an Einfluss verloren haben, dass diese aber teils ersetzt wurden durch kulturalistische Argumentationen: Die Unterlegenheit bestimmter Gruppen, die zuvor biologisch begründet werden sollte, wird nun aufgrund von Kulturzugehörigkeit konstruiert, wobei Kultur dabei praktisch als unveränderliche Wesenseigenschaft eines Menschen verstanden wird und damit kaum ein Unterschied zu einer biologischen Argumentation besteht (vgl. Fisch 2007, 7).<sup>6</sup>

In Debatten um die kulturelle Prägung von Migrant\*innen ist immer wieder ein solches essentialistisches Verständnis von Kultur präsent, das außerdem von einer weitgehenden Einheit zwischen Nationalstaat, gesellschaftlichen Grundwerten und Kultur ausgeht. Nur so ist zu erklären, wie Migration allein aufgrund kultureller Differenzen als Bedrohung für Mitglieder der Einwanderungsgesellschaft empfunden werden kann (vgl. Lesch 2010, 54). Aus postkolonialer Perspektive sind solche Vorstellungen einheitlicher Nationalkulturen stets Illusionen, da sie sowohl die historische Entstehung heutiger kultureller Formen aus vielfältigen Quellen ausblenden, als auch interne Heterogenität, sei es unter anderem durch nationale Minderheiten, Jugendkulturen oder Stadt-Land-Differenzen. Phänomene der Verwischung angeblicher kultureller Grenzen, die Homi Bhabha als „Hybridität“ (vgl. 2010, 162) beschreibt, sind auch in Deutschland allgegenwärtig und enttarnen Vorstellungen von unwandelbaren Nationalkulturen als ideologische Konstruktion (vgl. Heimbach-Steins 2017, 12).

Die Vorstellung einer Höherwertigkeit von ‚Einheimischen‘ hat konkrete Auswirkungen für die Menschen, die als ‚Andere‘ konstruiert werden:

„Wirkungen solcher Muster für den Umgang mit Einwanderern können sich im Bildungssystem, im Erwerbsleben oder in anderen Bereichen der Aufnahmegesellschaften niederschlagen. [...] Auf einer solchen Basis kann die in einer Einwanderungsgesellschaft unumgängliche Auseinandersetzung um Wertprioritäten beziehungsweise die Austragung von Wert- und Normkonflikten nicht unter Gleichen geführt werden“ (Heimbach-Steins 2016, 51).

6 Die Alltagserfahrungen von nichtweißen Deutschen zeigen zudem, dass für viele Menschen doch die Hautfarbe und damit ein biologisches Merkmal als Indikator für Kulturzugehörigkeit gilt (vgl. u. a. Hasters 2020).

Gesellschaftliche Teilhabe insgesamt<sup>7</sup> und vor allem die Beteiligung an Diskursräumen bezüglich der Werteorientierung der Gesellschaft können also unter dem Einfluss besagter *Othering*-Mechanismen stehen. Nicht nur Menschen mit explizit rassistischen Vorurteilen praktizieren solche Ausschlüsse, sondern es geht auch um Einstellungen derer, die wohlmeinend und hilfsbereit sind, aber ein Bild von den ‚Anderen‘ als strukturell unterlegen und hilfsbedürftig haben. In einem postkolonialen Blickwinkel fällt häufig auf: Wer zum Beispiel die Lebensumstände von Geflüchteten verbessern möchte, setzt sich eher ‚für sie‘ ein, als nach der *Agency*, der gesellschaftlichen Handlungsfähigkeit der Menschen selbst, zu fragen und an Bedingungen für ihre gleichberechtigte gesellschaftliche Teilhabe zu arbeiten.<sup>8</sup> Spivak kritisiert einen solchen unbewussten Paternalismus und vertritt die These, damit träten die, die sich anwaltschaftlich einsetzen, eher für eigene Interessen und Bedürfnisse ein als wirklich für diejenigen, die Unrecht erfahren (2014, 84).<sup>9</sup>

Aus einer solchen Perspektive können auch verbreitete Vorstellungen von Integration kritisch hinterfragt werden: Wenn Migrant\*innen als der Integration bedürftig dargestellt werden, wird damit einerseits die Pflicht sich zu verändern nur ihnen zugeschrieben – gegenüber einer statisch wirkenden deutschen Kultur und Gesellschaft.<sup>10</sup> Andererseits wird Integration oft als Prozess verstanden, den die Migrant\*innen passiv durchlaufen, nicht als selbst bestimmt und gestaltet. Kien Nghi Ha (2016, 182) kritisiert die deutsche Integrationspolitik, die ihm zufolge deutsche Werte und Kultur als überlegenes Ideal darstellt, ohne Rassismus und Diskriminierungen in den Blick zu nehmen. So werde „die unterprivilegierte Lebenslage der Eingewanderten ganz nebenbei als Resultat eines selbstverschuldeten sprachlichen Defizits stilisiert“ und ein Kulturverständnis vertreten, das ‚das Deutsche‘ als anderen Kulturen überlegen darstelle (2016, 188). Eine plurale Gesellschaft hat Implikationen

7 Andreas Fisch (2007, 9) beispielsweise stellt fest, dass Zuwanderer „in hohem Maße Benachteiligungserfahrungen“ machen, und beruft sich auf Studien, die unter anderem starke Benachteiligungen türkischstämmiger Menschen im Bildungssystem und auf dem Arbeitsmarkt in Deutschland belegen (Halm und Sauer 2006, 22).

8 Zum Begriff *Agency* siehe Melber 2017, 128.

9 Zur sozialetischen Rezeption von Spivaks Thesen zur Repräsentation siehe Winkler und Möhring-Hesse 2018.

10 Zu divergierenden Integrationsverständnissen und der Rolle von Kultur in diesem Zusammenhang siehe Becka 2017.

hinsichtlich eines gesellschaftlichen Wertekonsenses: Wie ist es möglich, die „Austragung von Wert- und Normkonflikten“ (Heimbach-Steins 2016, 51) tatsächlich *unter Gleichen* zu führen und damit unhinterfragte Überzeugungen neu zu begründen?

Berücksichtigt werden muss aus postkolonialer Perspektive jedoch, dass die Ausblendung der Kolonialgeschichte und ihrer Folgen dazu führen kann, für fortbestehende Ungleichheit blind zu sein. So kann vorschnell die Gleichheit aller Menschen als Tatsache angenommen werden, sodass faktisch vorhandene Rassismen übersehen werden, statt Diskriminierung zu verhindern. Wieder zeigt sich, dass eine historisch geschulte Gegenwartssensibilität, die um die Gefahr dieser blinden Flecken weiß, eine zentrale postkoloniale Herausforderung darstellt.

Für das Sprechen über Migrant\*innen können damit als Kriterien für die Textanalyse weitere Problemfelder ausgemacht werden:

- Konstruktion von Alterität und *Othering*,
- paternalistische Anwaltschaft.

### 3 Beispielhafte Textanalyse

Was fällt nun auf, wenn die kirchliche Haltung zu Migration aus dieser postkolonialen Perspektive betrachtet wird? Zunächst sei klargestellt: Es soll hier um eine sehr punktuelle, qualitative Untersuchung gehen. Kirchliche Sozialverkündigung findet auf vielen Ebenen statt und die beiden Texte der Deutschen Bischofskonferenz, die im Folgenden analysiert werden, können nicht als repräsentativ für Äußerungen anderer Akteure verstanden werden. Texte der DBK wurden ausgewählt, da diese mit dem Anspruch veröffentlicht werden, sich an alle Kirchenmitglieder zu richten und als Selbstpositionierungen zugleich für diese zu sprechen. Damit sind es die Texte, die die breitestmögliche gesellschaftliche Gruppe berücksichtigen wollen.

Das Dokument „Integration fördern – Zusammenleben gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten“ (DBK 2004; im Folgenden IF) ist das jüngste Schreiben der DBK zur Migration nach Deutschland im Allgemeinen. Ihre Texte der letzten Jahre beschäftigen sich vor allem mit der Situation von Geflüchteten. Aus diesen wurden die „Leitsätze des kirchlichen Engagements für Flüchtlinge“ (DBK 2016; LK) ausgewählt, die ebenfalls grundsätzliche Fragen ansprechen. Adressatin ist im ersten, deutlich ausführlicheren Dokument eher die deutsche

Gesellschaft, während das zweite sich primär an kirchlich Engagierte richtet. Diese verschiedenen Perspektiven erklären unterschiedliche Schwerpunktsetzungen, die Grundhaltung beider Texte ist aber vergleichbar.

Wenn mithilfe einer postkolonialen „kritischen Re-Lektüre“ (Jahnel 2018, S. 170) diese Texte vor dem Hintergrund der vier genannten Problemfelder auf implizite Aussagen und zugrundeliegende Denkmuster hin untersucht werden, ist dies eine voreingenommene, nicht objektive Herangehensweise. Doch solch eine selektive und provokante Lesart hat nicht den Anspruch, den Texten oder ihren Verfassern umfassend gerecht zu werden, sondern Indizien für Voreinstellungen und blinde Flecken zu finden, für die nicht die konkreten Beteiligten verantwortlich sind. In der Darstellung liegt der Fokus auf den Aspekten, an die sich Vorschläge zur Weiterentwicklung kirchlichen Sprechens anschließen lassen.

### 3.1 Wer ist ‚wir‘? Kirche und Gesellschaft in Deutschland

Bei einer kritischen Re-Lektüre der Dokumente drängt sich hinsichtlich der *Definition von Zugehörigkeit* zunächst die Frage auf, wer gemeint ist, wenn von ‚wir‘ gesprochen wird. Die Bischöfe sprechen von „unserer Gesellschaft“, in der beispielsweise nicht alle Muslime, die die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen, ihren Platz gefunden haben (IF 11<sup>11</sup>). Andererseits wird auch erwähnt, dass viele Migrant\*innen inzwischen zu Mitgliedern „unserer Gesellschaft“ geworden sind (IF 25). In LK sind es ‚wir‘, die die Geflüchteten unterstützen. Diese fallen unter eine andere Kategorie als „die benachteiligten Menschen in unserer Gesellschaft“, die „an die Ränder unserer Gesellschaft gedrängt werden“ (LK 7), aber im Gegensatz zu den Geflüchteten innerhalb der Gesellschaft verortet werden. Welche Kriterien der Zugehörigkeit zugrunde gelegt werden, bleibt unklar – die Konfession kann es nicht sein, denn auch Katholik\*innen sind unter den Geflüchteten (LK 11). Es geht um eine Vorstellung darüber, was ‚deutsch‘ ist, unabhängig von der Staatsangehörigkeit. Damit zeigt sich eine Spannung zwischen zwei Zugehörigkeiten in den Texten: Zum einen ist die Sprecherposition die der deutschen „Mehrheitsgesellschaft“ (ein Begriff, dessen Problematik in IF 28 angesprochen wird), zum anderen wird vor

11 Hier und im Folgenden beziehen die Zahlen sich auf die Seitenzahlen der Dokumente.

allem in IF die weltkirchliche Zusammengehörigkeit betont, denn das kirchliche Selbstverständnis kenne keine Ausländer (IF 17). Die Katholik\*innen beispielsweise, die in muttersprachlichen Gemeinden organisiert sind, sind aber nicht durchgehend in das ‚wir‘ dieser Texte einbezogen, auch wenn das Potential dieser Gemeinden gewürdigt wird (IF 22; LK 11). Während im Hinblick auf gesellschaftliche Integration die Diskrepanzen zwischen Ideal und Wirklichkeit deutlich werden, scheint es dort, wo der Wert der Universalität der Kirche betont wird, nicht darum zu gehen, ob dieser innerkirchlich tatsächlich realisiert ist. So heißt es im Indikativ, die Kirche ist „von ihrem Wesen und Ursprung her eine Kirche von Menschen unterschiedlicher Sprachen und Kulturen, die aufgrund von Taufe und Firmung Gemeinde sind“ (IF 22).

Die Religion von Geflüchteten wird in LK nicht im Hinblick auf ihre Zugehörigkeit zur Gesellschaft thematisiert, sondern im Hinblick darauf, wem besondere Solidarität der Kirche zuteilwird: „Die Kirche steht an der Seite aller notleidenden Menschen. Den Christen, die [...] in unserem Land Zuflucht suchen, wissen wir uns auf besondere Weise verbunden“, und der Einsatz gegen „Ausgrenzung oder Bedrängung aufgrund ihres Glaubens“ wird auf diese Gruppe beschränkt; das „Recht auf Heimat“ und „auf Rückkehr“ (17) wird (mit dem Hinweis auf die politische Lage im Mittleren Osten) nur für sie hervorgehoben. Wie dieses Nebeneinander von Gleichwertigkeit und Bevorzugung umgesetzt werden kann, wird nicht thematisiert.

Eine gewisse Unklarheit zeichnet die Sprecher\*innenposition auch bei der Rede von Grundwerten aus. Es wird betont, dass geteilte Grundwerte in der Gesellschaft vonnöten sind (LK 9), doch nicht thematisiert, wie ein solcher Wertekonsens zustande kommen kann. Ein affirmatives Verhältnis zu Werten der modernen „westlichen Welt“ kommt zum Ausdruck, wenn es um die Trennung von Staat und Kirche (IF 12, in Abgrenzung von muslimischen Vorstellungen) und um Familienstrukturen geht: In IF werden die „unter Migranten üblichen Familienformen“ abgelehnt, in denen häufig „eine nach unseren Maßstäben überholte Rollenverteilung von Mann und Frau“ vorherrsche (IF 27). Von der notwendigen „Integration in eine moderne Gesellschaft“ ist in diesem Kontext die Rede – implizit wird vorausgesetzt, dass Migrant\*innen nicht aus modernen Gesellschaften kommen. Doch welche Rolle spielen dann nicht-‚westliche‘ Werte? Geht es um gemeinsam ausgehandelte Grundüberzeugungen oder um die Übernahme in Deutschland vorhandener Werte durch Migrant\*innen?

Fremdenfeindlichkeit wird in den Dokumenten deutlich als unvereinbar mit den eigenen Überzeugungen abgelehnt (LK 4; anders als in IF wird hier auch Rassismus explizit genannt). Die kirchliche Aufgabe in diesem Bereich liegt darin, sich von Ressentiments nicht anstecken zu lassen (LK 2) und bei innerkirchlichem Widerstand gegen Geflüchtete das Gespräch zu suchen (LK 4). Trotz der Sorge über die Zunahme fremdenfeindlicher Gewalttaten (LK 3) scheint aber aktiver gesellschaftlicher Einsatz gegen Fremdenhass und Rassismus nicht zu den hier gesetzten Prioritäten oder Grundwerten zu gehören.<sup>12</sup> In IF werden die Verunsicherung der Einheimischen und der Migrant\*innen parallelisiert, wobei die fehlende Integration Auslöser zu sein scheint (7). Strukturelle Ungerechtigkeiten sind hier weniger im Blick als eine gleichmäßig verteilte Verantwortung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Die *Kolonialgeschichte* und ihre Nachwirkungen schließlich kommen in keinem der Dokumente vor. Auf aktuelle internationale Verstrickungen Deutschlands wird in LK hingewiesen, da für Fluchtursachen zum Teil „westliche Länder“ (18) mit Verantwortung tragen. Die historische Dimension spielt hier aber keine Rolle. In IF wird zwar die Entwicklung der Einwanderung nach Deutschland seit 1945 zusammengefasst, aber auf Ursachen für Migration und historische Zusammenhänge wird nicht eingegangen.

### 3.2 Der Blick auf Migrant\*innen und Geflüchtete

Wie sprechen die Dokumente konkret über die Migrant\*innen bzw. Geflüchtete? Eine ambivalente Rolle spielen im Hinblick auf die *Konstruktion von Alterität* in beiden Texten die Verweise auf die biblischen Gebote hinsichtlich von „Fremden“<sup>13</sup>: Indem diese Gebote Sorge und Schutz für Fremde vorschreiben, legen sie zugleich klar getrennte Rollen fest zwischen denen, die Hilfe leisten können, und denen, die auf diese angewiesen sind. Zugleich bieten die Verse Lev 19,33–34, die LK vorangestellt sind und in IF ebenfalls zitiert werden (23), mit der Begründung für die Fremdenliebe „denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen“ einen

12 Der Kampf gegen Fremdenfeindlichkeit wird lediglich in IF als Anliegen von Jugendverbänden erwähnt (55).

13 In IF ist von „Fremden“ auch außerhalb von biblischen Bezügen die Rede (z. B. 52), in LK nicht.

Verweis auf eine Austauschbarkeit von Rollen, deren Implikationen aber nicht ausgeführt werden. Was kaum Erwähnung findet, vor allem im Blick auf die beschriebenen konkreten Handlungsfelder, sind hybride Zwischenpositionen wie die von Menschen, die sich mehreren Kulturen zugehörig fühlen – auch wenn in IF im Allgemeinen die Wandelbarkeit von Kulturen und Identitäten betont wird (22 f.).

Den Migrant\*innen und Geflüchteten werden zwar kaum im Sinne eines klassischen *Othering* bestimmte Eigenschaften zugeschrieben (abgesehen von pauschalen Unterstellungen wie der oben erwähnten, dass sie nicht aus ‚modernen‘ Gesellschaften kommen). Beide Gruppen erscheinen aber schon in den jeweiligen Titeln nicht als Handlungssubjekte mit eigener *Agency* – es geht vielmehr um die Integration „von Migrant\*innen“ (IF) und das Engagement „für Flüchtlinge“ (LK). In beiden Texten treten die Gruppen kaum als Akteure auf, sondern hauptsächlich wird mit unpersönlichen Ausdrücken oder Passivformen von ihnen gesprochen. In LK, wo es vor allem um Neuankömmlinge geht, zieht sich diese Perspektive durch. In IF wird bei der Behandlung der Selbstorganisation von Migrant\*innen auch betont, deren Eigenständigkeit sei wichtig und Migrant\*innen seien „nicht zwangsläufig auf einzelne Fürsprecher aus der Mehrheitsgesellschaft angewiesen“ (31). Anwaltschaftliches Handeln der Kirche ist aber trotzdem legitim (IF 21).

Bei der Rede von Integration fällt in diesem Zusammenhang in IF eine Widersprüchlichkeit auf: Integration ist „gesellschaftliche und politische Schlüsselaufgabe“ (6) und mit den entsprechenden Problemen sind „Staat, Gesellschaft und Kirche konfrontiert“ (56), die Migrant\*innen werden nicht gesondert erwähnt. Häufig wird die Wechselseitigkeit des Integrationsprozesses mit äquivalenten Herausforderungen für Einheimische und Migrant\*innen betont (z. B. 9). Zugleich richten sich die konkreten Forderungen, die zur Integration führen sollen, an Staat und Gesetzgeber (31), aber ansonsten in sehr viel höherem Maße an die Zugewanderten (29) als an die Mehrheitsgesellschaft (28): Die Einheimischen werden lediglich aufgefordert, „eindeutige und erfüllbare Anforderungen“ an die Migrant\*innen zu stellen und sich auf einen „andauernden Prozess der Integration“ einzustellen (28) – aktiv zu werden wird von ihnen also nicht verlangt. Die Zugewanderten dagegen müssen „hohe Eigenverantwortung“ hinsichtlich des Spracherwerbs zeigen (29), sich an die Rechtsordnung halten, Integrationsangebote annehmen und aktiv am sozialen Leben teilnehmen (30). Die Rede von der Gleichwertigkeit der Herausforderungen kann hier hinterfragt werden. Der Eindruck entsteht:

Während Mehrheitsgesellschaft und Politik die Strukturen prägen und Entscheidungen treffen, wie Gesellschaft gestaltet werden soll, müssen Migrant\*innen individuell – und anscheinend zu ihrem eigenen Besten – diese Vorgaben umsetzen. Als aktive Verantwortungsträger\*innen treten sie trotzdem kaum in Erscheinung.

Die kirchlichen Aktivitäten, durch die die Integration von Migrant\*innen und die Aufnahme von Geflüchteten unterstützt werden, werden mit einem hohen Anspruch beschrieben, der größtenteils als eingelöst gilt. In IF tritt die Kirche auf als „Garant für eine praktizierte Alltags-solidarität mit den Migranten anderen Glaubens“ (17), möchte eine solche Solidarität ihrer Mitglieder also gewährleisten können. In LK wird mit einem Zitat von Papst Franziskus die Aufgabe für Christ\*innen darin beschrieben, den Geflüchteten eine „konkrete Hoffnung zu geben“ (10), und ausgeführt, wie dies in vielen Themenfeldern geschieht. Explizit heißt die Kirche „Anwältin“, wobei sie dies sowohl „für Integration“ als auch „der Betroffenen“ (IF 19, 21) ist. Nicht thematisiert wird, ob sie ein Mandat für solches anwaltschaftliches Handeln von den Betroffenen erhalten hat und woher sie deren Anliegen kennt. Eine Tendenz zu *pater-nalistischer Anwaltschaft* ist damit kaum von der Hand zu weisen. Zwar wird als Grund für kirchlichen Einsatz die Achtung der Menschenwürde der Migrant\*innen betont (IF 18), doch folgt daraus nur am Rande die Forderung nach konkreten Rechten und Gerechtigkeit für sie.<sup>14</sup> Für das kirchliche Engagement ist nicht ein legitimer Anspruch der Geflüchteten, sondern sind primär die Tugenden der Christ\*innen entscheidend: Wertschätzung, Gastfreundschaft (IF 18), Solidarität und Mitmenschlichkeit (LK 7) sowie die biblische Fremdenliebe (LK ii).

Die kritische Lektüre zeigt auch, dass die Kirche aus mehreren Gründen ein Eigeninteresse an dem Einsatz für Migrant\*innen hat. Durch diesen „kann die Universalität und integrierende Kraft des gemeinsamen Glaubens zum Vorschein kommen“ (IF 17), die menschenwürdige Behandlung Geflüchteter lässt „[u]nsere christliche Identität [...] besonders deutlich zutage“ treten (LK 4) und durch die kirchliche Flüchtlingshilfe erfahren Kirchenferne „die Lebendigkeit und Gestaltungskraft der christlichen Nächstenliebe“ (LK 5). Die Beteiligung von Migrant\*innen in der Bildungsarbeit hilft Einheimischen, „emotionale Widerstände

14 In IF geht es ausführlicher vor allem um Rechte von Familien (z. B. 34f.), außerdem wird das Prinzip der Beteiligungsgerechtigkeit erwähnt (24f.).



abzubauen und zu überwinden“ (IF 44). Auch wenn es nicht explizit zum Ausdruck kommt und die Kirche vor allem ihr diakonisches Engagement für die ‚Anderen‘ darstellt, scheint sie zugleich auf die Präsenz dieser Menschen angewiesen zu sein oder davon profitieren zu wollen.

#### 4 Ergebnisse und Ausblick

Welche Anregungen für die Kirche in Deutschland können aus diesem Versuch gewonnen werden, gesellschaftliche Diskurse aus einem postkolonialen Blickwinkel zu betrachten und aus dieser Perspektive kirchliches Sprechen über Migration und Flucht zu beleuchten? Zu den in der Analyse gefundenen Indizien werden Interpretationen und weiterführende Fragen vorgeschlagen.

Deutlich wurde, dass die Frage der Identität der Kirche in Deutschland in den Dokumenten nicht völlig geklärt zu sein scheint. Die Zugehörigkeit zur Weltkirche und zur deutschen ‚Mehrheitsgesellschaft‘ führt zu Widersprüchen, stärker im Vordergrund scheint aber die Identifikation mit der deutschen Gesellschaft zu stehen. Im Hinblick auf Migration könnte daher die Rolle christlicher Migrant\*innen und der muttersprachlichen Gemeinden als Teil der Kirche in Deutschland stärker in den Blick kommen: Wie kann innerkirchlich von diesen gelernt werden, und wo können die dort Aktiven, die vielleicht nicht der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ zugerechnet werden, mit ihrer oft großen Expertise für Migration mehr Gehör finden? Kann so die Sensibilität für hybride Identitäten wachsen, die der Lebenswirklichkeit vieler Menschen in Deutschland heute eher entsprechen als die Annahme kultureller Eindeutigkeiten?<sup>15</sup> Welche Rolle können Ordensleute und Priester aus der Weltkirche spielen? Möglicherweise macht es kirchlichen Einsatz für gesellschaftlichen Zusammenhalt glaubwürdiger, wenn weniger anwaltschaftlich für Migrant\*innen gesprochen wird und diese stärker als Expert\*innen zu Wort kommen.

Wie in gesellschaftlichen Diskursen werden auch in den kirchlichen Texten die Themenfelder Migration und Kolonialgeschichte nicht in einen Zusammenhang gebracht, wie die weitgehende Abwesenheit historischer

15 Ähnliche Vorschläge finden sich im Anschluss an Bhabha bei Nausner 2013, 205–207. Zu konkreten Ideen im Hinblick auf die Zukunft und die Rolle muttersprachlicher Gemeinden siehe (am Beispiel spanischsprachiger Gemeinden) Hüser 2018, 267–278.

Dimensionen in diesen (und anderen) Dokumenten zeigt. Auf Denkmuster aufmerksam zu machen, die kolonial geprägt sind und weiter fort dauern, könnte beispielsweise für die Klärung der Frage relevant sein, wie Kirche für einen Dialog unterschiedlicher Werte und Vorstellungen eintritt. Natürlich ist damit nicht gemeint, die kirchliche Zustimmung zu modernen Gesellschaftsvorstellungen in Deutschland zu relativieren; die Trennung von Kirche und Staat oder die Gleichberechtigung der Geschlechter dürfen nicht zur Disposition gestellt werden. Doch wenn von geteilten Werten gesprochen wird, dürfte nicht nur weiter die Überlegenheit ‚westlicher‘ Werte hervorgehoben werden, sondern müsste über gleichberechtigte Zugangsbedingungen zu einer Konsenssuche nachgedacht und die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, von ‚Neuankömmlingen‘ als Gesellschaft etwas lernen zu können. Dafür müssten implizite Vorstellungen einer rein linearen Entwicklung von Kulturen und Gesellschaften, die in der ‚westlichen Welt‘ ihren Zielpunkt finden, überdacht werden, wie sie beispielsweise bei der Rede von Familienstrukturen in IF anklingen. Innerkirchlich bedeutet dies auch eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Missionsgeschichte, mit der Frage tatsächlicher Gleichwertigkeit von Kulturen und auch mit der Rolle kirchlicher Organisationen in der Entwicklungszusammenarbeit (vgl. Pittl 2018). Auch jenseits der Sozialverkündigung kann kirchliches Sprechen aus einer postkolonialen Perspektive kritisch überprüft werden. Kann beispielsweise in aktuell genutzten liturgischen Texten und Kirchenliedern nicht der Begriff menschlicher ‚Rassen‘ ersetzt werden, der rassistisch und wissenschaftlich falsch ist (Fischer et al. 2019)?

Wenn die Texte über den Umgang mit Migrant\*innen und Geflüchteten sprechen, geht es vor allem um Unterstützung für diese aus christlicher Nächsten- bzw. Fremdenliebe und Gastfreundschaft. Aus postkolonialer Sicht lässt sich fragen, ob nicht kirchlicherseits eine stärkere Ausrichtung auf globale Gerechtigkeit angebracht wäre, die die Rechte von Migrant\*innen in Deutschland – auch angesichts von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit – deutlich betont und von Staat wie Einheimischen deren Einhaltung fordert. Eine Sicht auf Migrant\*innen und Geflüchtete vor allem als Akteure und Verantwortungsträger\*innen statt nur als hilfsbedürftige ‚Andere‘ und Opfer könnte das Sprechen über sie verändern. Solidarität mit Menschen in Not schließt so ein Perspektivwechsel nicht aus, während die Sensibilität für Paternalismus wachsen und stärker gleichberechtigte gesellschaftliche Teilhabe gefordert werden könnte.

Jenseits des kirchlichen Sprechens wäre es natürlich relevant, das kirchliche Handeln zu betrachten, was im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich ist. Es soll nur darauf verwiesen werden, dass in beiden untersuchten Dokumenten das Bewusstsein deutlich wird, dass Kirche sowohl als Arbeitgeberin als auch wichtige Trägerin von Bildungseinrichtungen für konkrete Handlungsfelder verantwortlich ist, in denen der Umgang mit und die Offenheit für Perspektiven von Migrant\*innen eine wichtige Rolle spielen kann.

Die Konfrontation mit postkolonialen Konzepten ist bei weitem nicht der einzige Weg, auf dem kirchliches Sprechen zu Migration weiterentwickelt werden könnte, und koloniale Kontinuitäten sind nicht die einzigen Erklärungen für heutigen Rassismus und Fremdenhass. Aus postkolonialer Perspektive könnten andererseits in Auseinandersetzung mit kirchlichen Texten noch viel grundsätzlicher unter anderem die kirchliche Sprechhaltung und die impliziten Vorstellungen von Kultur, Identität und Wahrheit hinterfragt werden. So könnte unter anderem problematisiert werden, dass rassistische Muster bis heute weit über das Thema der Migration hinaus die Gesellschaft und auch die Kirche in Deutschland prägen. Doch schon dieser Versuch eines produktiven Dialoges konnte zeigen, wie gesellschaftlich kaum reflektierte Haltungen auch in der Kirche präsent sind, und dass es Möglichkeiten gibt, die klar mit Migrant\*innen solidarische kirchliche Sozialverkündigung im Bewusstsein darum weiterzuentwickeln.<sup>16</sup>

## Literaturverzeichnis

- Becka, Michelle** (2017): *Integration der Migranten – Integration der Gesellschaft*. In: Marianne Heimbach-Steins (Hg.): *Zerreißprobe Flüchtlingsintegration*. Freiburg: Herder, 39–55.
- Bettendorf, Selina** (2019): „Nächstenliebe ist grundsätzlich begrenzt auf Deutschland“. AfD-Politiker Kuhs zur Flüchtlingspolitik. In: *Der Tagesspiegel*, 07.09.2019. Online unter <<https://www.tagesspiegel.de/politik/afd-politiker-kuhs-zur-fluechtlingspolitik-naechstenliebe-ist-grundsaeztlich-begrenzt-auf-deutschland/24989528.html>>, abgerufen 28.01.2020.
- Bhabha, Homi K.** (2010): *The Location of Culture*. 1. publ., repr. London: Routledge.

16 Für die sehr wertvollen Kommentare der beiden anonymen Peer Reviewer möchte ich mich herzlich bedanken.

- Bingener, Reinhard** (2019): Evangelische Kirche will sich an weiterem Flüchtlings-schiff beteiligen. In: *FAZ*, 12. 09. 2019. Online unter <<https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/evangelische-kirche-beteiligt-sich-an-fluechtlings-schiff-16380834.html>>, abgerufen 28. 01. 2020.
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita** (2015): Postkoloniale Theorie. Bielefeld: Transcript.
- Castro Varela, María do Mar; Heinemann, Alisha** (2016): Mitleid, Paternalismus, Solidarität. Zur Rolle von Affekten in der politisch-kulturellen Arbeit. In: Ziese, Maren; Gritschke, Caroline (Hg.): Geflüchtete und kulturelle Bildung. Formate und Konzepte für ein neues Praxisfeld. Bielefeld: Transcript, 51–66.
- Danielzik, Chandra-Milena** (2013): Überlegenheitsdenken fällt nicht vom Himmel. Postkoloniale Perspektiven auf Globales Lernen und Bildung für nachhaltige Entwicklung. In: *Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 36 (1), 26–33. Online unter <<http://www.pedocs.de/volltexte/2015/10615/>>, abgerufen 01. 09. 2018.
- DBK** (2004): Integration fördern – Zusammenleben gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe, 77). Online unter <<https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/DB77.pdf>>, abgerufen 30. 11. 2018.
- DBK** (2016): Leitsätze des kirchlichen Engagements für Flüchtlinge. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen, 282).
- Dernbach, Andrea** (2018): „Ein Gift, das menschliche Beziehungen zersetzt“. Katholische Kirche und die Angst vor Migranten. In: *Der Tagesspiegel*, 03. 07. 2018. Online unter <<https://www.tagesspiegel.de/politik/katholische-kirche-und-die-angst-vor-migranten-ein-gift-das-menschliche-beziehungen-zersetzt/22759854.html>>, abgerufen 19. 06. 2020.
- Dhawan, Nikita** (2007): Can the Subaltern Speak German? And Other Risky Questions. Migrant Hybridism versus Subalternity. *Beyond Culture: The Politics of Translation*. Online unter <<http://translate.eipcp.net/strands/03/dhawan-strandsoren>>, abgerufen 06. 09. 2018.
- Dhawan, Nikita** (2017): Can Non-Europeans Philosophize? Transnational Literacy and Planetary Ethics in a Global Age. In: *Hypatia* 32 (3), 488–505.
- Fisch, Andreas** (2007): Ausgrenzung und Leitkultur – Zur integrativen Funktion von „Parallelgesellschaften“. In: *Ethik und Gesellschaft* (1), 1–41.
- Fischer, Martin S.; Hoßfeld, Uwe; Krause, Johannes; Richter, Stefan** (2019): Jenaer Erklärung. Online unter <[https://www.uni-jena.de/unijenamedia/Universit%C3%A4t/Abteilung+Hochschulkommunikation/Presse/Jenaer+Erkl%C3%A4rung/Jenaer\\_Erklarung.pdf](https://www.uni-jena.de/unijenamedia/Universit%C3%A4t/Abteilung+Hochschulkommunikation/Presse/Jenaer+Erkl%C3%A4rung/Jenaer_Erklarung.pdf)>, abgerufen 28. 01. 2020.
- Grau, Marion** (2018): Aspekte einer Postkolonialen Theologischen Hermeneutik für die Missionswissenschaft. In: Pittl, Sebastian (Hg.): *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven* (Weltkirche und Mission, 10). Regensburg: Pustet, 118–138.
- Gruber, Judith** (2018): Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl,

- Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. 1. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 23–38.
- Ha, Kien Nghi** (2010): Unrein und vermischt. Postkoloniale Grenzgänge durch die Kulturgeschichte der Hybridität und der kolonialen „Rassenbastarde“ (Postcolonial Studies, 6). Bielefeld: Transcript.
- Ha, Kien Nghi** (2016): „Billig und willig“. Arbeitsmigrations- und Integrationspolitik aus postkolonialer Perspektive. In: Ziai, Aram (Hg.): Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge. Bielefeld: Transcript, 173–190.
- Halm, Dirk; Sauer, Martina** (2006): Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung. In: *APuZ* (1–2), 18–24. Online unter <<https://www.bpb.de/system/files/pdf/AQ6PWB.pdf>>, abgerufen 28. 01. 2020.
- Hasters, Alice** (2020): Warum weiße Menschen so gerne gleich sind. Deutschlandfunk (Essay und Diskurs). Online unter <[https://www.deutschlandfunk.de/identitaeten-7-7-warum-weiße-menschen-so-gerne-gleich-sind.1184.de.html?dram:article\\_id=466836](https://www.deutschlandfunk.de/identitaeten-7-7-warum-weiße-menschen-so-gerne-gleich-sind.1184.de.html?dram:article_id=466836)>, abgerufen 19. 01. 2020.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2016): Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung (Gesellschaft, Ethik, Religion, 5). Paderborn: Schöningh.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2017): Integration – Facetten einer komplexen Herausforderung. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Zerreißprobe Flüchtlingsintegration. Freiburg: Herder, 7–24.
- Heimbach-Steins, Marianne; Filipovic, Alexander; Becker, Josef; Behrens, Maren; Wasserer, Theresa** (2017): Grundpositionen der Partei „Alternative für Deutschland“ und der katholischen Soziallehre im Vergleich – eine sozialetische Expertise. Institut für Christliche Sozialwissenschaften. Münster (Sozialetische Arbeitspapiere, 8). Online unter <[https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematischeologie/christlichesozialwissenschaften/heimbach-steins/ics-arbeitspapiere/ics\\_ap\\_8\\_afd\\_kathsl.pdf](https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematischeologie/christlichesozialwissenschaften/heimbach-steins/ics-arbeitspapiere/ics_ap_8_afd_kathsl.pdf)>, abgerufen 28. 01. 2020.
- Hüser, David** (2018): Leben in Bewegung. Das Konzept der offenen Communitys in der Pastoral mit spanischsprachigen Migranten. Ostfildern: Matthias Grünewald.
- Jahnel, Claudia** (2018): “The Future is not Ours to See”. Postkoloniale Perspektiven auf den religious turn in der (deutschen) Entwicklungszusammenarbeit. In: Pittl, Sebastian (Hg.): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven (Weltkirche und Mission, 10). Regensburg: Pustet, 168–190.
- Jansen, Jan C.** (2012): Politics of Remembrance, Colonialism and the Algerian War of Independence in France. In: Pakier, Małgorzata; Sträth, Bo (Hg.): A European memory? Contested histories and politics of remembrance. New York: Berghahn Books, 275–293.
- Lesch, Walter** (2010): Die Ambivalenz von Identitätsdiskursen. Bausteine zu einer kosmopolitischen Ethik in einer Welt von Fremden. In: Becka, Michelle; Rethmann, Albert-Peter (Hg.): Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialetische Reflexion. Paderborn: Schöningh, 51–66.
- Lob-Hüdepohl, Andreas** (2017): Die Angst vor dem Anderen. Verdeckte und offene Fremdenfeindlichkeit in Gesellschaft und Kirche. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Zerreißprobe Flüchtlingsintegration. Freiburg: Herder, 70–82.

- Melber, Henning** (2017): Agency. In: Götttsche, Dirk; Dunker, Axel; Dürbeck, Gabriele (Hg.): Handbuch Postkolonialismus und Literatur. Stuttgart: J. B. Metzler, 128–130.
- Messerschmidt, Astrid** (2009): Weltbilder und Selbstbilder. Bildungsprozesse im Umgang mit Globalisierung, Migration und Zeitgeschichte. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Mignolo, Walter** (2012): Local histories/global designs. Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking. Princeton: Princeton University Press. Online unter <<https://www.degruyter.com/view/product/459206>>, abgerufen 13. 04. 2019.
- Nausner, Michael** (2013): Die langen Schatten der Nofretete. Postkoloniale Theorie und Theologie in Deutschland. In: Concilium 49 (2), 200–209.
- Nausner, Michael** (2018): Ambivalenzen der Partizipation. Theologische Reflexionen zur Teilhabe unter postkolonialen Bedingungen. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. 1. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 38–52.
- Pittl, Sebastian** (Hg.) (2018): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven (Weltkirche und Mission, 10). Regensburg: Pustet.
- Reder, Michael** (2015): Ethik transnationalen Regierens. Interkulturelle Herausforderungen für Metaethik, normative und deskriptive Ethik. In: Amos international 9 (1), 13–19.
- Said, Edward W.** (1986): Intellectuals in the Post-Colonial World. In: *Salmagundi* (70/71), 44–64. Online unter <<http://www.jstor.org/stable/40547786>>, abgerufen 10. 01. 2019.
- Said, Edward W.** (2003): Orientalism. New York: Random House.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2014): Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Unveränd. Nachdr. Wien: Turia + Kant.
- Stoler, Ann Laura** (2011): Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France. In: Public Culture 23 (1), 121–156.
- UNHCR** (2019): Global Trends. Forced Displacement in 2018. Online unter <<https://www.unhcr.org/5do8d7ee7.pdf>>, abgerufen 28. 01. 2020.
- Winkler, Katja; Möhring-Hesse, Matthias** (2018): Reflexive Repräsentation der „Gerechtigkeiten von unten“. Wie kann die Urteilskraft Subalternen in der theologisch-sozialethischen Theoriebildung aufgegriffen werden? In: Emunds, Bernhard (Hg.): Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis? (Festschrift für Friedhelm Hengsbach SJ zum 80. Geburtstag) (Ethik und Gesellschaft, 4). Baden-Baden: Nomos, 153–178.

## Über die Autorin

*Edith Wittenbrink*, M.Ed., Wissenschaftliche Assistentin an der Abteilung für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Email: ewitte@uni-mainz.de