

Christliche und islamische Perspektiven auf Flucht und Migration – Resümee

Mohammad Gharaibeh/Christian Ströbele

Die vorliegend dokumentierten Diskussionen waren mitgeprägt durch die Aktualität des Themas angesichts der großen Zahl Geflüchteter, die seit 2015 auch Europa und Deutschland erreicht haben (*Proksch*, 164). Trotz deren zwischenzeitlichen relativen Rückgangs bleibt die Thematik drängend, vielleicht umso mehr angesichts eines »Nachlassen[s] der Willkommenskultur-Euphorie«¹. Man kann es andererseits kritisch sehen, wenn Flucht und Migration gleichsam konjunkturabhängige Aufmerksamkeit finden: Rückte damit erst nahe, was scheinbar »längere Zeit vernachlässigt werden konnte«, nämlich die »Ungerechtigkeit in der Welt«?²

Entsprechend knüpften die Diskussionen über Fluchtursachen sowie theologische Profile der Wohlfahrtsarbeit auch an jene des voraus liegenden Forums zu »Armut und Gerechtigkeit« an.³ Beide Themenkomplexe haben die Religionen, ihre Organisationen und Theologien tief geprägt. Sie stellen auch gemeinsame Zukunftsthemen dar. Es handelt sich nicht etwa um bloße Anwendungsgebiete theologischer Wissenschaft, sondern um kritische Orte der Kontrasterfahrung und der Infragestellung. Im besten Fall sind diese Orte selbst »theologiegenerierend« (*Polak*, 282), jedenfalls aber sind sie Bewahrungsorte der Relevanz und Plausibilität des Religiösen. Ihre grundsätzliche Bedeutung liegt quer zu theologischen Einzeldisziplinen und verlangt eine Zusammenarbeit über Spezialbefassungen hinaus, einen »komplexen Dialog [...] mit den Er-

-
- 1 *Julia Gerlach*, *Hilfsbereite Partner: Muslimische Gemeinden und ihr Engagement für Geflüchtete*, Gütersloh 2017, 14.
 - 2 So *Sievers*, 122; vgl. auch *Takim*, 298 und *Polak*, 279–281 zur Notwendigkeit eines gerechteren Wirtschaftssystems und der theologischen Wertung als »Chance zur Umkehr«.
 - 3 Vgl. *Christian Ströbele/Anja Middelbeck-Varwick/Amir Dziri/Muna Tatarsi* (Hg.), *Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven*, Regensburg 2016.

kenntnissen zeitgenössischer Wissenschaft« (*Polak*, 283) und eine theologisch-kooperative Anstrengung über Religionsgrenzen hinweg.

1. Migrationsbedingte Veränderungen von Gesellschaft und Religionsgemeinschaften

Viele Beiträge sprechen die gesellschaftliche Polarisierung beim Thema Zuwanderung an sowie deren Vermengung mit Vorbehalten zu Religion und Kultur des Islams und mahnen zu einer ›Normalisierung‹ des Umgangs mit Migrationsprozessen, zur »Versachlichung der medialen Debatten«⁴. Insbesondere die Islamisierung des Migrationsdiskurses und die Schaffung eines Kultursubjekts »Islam«, unter dem die sehr heterogene Gruppe von Menschen muslimischen Glaubens subsumiert werden, und wodurch verallgemeinernde Aussagen ermöglicht werden, erschwert eine sachgerechte Diskussion. Darüber hinaus wurden auch ausgrenzende Positionen innerhalb der jeweiligen Religionen thematisiert,⁵ womit ein Bogen zum direkt vorausliegenden Forumsthema geschlagen wurde⁶.

Viele migrationspolitische und -ethische Fragen betreffen die Dialektik von »Fremdheit« und »Eigenem« (*Waldenfels*) ebenso wie gesellschaftliche Identitätsprozesse. Deren Richtung kann staatlicherseits nicht vorgegeben werden. Sie stehen in einem Aushandlungsprozess, für den gerade auch Konflikte produktiv sein können (*Fisch*). In diesen Aushandlungen der Bedingungen gelingender »Konvivalität« (*Ebach*, 74 f.) kommen Religionsgemeinschaften eine wichtige Rolle zu: Sie kultivieren und reaktivieren jene Ressourcen mit, aus deren Vielzahl moderne Gesellschaften ihre »Integration [...] immer wieder neu [...] produzieren« müssen⁷ – ganz »[i]m Gegensatz zu einem [...] Heimatbegriff der vorgeblich Autochthonen«⁸ bzw. »Alteingesessenen«. Dabei ist das Verhält-

4 *Charchira*, 114 und 118; vgl. *Chbib*, 162 f.; *Siddiqui*, 253; *Omerika*, 78; *Waldenfels*, 38.

5 Vgl. *Barwig*, 192 f.; *Siddiqui*, 253 f.; *Karl*, 271; *Zissler*; *Şahin*, 241.

6 Vgl. *Christian Ströbele/Mohammad Gharaibeh/Tobias Specker/Muna Tattari* (Hg.), *Kritik, Widerspruch, Blasphemie – Anfragen an Christentum und Islam*, Regensburg 2017.

7 *Richard Münch*, *Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften*, in: *Wilhelm Heitmeyer* (Hg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1997, 66–109, 103.

8 *Ebach*, 70; vgl. auch *Fisch*, 108 f. entgegen einer im Vorhinein bestimmten »Vergangenheitsorientierung« aus jeweils »gleichen Wurzeln«.

nis von Religion und Migration komplex und »weder einseitig dramatisierend noch beschönigend« (*Baumann*, 55) zu beschreiben: Religion kann kontextabhängig z. B. die soziale und strukturelle Integration entweder »fördern oder behindern«⁹.

Gerade angesichts der »Wirkmächtigkeit des unbewältigten Mitgebrachten« (*Barwig*, 208), das oftmals religiöse Differenzen besetzt, können Religionen zu einem angemessenen Umgang mit Unterschieden beitragen. Dazu gehört auch, diese nicht im Sinne eines »simplen Multikulturalismus«¹⁰ zu nivellieren. Religionen können als »Identitätsanker« fungieren und Vermittlerfunktionen einnehmen auch für Neuankommende in »unsere[r] von Pluralismus und vielfach von Indifferenz geprägte[n] Gesellschaft«¹¹. Konkret können z. B. religiöse Akteure und religionsübergreifende Allianzen stadtteilorientiert »Partizipation und Kooperation« und eine »Vitalisierung durch Grenzüberschreitung« befördern (*Kraack*, 182). Gerade was die MuslimInnen in Europa betrifft, ist ein wichtiger Faktor, dass viele von ihnen entweder selbst migriert sind oder ihre Eltern oder Großeltern. Oft ist ihre lebensweltliche Wahrnehmung selbst durch Flucht- und Vertreibungserfahrungen geprägt.¹²

Religionsgemeinschaften bilden im Migrationsgeschehen keine festen Größen, sondern geraten selbst in Bewegung (*Baumann*). Migrationsbedingt kommt es zum Zusammenleben von Religionsangehörigen unterschiedlichster Traditionen und Hintergründe in »immer dichteren [...] gemeinsamen sozialen Räumen«, so dass die eigene Selbstbestimmung je neu zu gewinnen ist (*Omerika*, 79). Instruktive Beispiele geben *Kahl* im Blick auf afrikanische und *Barwig* mit Bezug u. a. auf chaldäische und syrische Christengemeinden. Es gilt abzuwarten, ob es bei einer »fortdauernde[n] Parallelität« bleibt oder es zu »einer Verwirklichung von Einheit in der Vielheit«¹³ kommt. Werden wahrgenommene Differenzen, irritierende oder attraktive Momente einbezogen in das »je als »eigen« Erachtete [...]« und ergeben sich »Transformationsprozesse«?¹⁴ Die Entwicklungen sind jedenfalls oft »mehrspurig« (*Omerika*, 84) und

9 *Baumann*, 48; s. *Chbib*, 145.

10 S. bei *Waldenfels*, 26.

11 *Barwig*, 208 f.; s. auch *Baumann*, 43–45 und 56; *Kahl*, 138; *Chbib*, 150, 154 u. ö.; *Kraack*, 181 f.; zum Thema auch *Sabrina Weiß*, Religiöse Migrantengemeinden als Orte des Ankommens, in: *Dialogische Erziehung. Information zur Paulo Freire Pädagogik* 21/3–4 (2017), 34–40.

12 Vgl. *Omerika*; *Saleh*, 236.

13 *Barwig*, 192; s. auch *Würtz*, 213 f.; *Karl*, 271.

14 *Kahl*, 131 und 137.

bei fortbestehendem »Kontakt mit der Herkunftsgemeinde« werden Veränderungen oft »auch in diese hineingetragen« (*Proksch*, 169).

Die meisten hierzulande bestehenden muslimischen Gemeinschaften gehen auf Initiativen von MigrantInnen zurück. Anfangs hatten viele dieser Zusammenschlüsse, oft als »Kulturverein«, eine Ausrichtung auf die jeweilige Herkunftskultur, -sprache und -ethnie. Dies mag nahelegen, dass Geflüchtete hier rasch Anschluss finden könnten. Jedoch fehlen vielerorts entsprechende Einrichtungen. Andererseits haben sich die Gemeinden inzwischen großenteils geweitet und insbesondere die zweite und dritte Generation versteht sich in hohem Maße als Teil der Gesamtgesellschaft. Umfragen belegen gerade auch für muslimisches Engagement im sozialen Bereich, etwa für Geflüchtete, dass die Bedürftigkeit und nicht die Religionszugehörigkeit im Vordergrund steht (*Saleh*).

Allerdings bestehen weiterhin unterschiedliche Verständnisse von Religion und ihrer Rolle in der Gesellschaft und ist das Spektrum eher heterogener geworden. Dabei entstammt die zweitgrößte Gruppe Geflüchteter nunmehr dem Nahen Osten, während der Anteil muslimischer MitbürgerInnen mit türkischer Herkunft von etwa zwei Dritteln auf nun etwa die Hälfte gesunken ist. Es ist folglich auch hier noch offen, wie sich diese neu angekommenen MuslimInnen organisieren können und werden¹⁵ und wie sie sich in bestehende Religionsgemeinschaften einbringen, diese verändern oder zusätzliche Strukturen aufbauen werden.

Bereits deutlich wird, dass das Engagement in der sozialen Arbeit dazu führen kann, dass »Organisationsgrad«, Zusammenhalt, Vernetzung und Anerkennung etwa eines Moscheevereins steigen (s. bei *Würtz*, 216). Neue Wege »wie etwa eine kultursensible Pflege oder auch eine muslimische Wohlfahrtspflege« befördern die soziale Teilhabe entscheidend; interreligiöse Öffnungen und Formen der Zusammenarbeit werden verstärkt.¹⁶ In diesem Sinne braucht es »einen Blick fort von Problem- hin auf Potenzialorientierung und Wahrnehmung der Migrationsgemeinschaften als mögliche wichtige zivilgesellschaftliche Akteure« und »Kooperationspartner«; dem stehen bislang aber noch geringe »Finanz- und Personalressourcen der Moscheevereine« entgegen (*Baumann*, 55 f.).

15 Vgl. *Chbib*, 143, 146, 148, 161 f.

16 *Charchira*, 116; vgl. *Barwig*, 208, 212 u. ö. Mit Blick auf Herausforderungen in sozialen Berufsfeldern vgl. *Josef Freise*, Kulturelle und religiöse Vielfalt nach Zuwanderung: Theoretische Grundlagen – Handlungsansätze – Übungen zur Kultur- und Religionssensibilität, Schwalbach/Ts. 2017.

2. Migration und Flucht als Herausforderung für theologische Deutungs- und Erklärungsmuster

Dass Migration, Flucht und Vertreibung tiefgreifende existenzielle menschliche Erfahrungen ausmachen, wird kaum in Frage gestellt werden können. Wie Menschen mit diesen Erfahrungen bzw. mit den davon Betroffenen praktisch umgehen und sie ins Verhältnis setzen zu eigenen, gesellschaftlichen und religiösen Selbstverständnissen, ist jedoch recht unterschiedlich; dabei zeigen sich aber Entsprechungen in christlich sowie muslimisch geprägten Deutungsmustern und Umgangsformen.

Deren Aufschlüsselung und Anwendung ist freilich nicht unproblematisch. Wer die Auffassung teilt, dass Gott gerade auch dort präsent ist, wo Not und Elend herrscht, wie im Falle von Flucht, Vertreibung und Migration, muss diese Auffassung »[a]ngesichts der Krisenphänomene, mit denen sich Migration verbindet«, bewähren (*Polak*, 278). Dazu gehört die möglicherweise neu aufgeworfene Theodizeefrage, wie Gott derartiges Leid zulassen kann (*Takim*, 298), aber auch die Herausforderung, »aus der bitteren geschichtlichen Erfahrung« zu lernen, um »fortan solche Katastrophen verhindern [zu] helfen« (*Polak*, 285).

Ein solcher Lernprozess spiegelt sich bereits ab in den heiligen Texten: Flucht- und Fremdheitserfahrungen kennzeichnen sowohl die religiösen Traditionen des Christentums sowie des Islams wie des Judentums. Letzteres kam in einigen Beiträgen zumindest als Referenzrahmen zur Sprache. Die Texte sprechen hier keine einheitliche Sprache, sondern sind durchzogen von »Mehrdeutigkeit und Mehrdeutlichkeit« (*Ebach*, 74), einschließlich solcher Texte, die »auf eine Abgrenzung von den Fremden zielen« »als Form der eigenen Identitätsbildung« (73). Notwendig ist daher eine reflektierte Hermeneutik.

Im Koran und in der prophetischen Tradition finden sich die Erfahrungen von Wanderung, Flucht und solidarischer Aufnahme zuvorderst in der Hidschra wieder: Nachdem der Prophet mit seiner noch recht überschaubaren Gefolgschaft zunehmend Widerstand erfuhr, entschied er, die Gläubigen vor dem wachsenden Druck der Mekkaner zu bewahren und in Medina einen neuen Lebensmittelpunkt zu suchen. Zur theologischen Entfaltung dieser Erfahrung zählt die Pflicht, Geflüchtete aufzunehmen und mit dem Nötigsten zu versorgen. Diese Verpflichtung setzt die Anerkennung der besonders bedürftigen Situation der Geflüchteten voraus. Dabei gründet die vertraglich fundierte Solidarität gerade nicht allein auf religiöser Verbundenheit (*Omerika*, 87 f.). Hinzu kommt die vom Propheten an die Bewohner von Medina gerichtete Erwartung, den Geflohe-

nen Schutz und Zuflucht zu gewähren, sowie das »Mu'āḥāḥ«-Prinzip: Demnach sollte sich je ein Medinenser um einen Mekkaner kümmern. Die Überlieferung wertet die Aufnahme von Geflüchteten nicht ausschließlich als ein Dienst *an ihnen*; jene, die anderen Zuflucht gewähren, geben damit zugleich ihrer Dankbarkeit *gegenüber Gott* für ihre Sicherheit und ihr Wohl Ausdruck. So wird die Aufnahme Geflüchteter zum Teil des Glaubensvollzugs und die Tugendpraxis von Freigiebigkeit und Gastfreundschaft wird »ein Versuch [...], das Göttliche nachzuahmen« und Gott näher zu kommen.¹⁷ Vertiefend kann die Hidschra-Erfahrung der ersten Gemeinde – nach Medina sowie der Aufnahme in Abbessinien¹⁸ – auf spiritueller bzw. mystisch-theologischer Ebene z. B. als »Hidschra des Herzens« (*Omerika*, 90) religiös gedeutet werden: Der Mensch erscheint dann als »Fremdling in dieser Welt« (*Takim*, 289–291), seine Existenz als Wanderung vom Diesseitig-Weltlichen zum Geistig-Göttlichen.

Dies hat auf christlicher Seite Entsprechungen im »Topos des Pilgers« und einer »spirituell-transformative[n] Praxis des Unterwegs-seins« (*Karl*, 274), das weit mehr meint als eine »harmlose, fromme Metapher« (*Polak*, 287). Ähnlich wie für die islamische Tradition gilt, dass biblische Theologie und die Bibel selbst »einen Migrationshintergrund« haben – und »daran zu erinnern empfiehlt sich gegen alle Bestrebungen, Grenzen zu schließen und sich gegen alles Fremde und von außen Kommende abzuschotten« (*Ebach*, 75). Die alttestamentlichen Rechtskorpora und die kollektiv erinnerte Erfahrung, selbst »Fremde« und Geflüchtete (*Ebach*, 60 f.) gewesen zu sein, schärfen nachdrücklich ein: Man darf die aus einem anderen Land Gekommenen, die »in die soziale Lebenswelt ihrer neuen Orte integriert werden«, »nicht bedrücken« (*Ebach*, 59 f.). Dabei bleibt das Gebot, den »Fremden« zu »lieben wie dich selbst«, gerade keine Sache nur des Gefühls, sondern der rechtlichen und sozialen Praxis (60 f.¹⁹). Biblisch wird dabei gerade *nicht* unterschieden »zwischen politisch Verfolgten, sozial Unterdrückten und Wirtschaftsflüchtlingen« (63).

17 *Siddiqui*, 264 f.; vgl. zum Motiv der Gastfreundschaft ebd. 255–258 und *Ebach*, 72 sowie speziell zu Hebr 13,2 auch *Siddiqui*, 257 und *Polak*, 287.

18 Vgl. dazu *Siddiqui*, 255; *Omerika*, 84; *Takim*, 295.

19 Vgl. auch *Frank Crüsemann*, Das Gottesvolk als Schutzraum für Fremde und Flüchtlinge. Zum biblischen Asyl- und Fremdenrecht und seinen religionsgeschichtlichen Hintergründen, in: *Wolf-Dieter Just/Beate Sträter* (Hg.), Kirchenasyl. Ein Handbuch, Karlsruhe 2003, 31–49.

3. Migration und Flucht als brisante Bewährungsorte theologischer Ethik

Die religiösen Traditionen sind also zutiefst geprägt durch die Wahrnehmung von migrations- und fluchtbedingter Ungerechtigkeit, Armut und Elend. Sie sind Ausgangspunkt von Selbstkritik und der Frage, was die »katastrophale [...] Lebenssituation« für das religiöse und ethische Selbstverständnis bedeutet (*Polak*, 284). Eine Anwendung religiöser Narrative und Sozialmotive auf heutige Verhältnisse ist dabei nur vermittelt möglich. Zwar stellt der religiöse Glaube eine starke Motivationsbasis für das soziale Engagement in der Geflüchtetenhilfe dar, wie *Saleh* muslimischerseits exemplifiziert. Auf der theologisch-ethischen Begründungsebene betont indes *Şahin*: »Flucht, Vertreibung und Migration [ziehen] die Geltung vertrauter ethischer Normen in Zweifel«, so dass sie »vorerst ›Lern- und Erkenntnisort[e]‹ zum nüchternen Nachdenken« (241) ausmachen – Orte, an welchen »die Theologien [...] ihre ethischen Erkenntnisse und Begründungen und die Praktikabilität ihrer Handlungskonzepte immer wieder auf den Prüfstand [...] stellen« müssen (246). Dazu zählt die Prüfung einer inhaltlich ausgefüllten Gesinnungsethik gegenüber einer womöglich »verantwortungsethisch vertretbaren Begrenzung« einer Aufnahme von Geflüchteten²⁰ sowie unter pluralen Diskursbedingungen, wonach »die theologischen Argumente in das säkulare Feld transformiert und dort ausgehandelt werden« müssten (245; vgl. *Omerika*, 91–94).

In der Zusammenschau der verschiedenen Fragehorizonte haben die Beiträge und Diskussionen der Tagung, gerade auch dort, wo neue Fragen und konzeptionelle wie praktische Desiderate markiert wurden, deutlich gemacht, wie wichtig und lohnenswert es ist, die veränderten und spezifischen Herausforderungen kooperativ in den Blick zu nehmen. Die in dem vorliegenden Band mitwirkenden AutorInnen haben hierzu erste Linien ausgezogen und hoffen auf deren Fortführung.

20 Vgl. zu diesem Gegensatz zuletzt ausführlich *Konrad Ott*, *Zuwanderung und Moral*, Stuttgart 2016; unter den zuletzt zunehmenden ethischen Debattenbeiträgen z. B. *Thomas Grundmann/Achim Stephan* (Hg.), *Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen? Philosophische Essays*, Stuttgart 2016; *Lukas David Meyer*, *Fremde Bürger: ethische Überlegungen zu Migration, Flucht und Asyl*, Zürich 2017.