

„Die Bilder sterbender Kinder sind herzerreißend“.

Repräsentationen des Kindes als Herausforderung an Inter- kulturelle Theologie und Körperlichkeit – ein Skizze

Claudia Jahnel

Anfang Dezember 2016 wandten sich die Regierungschefs von sechs westlichen Industriestaaten mit einer öffentlichen Erklärung gegen Russlands Syrienpolitik und forderten einen sofortigen Waffenstillstand für Aleppo. Die „täglichen Bombenangriffe [...] durch das syrische Regime“ hätten zu einer humanitären Katastrophe für die über 200.000 Zivilisten, darunter viele Kinder, im Ostteil der Stadt geführt, so die Erklärung. Wörtlich: „Die Bilder sterbender Kinder sind herzerreißend.“¹

Emotionaler hätte der Appell kaum formuliert sein können. Zeitgleich rief das Kinderhilfswerk UNICEF zur Hilfe auf und verstärkte die hohe affektive Aufladung der Botschaft noch. Die Portraits von leidenden und sterbenden Kindern, visuell in Bildern vor Augen gestellt oder als Bilder im Kopf wachgerufen, enthalten eine deutliche politische Botschaft: Schützt diese Verletzlichsten und Unschuldigen. Die Bilder appellieren an unser Mitgefühl und unseren Beschützerinstinkt. Denn in ihnen wird das wachgerufen, was Lillie Chouliaraki die machtvollen „traditionellen affektiven Regime humanitärer Kommunikation“ nennt: „Schuld, Scham und Empörung.“² Gleichzeitig aktivieren die Bilder der Kinder das kulturelle Gedächtnis des Westens. Sie rufen die Vision eines gemeinsamen Menschlichen jenseits aller kultureller, politischer oder religiöser Unterschiede in Erinnerung, die Idee der Humanität – oder, in den Worten Thomas Manns: die „Einheit des Menschengesistes“, die jeden antihumanistischen Partikularismus ablehnt.³

¹ *Gemeinsame Erklärung der Staats- und Regierungschefs Deutschlands, Frankreichs, Großbritanniens, Italiens, Kanadas und der Vereinigten Staaten von Amerika zur Situation in Aleppo*, Presse- und Informationsamt der Bundesregierung (2016) (Hg.), Mittwoch, 7. Dezember 2016, www.bundesregierung.de/Content/DE/ (abgerufen am 12.02.2017).

² Chouliaraki, L.: *Mediating vulnerability: cosmopolitanism and the public sphere* *Media*, in: *Culture and Society* 35, 1 (2013), 17.

³ Mann, T.: *Die Einheit des Menschengesistes* [1932], in: Mann, T.: *Gesammelte Werke in 13 Bänden*, Bd. 10, Zürich 1975, 751-756.

Doch die Bilder der schutzbedürftigen und unschuldigen Kinder sind auch fragil und können kippen. Bana Alabed ist ein Beispiel dafür. Die 7-jährige „Heldin von Aleppo“ twitterte über den Kriegsalltag in der Stadt, hatte 350.000 Follower und eine hohe mediale Aufmerksamkeit, vor allem in der westlichen Welt.⁴ Nach ihrer „Rettung“ aus Ost-Aleppo wird Bana Alabed vom türkischen Staatschef Erdoğan empfangen und dieser lässt sich mit den veröffentlichten Bildern dieser Begegnung zum Wohltäter stilisieren.

Von diesem Zeitpunkt an bezeichnen jedoch Assad-Unterstützer Bana Alabed als Produkt türkischer Kriegspropaganda und unterstellen, das Ganze sei ein „riesen fake“ und inszenierter Schwindel.⁵ Das Bild vom unschuldigen und von Natur aus-guten und schutzbedürftigen Kind dreht sich wie eine Kippfigur im Nu um. Die Assad-Befürworter und Erdoğan-Gegner präsentieren Bana Alabed als Kind, das sich für böartige politische Zwecke missbrauchen, dazu verführen und verderben lässt.

Das Beispiel zeigt geradezu paradigmatisch, wie eingeschränkt die Handlungs- und Deutungsmacht, die *agency*, des Kindes selbst ist. Kinder haben an ihrer Repräsentation einen nur sehr geringen Anteil. Sie sind vielmehr Projektionsfläche erwachsener Phantasien und politischer oder kultureller Interessen. Das wiederum macht den Raum der Kindheit zu einer in höchstem Maße moralischen Arena, wie Kindheitsforscher Daniel Cook konstatiert.⁶ Erwachsene – die Eltern, aber eben auch advocacy-Organisationen wie das Kinderhilfswerk der UN, die im Vakuum kindlicher *agency* die Handlungs- und Deutungsmacht übernehmen und stellvertretend *für* Kinder sprechen, tragen die moralische Verantwortung, die Interessen der Kinder zu vertreten. Die Sphäre des Kindes ist also von einer moralischen Aura umgeben, insbesondere wenn es um Repräsentationen von Kindern im öffentlichen Raum geht.

Was mich an dem Thema Repräsentationen von Kindern und im Besonderen von Kindern aus anderen, außereuropäischen kulturellen Kontexten interessiert, ist die Frage: Wie kommt es, dass diesen Bildern meist positive Emotionen entgegengebracht werden und Kindern eine „Ähnlichkeit“ im Sinne eines geradezu menscheitsverbindenden Potentials zugestanden wird – während Erwachsenen aus denselben Kontexten Ähnlichkeit gerade

⁴ <https://mobile.twitter.com/alabedbana?lang=de> (abgerufen am 12.02.2017).

⁵ <http://alles-schallundrauch.blogspot.de/2016/12/bana-alabed-ist-turkische.html> (abgerufen am 12.02.2017).

⁶ Cook, D. T.: *Symbolic Childhood*, New York u. a., 2002, 7.

verweigert und die Differenz überbetont wird?⁷ Warum rufen die Bilder von Kindern in Aleppo und noch mehr das Bild eines *konkreten* Kindes wie Aylan Kurdi,⁸ der kleine syrische Junge kurdischer Herkunft, dessen Körper am 3. September 2015 an den Strand von Bodrum an die türkische Küste geschwemmt wurde, weltweite Empathie und sogar Äußerungen wie die hervor, dass mit Aylan Kurdi nun endlich eine Wende in der europäischen Flüchtlingspolitik eintreten *müsse* – während die Repräsentation erwachsener Körper mit Angst besetzt ist bzw. sich ihnen gegenüber, wie Carolin Emcke mit Blick auf die Pegida-Demonstrationen schreibt, „eine Art Exhibitionismus der Kaltherzigkeit ausgebreitet“ [hat]?⁹

Die Antworten auf diese Fragen erscheinen auf den ersten Blick einfach. Sie alternieren zwischen dem Verweis auf die *natürliche* Unschuld und Schutzbedürftigkeit des Kindes in der Argumentation der Vertreter einer naturalisierten Kindheitsvorstellung und dem Hinweis auf den Beschützerinstinkt Erwachsener in psychologischen Begründungsmustern. Diese Antworten sind jedoch weder inhaltlich befriedigend, denn sie lassen etwa Phänomene des Kindesmissbrauchs außer Acht. Noch reflektieren sie die Einsicht der neueren Kindheitsforschung, dass Kindheit keine gegebene, natürliche Kategorie und sozusagen „unschuldige“ Größe ist, sondern ein gesellschaftliches Artefakt.¹⁰ Das, was als Kindheit verstanden wird oder, normativ, verstanden werden soll, ist ein diskursiv hergestelltes Produkt, das Ergebnis machtvoller Aushandlungsprozesse, bei denen kulturelle, gesellschaftliche und politische Deutungen und Bedeutungen in den Körper des Kindes eingeschrieben werden. Die Bedeutungszuweisungen und Identitätskonstruktionen können dabei durchaus unterschiedlich und widersprüchlich sein – wie das Beispiel Bana Alabad zeigt.

Was kann nun Interkulturelle Theologie zur Analyse der Repräsentationen des Kindes beitragen? Interessanterweise haben Interkulturelle Theologie, aber auch körperbezogene Kulturwissenschaften, bislang – anders als in der Forschung über Frauen – wenig Aufmerksamkeit auf die Erforschung

⁷ Das Thema Ähnlichkeit entwickelt angesichts des derzeit inflationären politischen und öffentlichen Differenzdiskurses neue wissenschaftliche Aufmerksamkeit, siehe. dazu: Bhatti, A./Kimmich, D. (Hgg.): *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma*, Konstanz 2015.

⁸ Das Bild Aylan Kurdis ist im Internet vielfältig auffindbar, etwa unter https://en.wikipedia.org/wiki/Death_of_Alan_Kurdi (abgerufen am 12.02.2017).

⁹ Emcke, C.: „*Von draußen betrachtet*“, in: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 297 (27./28.12.2014), 3.

¹⁰ Eine Vorreiterrolle in der neueren Kindheitsforschung nimmt folgende Veröffentlichung ein: James, A./Prout, A./Jenks, C.: *Theorizing Childhood*, New York 1998.

dieser diskursiven Konstruktionen des Kindes, geschweige denn des Kindes aus einem anderen kulturellen Kontext, gelegt. Dies ist in mehrfacher Hinsicht erstaunlich: zum einen, weil zu den Forschungsfeldern Interkultureller Theologie auch die Missionsgeschichte gehört und etwa die schulische Bildung von Kindern oder Fragen ihrer Hygiene und Gesundheit - der „Leibssorge“ - eine wichtige Rolle in der Mission spielten, oftmals im Gegenüber zu europäischen Kindern. Zum andern weil im Zuge des Einflusses postkolonialer Theorie und Theologie die Repräsentation der Subalternen zum Thema auch innerhalb der Interkulturellen Theologie geworden ist: Also die von Gayatri Spivak gestellte Frage, ob der/die Subalterne sprechen und die eigenen Interessen vertreten kann, was ja gerade beim Kind und der Möglichkeiten kindlicher *agency* höchst umstritten ist.¹¹

Schließlich ist das bisherige Fehlen von Forschungen zur Repräsentation des Kindes auch deshalb erstaunlich, weil Interkulturelle Theologie seit einigen Jahren auch und gerade Identitätskonstruktionen und jene diskursiven Prozesse in den Blick nimmt, die *den Anderen* zum Anderen machen. Hier geht es genau um das in den Körper eingeschriebene Geflecht von Differenz, Gleichheit oder Ähnlichkeit, die bei den Repräsentationen von Kindern angesprochen werden. Nichtsdestotrotz fällt Kindsein offensichtlich aus dem Repertoire sich überschneidender differenzmarkierender Kategorien wie Rasse, Kultur, Geschlecht oder sozialer Status heraus und hinterlässt eine Forschungslücke.

Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit möchte ich im Folgenden einige Aspekte der Repräsentationen des Kindes skizzieren, die in der Interkulturellen Theologie relevant sind und zeigen, wie Interkulturelle Theologie, als Transferleistung, zu einem kritischen Verständnis gegenwärtiger Phänomene und Herausforderungen beitragen kann.

Um die *Besonderheiten* in den Repräsentationen von Kindern deutlich zu machen, will ich zunächst einen Blick auf eine „klassische“, derzeit wieder allgegenwärtige Praxis des kulturellen *otherings* werfen: das Different- und Andersmachen des geflüchteten Mannes. Ich wähle bewusst die Figur des Mannes und nicht die der geflüchteten Frau, weil am geflüchteten Mann der Kontrast zu den spezifischen Repräsentationen des Kindes augenscheinlicher wird. Die Repräsentation der geflüchteten Frau in den Schnittstellen von rassisierenden, kulturalisierenden und genderbezogenen Differenzmarkierungen ist aber zweifelsohne ein eigenes wichtiges Thema, das

¹¹ Spivak, G. C.: *Subaltern Studies. Deconstructing Historiography*, in: Landry, D./MacLean, G. (Hgg.): *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York u.a. 1996 [1985], 203-253.

dringend weiterer interkultureller Untersuchungen bedarf, die über die doch recht eingeschränkte Burka-Diskussion hinausgehen.

Ein gängiges Argument für die Andersheit des geflüchteten Mannes ist die Kultur. Der Flüchtling gilt als „anders“, weil er aus einer vermeintlich anderen Kultur kommt. Darin ist er sozusagen die „Retro-Figur“ des kulturell Anderen „von damals“, wie die Philosophin Mona Singer formuliert, also des *kolonialen* Anderen. Im Flüchtling wiederholen sich jene stereotypen Festschreibungen, die im 19. Jahrhundert rassisierend in den Körper des „Schwarzen“ hinein geschrieben wurden: Er wird bspw. als bedrohlich, aggressiv, sexualisiert oder arbeitsscheu, zeitlos oder moderne-fern markiert. Damals wie heute werden mit diesen Einschreibungen „[s]oziokulturelle Differenzen zwischen menschlichen Populationen in die Identität des individuellen menschlichen Körpers hineinverlagert“¹².

Ein weiteres Argument für die Begründung der Andersheit des Flüchtlings, das gegenwärtig besonders betont wird, ist, dass er seine Herkunftskultur gerade verloren hat, in der Zielkultur (noch) nicht angekommen, sondern fremd ist und daher ein „Luftwurzler“ ist. Aktuelle Debatten sind auffallend häufig von dieser Verlustrhetorik geprägt: „die haben ihre Kultur und Identität verloren“ – deshalb¹³

Kultur und Rasse sind also die zentralen Werkzeuge für das Andersmachen und die Epistemologie des anderen, des geflüchteten Mannes. Inwiefern wird nun dieses kulturalistisch-rassistische „Spektakel der Andersheit“, wie Stuart Hall es nennt, auch auf das Kind und den kindlichen Körper übertragen?¹⁴

Um diese Frage zu beantworten, ist ein Blick in die Kritische Weißseinsforschung hilfreich. Charakteristisch für diesen sich seit 2005 auch in Deutschland etablierenden Forschungszweig ist eine Umkehrung der Blickrichtung: Der Fokus liegt nicht mehr primär auf dem rassifizierenden Blick auf den „Anderen“, also darauf, wie der Andere zum Objekt kolonialen und rassisierenden Interesses gemacht wird. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen vielmehr die Normierung von Weißsein und die Prozesse und

¹² Green, D.: *Classified Subjects: photography and anthropology – the technology of power*, in: *Ten*, 8, Nr. 14, Birmingham 1984, 31f.

¹³ Vgl. Singer, M.: *Retrofiguren des kulturell Anderen. Wider die kulturalistische Viktimisierung von Migrant_innen*, in: Gender Initiativkolleg Wien (Hg.): *Gewalt und Handlungsmacht: Queer_Feministische Perspektiven*, Frankfurt am Main 2012, 181-195.

¹⁴ Hall, S.: *Das Spektakel der „Anderen“*, in: Ders.: *Ideologie, Identität, Repräsentation*, Ausgewählte Schriften Bd. 4, Hamburg 2004, 108-166.

Strukturen, die Rassismus begründen, unterstützen und von ihm profitieren.

Ein zentrales Untersuchungsobjekt der Kritischen Weißseins-Forschung sind Spendenplakate und -filme westlicher Hilfsorganisationen.¹⁵ Folgende Kritikpunkte werden von der kritischen Weißseins-Forschung erhoben:¹⁶

- In den Spendenkampagnen herrsche eine visuelle Dominanz von Kindern, was der Infantilisierung des schwarzen oder braunen Körpers Vorschub leiste.
- Kinder würden als unschuldig und vor-sexuell dargestellt, was den Kontrast zu dem oftmals aggressiv-sexualisiert markierten männlichen Körper vergrößert.
- Das Kind repräsentiere Hilflosigkeit und erscheine als bar jeglicher eigener *agency* und Persönlichkeit.
- Chancen auf eine bessere Zukunft erhalte das Kind nur, so die Bildbotschaft, mit Hilfe des weißen Mannes, der sich dadurch als Wohltäter fühlen kann.

Zusammengefasst formuliert: Bilder von farbigen Kindern sind für die Entwicklung des weißen Überlegenheitsgefühls besonders geeignet, weil sie mit der Gegenüberstellung von erwachsenem weißen Helfer und hilfebenötigendem schwarzen Kind die Asymmetrie der Beziehung besonders unterstreichen.

Die Parallelen zu den Repräsentationen der Kinder von Aleppo oder des Körpers von Aylan Kurdi liegen auf der Hand. Auch in ihnen schreibt sich die Asymmetrie von Macht und Ohnmacht rassisierend in das Kind ein. Im Vergleich zur Repräsentation des männlichen Flüchtlings geht dieses „Spektakel der Andersheit“ beim Kind aber weniger einher mit einer Projektion von Bedrohungs- und Verlustszenarien auf den Anderen. Vielmehr wird durch die dargestellte Asymmetrie zwischen dem Kind und dem Helfer die Verletzbarkeit betont. Die Verletzbarkeit macht das Kind zum Anderen. Es gibt wohl kaum ein deutlicheres Bild für Verletzbarkeit als ein toter Kinderkörper.

¹⁵ Vgl. Eggers, M. M. u.a. (Hgg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster 2005.

¹⁶ www.whitecharity.de/de/home/ (abgerufen am 12.02.2017).

Verletzbarkeit ist, wie besonders die Gender-Forschung gezeigt hat, ein schillerndes, höchst kontroverses Phänomen. Sie verschlechtert, so etwa Margrit Shildrick, die *agency* desjenigen, der unter einem Schaden oder Defizit leidet, während sie das „sichere Selbst“ (secure self) dazu anregt, moralisch zu handeln¹⁷. Die *agency* ist also einseitig. Und Hilfeleistung erfolgt immer nur in eine Richtung.

Andererseits kann Verletzbarkeit die Asymmetrie auch gerade aufheben. Dann wird Verletzbarkeit als Grundlage für eine symmetrische Verhältnisbestimmung verstanden: „Im Bezugsnetz der Verletzbarkeit“ – weil wir alle verletzbar sind –, so behauptet beispielsweise Gesa Ziemer, „kann niemand den erhöhten Standpunkt übernehmen und entscheiden, welcher Körper als schön, begehrens- und lebenswert und welcher als hässlich, nicht begehrens- und lebensunwert eingestuft wird“¹⁸. Ich werde auf das Thema später noch kurz zurückkommen.

Ein anderer interkulturell-theologisch relevanter Aspekt der Repräsentationen des Kindes ist seine Repräsentation als vor- oder ungeschlechtlich. Auch diese Symbolik kann mit dem Bild von Aylan Kurdi assoziiert werden. Er liegt auf dem Bauch, bekleidet – die Genitalien sind also doppelt verdeckt – und seine Haltung erinnert an die Form eines Embryos.

In seiner umfassenden Genealogie „Geschichte der Kindheit“ zeigt Philippe Ariès, dass Kindheit seit dem 17. Jahrhundert als a-sexuelle Lebensphase gedeutet wurde. Diese Deutung wurde im 18. Jahrhundert leicht modifiziert durch die Vorstellung einer „kindlichen Unschuld [...], die es zu schützen gilt“. Man fühlt sich, so Ariès, „für die Kinder als den Zeugen der Täuflingsunschuld, den Ebenbildern der Engel, die Christus, der sie geliebt hat, nahe sind, in hohem Maße verantwortlich“¹⁹.

Die angenommene Unschuld verortet das Kind in einer „anderen Sphäre“ – nämlich der der Engel und des Himmels. Unschuld wird also zum Kriterium der Andersheit des Kindes. Die Kontrastfolie dieser Andersheit ist die Sphäre des Irdischen und Unreinen. Genau diese Gegenüberstellung garantiert aber gerade die Verflechtung von Kindheit und Sexualität, Unschuld

¹⁷ Shildrick, M.: *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*, London 2002, 77.

¹⁸ Ziemer, G.: *Verletzbare Orte. Entwurf einer praktischen Ästhetik*: <https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/files/655/ziemer.pdf> 2005 (abgerufen am 12.2.2017).

¹⁹ Ariès, P.: *Geschichte der Kindheit*, München 1977, 216f.

und Unreinheit.²⁰ Wo kindliche Unschuld beschworen wird, ist also, wie Bühler-Niederberger formuliert, „die Angst vor ihrem Verlust stets präsent“: Die *Macht der Unschuld* „signalisiert Gefahr“.²¹

Dieses Doppelgesicht kindlicher Unschuld entwickelt in der Verbindung mit rassifizierter und kulturalisierter Differenz eine besondere Dynamik mit einem durchaus widersprüchlichen Bedeutungsspektrum. In den Berichten und Erzählungen, die Missionare im 19. und Anfang des 20. Jahrhundert für die „Menschen in der Heimat“ verfasst haben, wird indigenen Kindern einerseits eine natürliche Unschuld eingeschrieben. Von „Naturkindern [...], die noch unbefleckt von der Zivilisation“ sind, schreibt bspw. der Papua-Neu-Guinea-Missionar Pfalzer im Jahr 1919, einen Bericht des „deutschen Naturforschers Dr. Finsch“ zitierend.²²

[Bild: „Missionar Pfalzer und Familie“,
Quelle: Archiv Mission EineWelt]

[Bild: „Missionar Johann Flierl“,
Quelle: Archiv Mission EineWelt]

²⁰ Härtel, I.: *Einführung*, in: Dies. (Hg.), *Kinder der Erregung. „Übergriffe“ und „Objekte“ in kulturellen Konstellationen kindlich-jugendlicher Sexualität*, Bielefeld 2014, 20.

²¹ Bühler-Niederberger, D.: *Kindheit und die Ordnung der Verhältnisse*, München 2005, 16.

²² Pfalzer, J. G.: *Pola-Finschhafen (Ich will unter ihnen wohnen [Hes. 37, 27]. Stationsbilder aus der Neuendettelsauer Mission in Neuguinea*, Bd. 7, Erster Teil/Missionsschriften Nr. 26, Neuendettelsau 1919, 4.

Andererseits wird die Gefahr der Verrohung in die Körper von Kindern aus anderen kulturellen Kontexten eingeschrieben. Ein Beispiel dafür geben die 1912 veröffentlichten „ernsten und heiteren Geschichten für Kinder“ von Johann Flierl, ebenfalls Missionar im Pazifik: „Wäre ihre Haut weiß und hätten sie die gleichen Kleider an wie die Kinder in Deutschland, so würde man´s nur an der fremden Sprache merken, daß sie eine andre Art Menschenkind sind. Die meisten sind ebenso pausbäckig und haben ebenso freundliche, offene Gesichter, wie die Kinder in Deutschland. Erst wenn die schwarzen Leute älter werden, dann werden auch ihre Gesichtszüge etwas gröber als man´s in Deutschland gewohnt ist. Doch so böse und wilde Gesichter, wie bei den alten Heiden vielfach sich fanden, die so manchen Mord verübt hatten, werden bei dem jetzt aufwachsenden Geschlecht nicht mehr zu sehen sein. Der Einfluß des Christentums veredelt auch den Gesichtsausdruck bei unseren Schwarzen draußen.“²³

Die Passage veranschaulicht die Argumentationskette, mittels derer das Kindsein als menschliche Universalie begründet wird – das ist ja eine Vorstellung, die in der theologisch-relationalen Deutung, dass der Mensch vor Gott ein Kind ist, eine Parallele hat. Doch zurück zu Flierls Begründung von Kindsein als menschlicher Universalie: Pausbäckigkeit und freundliches Gesicht demonstrieren die Unschuld von Kindern, und zwar aller, der europäischen wie der melanesischen. Diese ästhetisierte universale Ähnlichkeit scheint aber nur jenseits des Kulturellen und Politischen – „beyond, above, outside the political“, wie Jenkins formuliert²⁴ – möglich zu sein, in Flierls Darstellung: jenseits des „Heidentums“, das die Gesichter „böse und wild“ macht.

Auch in den Reaktionen auf das Bild von Aylan Kurdi stoßen wir auf universal-ästhetisierende Verähnlichungen. In ihrer Eröffnungsrede zu den „Europäischen Literaturtagen 2015“ schreibt Allison Kennedy: „Hier war nun das Bild eines Jungen, der wie viele andere europäische Jungen aussah. Jungen mögen Strände und Sand und Meer – nur lag dieser westlich gekleidete kleine Junge tot auf dem Gesicht. Er wirkte zugleich vertraut – ein ruhender Jungenkörper – und furchtbar verändert: ein lebloser Körper [...] Wir konnten ihn uns leicht als menschlich und lebendig vorstellen.“²⁵

²³ Flierl, J.: *Im Busch verirrt (Ernste und heitere Geschichten für Kinder aus der Neuendettelsauer Mission in Kaiser-Wilhelmsland Nr. 14)*, Neuendettelsau 1912, 1.

²⁴ Jenkins, H.: *Introduction: Childhood Innocence and Other Modern Myths*, in: Ders. (Hg.), *The Children's Culture Reader*, New York 1998, 2.

²⁵ Kennedy, A. L.: *Wo die Kunst versagt, versagt der Mensch*, Eröffnungsrede zu den „Europäischen Literaturtagen 2015“, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 244 (23.10.2015), 14.

Für Kennedy ist die Ähnlichkeit des Kinderkörpers und das darin Wiedererkennen des gemeinsamen, universalen Menschseins jedoch keinesfalls apolitisch. Die „Vorstellungskraft“, Geflüchtete „als Menschen zu sehen, die vielleicht auch einmal spielende Kinder waren und nicht unbedingt von Geburt an eine existenzielle Bedrohung“, weckt vielmehr, so Kennedy, gerade erst so richtig politischen Widerstand auf der Basis einer korporalen Solidarität. Mitgefühl und Verletzbarkeit schließen *agency*, Widerstand und Transformation in Kennedys Interpretation also gerade nicht aus, sondern ein.

Eine sehr ähnliche Botschaft vermittelt der chinesische Künstler Ai Weiwei in seiner Reaktion auf Aylan Kurdi. Seine künstlerische Selbstinszenierung – er lässt sich ebenfalls am Strand und in derselben Körperhaltung fotografieren wie das berühmt gewordene Foto, das den toten Körper von Aylan Kurdi wiedergibt, – ist eine Art Mimikry an die Vorlage (Körperhaltung, Ort). Die Geste wolle Solidarität bekunden, so kommentiert die Journalistin der FAZ Julia Voss: „Sie ist nur Mittel zum Zweck, um die Erinnerung an das andere Bild wachzurufen.“²⁶

Ich erkenne in der Geste Ai Weiweis auch eine ethische Haltung, die wiederum tief verbunden ist mit der problematisierten Frage der Repräsentation des *Anderen*: Der Künstler nimmt sich in die Verletzbarkeit des Körpers des Kindes mit hinein. Und genau dies bewirkt, dass die asymmetrische Beziehung zwischen dem ohnmächtigen Kind und Flüchtling einerseits und dem mit *agency* ausgestatteten Künstler vermieden oder zumindest symbolisch hinterfragt wird. Die Verletzbarkeit, und gerade auch die Verletzbarkeit und relative Machtlosigkeit des Kindes, unterstützt dann nicht die eigene Überlegenheit – der Künstler spricht nicht *für* oder gar *über* das Kind, sondern er identifiziert sich mit dem Kind.

Das Thema Repräsentation des Kindes führt hinein, so sehen wir, in eine hochgradig politisch, interkulturell und international markierte Diskussion mit zahlreichen Schnittstellen zur Interkulturellen Theologie und zu gezielt theologischen Fragestellungen. Die Beschäftigung mit dem Thema – in interdisziplinärer Kooperation – kann, so meine ich, einen wichtigen Beitrag leisten zur notwendigen Schulung eines anderen, noch differenzierteren Sehens, Reflektierens und Handelns.

²⁶ Voss, J.: *Ich bin Aylan Kurdi*, Frankfurter Allgemeine Zeitung 03.02.2016: www.faz.net/aktuell/feuilleton/kritik-an-ai-weiwei-fuer-aufnahme-als-toter-fluechtling-aylan-kurdi-14048462.html (abgerufen am 12.02.2017).