

Die Begegnung mit dem Fremden vor dem Tor

Unterwegs zu einer feministisch-postkolonialen Theologie der Gastfreundschaft

SHARON A. BONG

I.

Die Nachrichten in der Zeit der Corona-Pandemie hinsichtlich der Behandlung von Flüchtlingen sind nicht nur paradigmatisch für den Umgang mit Marginalisierten; sie werfen auch ein Licht auf den Wandel der Mentalität gegenüber Flüchtlingen in Malaysia. Die Regierung des Landes wurde zunächst vom UNHCR-Malaysia, dem Flüchtlingshilfswerk der Vereinten Nationen in Malaysia, gelobt, da sie den Flüchtlingen, die sich auf das Corona-Virus testen lassen wollten, versicherte, sie würden nicht verhaftet oder abgeschoben (es gibt etwa 180.000 registrierte Flüchtlinge beim UNHCR-Malaysia).¹ Doch unter dem Vorwand, den Anstieg der Infektionen während der ersten Phase des partiellen Lockdowns in den Griff bekommen zu müssen, führte die Polizei Razzien durch in den meist armseligen Behausungen der Wanderarbeiter, von denen viele keine Papiere haben, und nahm sie fest.

Mit dem Anstieg der Infektionen in den Internierungslagern für Einwanderer blickten viele Malaysier, aufgeschreckt durch die täglichen Berichte über steigende Zahlen und deren Hotspots, angstvoll auf »die (armen) Ausländer«. Diese wurden durch Hassreden in den sozialen Netzwerken zu Sündenböcken gemacht, wobei sich die Internet-Nutzer über die Wahrnehmung und Behandlung von Nicht-Staatsbürgern nicht einig wurden.² Zur Bewältigung der Pandemie wurden die Landesgrenzen strenger überwacht, wobei die Regierung trotz der Kritik lokaler und globaler Menschenrechtsaktivisten an ihrer Position festhielt, asylsuchende Rohingya zurückzudrängen, die in Booten auf der Flucht vor religiöser Verfolgung eintrafen. Ungefähr 101.000 Rohingya-Flüchtlinge haben in Malaysia Zuflucht gefunden.

Als Malaysierin hat mich die Feindseligkeit betrübt, die sich gegen die Marginalisierten richtete. Diese haben eine dreifache Bürde zu tragen: ihre Staatenlosigkeit, ihre Armut und ihre Verwundbarkeit durch die vielfältige Gewalt von Bürgern, die meist privilegierter sind und deshalb von der Pandemie zwar auch, aber auf andere Weise betroffen sind. Flüchtlinge, die im übertragenen Sinne vor dem Tor oder im wörtlichen Sinne an der Küste stehen und darauf warten, in Empfang genommen zu werden, sind ein Sinnbild für »die Fremden«: Sie verkörpern Prekarität, weil sie sich auf der Grenze befinden zwischen Innen und Außen, zwischen Einwohnern und Fremden, zwischen Reinheit und Befleckung. Als unwillkommene Gäste sind Flüchtlinge der Gnade ungastlicher Gastgeber ausgeliefert; sie sind Ausgestoßene, werden ebenso oft herabgesetzt wie die Wanderarbeiter, die die »3-D-Jobs« (*dirty, demanding, dangerous* – schmutzig, anstrengend, gefährlich) übernehmen müssen, welche die Malaysier nicht haben wollen, und versehen mit den »3-D-Stigmata« (*disease, depravity, drugs* – Krankheit, Verdorbenheit, Drogen).³ Andere, die für soziale Gerechtigkeit sensibilisiert sind, haben Hashtag-Bewegungen wie #migrantsarehuman (Migranten sind Menschen) und #nohumanisillegal (Kein Mensch ist illegal) gegründet.

Fremde sind indessen nicht nur an den Grenzen anzutreffen, sondern, wie die Erfahrung von Überlebenden sexueller und geschlechtsspezifischer Gewalt zeigt, auch in den Familien und dort, wo LGBT-Malaysier in ihrem eigenen Land zu minderwertigen Bürgern erklärt werden.⁴ *Die auf diese Weise entromantisierete* »Heimat« als Zufluchtsort für alle und zu jeder Zeit wird damit zu einer Trope der Unterscheidung, Ausgrenzung und Denunziation, die auf Sexismus, Heterosexismus, Homophobie, Transphobie, Rassismus und Xenophobie beruht. Aber das ist nicht unsere (Covid-19-bedingte) neue Normalität, sondern eher die alte.

II.

Es gibt jedoch andere Möglichkeiten, dem Fremden zu begegnen – vor allem dadurch, dass Fremde *einander* begegnen. Und ich hatte das Privileg, diese Erfahrung zu machen, als ich von Oktober bis November 2018, also noch eine Weile vor der Corona-Krise, eine Reihe von Gender- und Entwicklungsbewusstseins-trainings für Vertreterinnen und Vertreter von Flüchtlingsgruppen sowie UNHCR- und Partnerorganisationen moderieren durfte. Die Trainings hatten zum Ziel, Gender-Mainstreaming in allen UNHCR-Projekten und -Programmen als koordinierten und sektorenübergreifenden Ansatz zu ermöglichen, wie er in dem Dokument *UNHCR 2018 Policy on Age, Gender and Diversity* zur Institutionalisierung von Respekt für Vielfalt und Inklusion vorgesehen ist.⁵

Die Flüchtlingsvertreterinnen und -vertreter, denen ich begegnet bin, tragen den UN-Ausweis (der ihren Flüchtlingsstatus beglaubigt), und viele warten auf eine Umsiedlung in Drittländer (auf Befragen reichen diese von Australien über Großbritannien bis hin zur Schweiz). Ich erinnere mich, dass ich die scherzhafte Bemerkung machte, niemand wolle in Malaysia leben; es gilt hauptsächlich als temporäres Gastland, aber nicht als Ziel- oder Drittland. Und als was für ein

schlechter Gastgeber erwies sich Malaysia in der Zeit des Coronavirus! Da die Regierung des Landes die Flüchtlingskonvention von 1951 und das dazugehörige Protokoll von 1967 nicht unterzeichnet hat, gibt es keine formalen Mechanismen – weder auf gesetzlicher noch auf administrativer Ebene –, die Asylsuchenden und Flüchtlingen in Malaysia angemessenen Schutz bieten. UNHCR-Malaysia befindet sich selbst buchstäblich auf schwankendem Boden, da es nicht offiziell anerkannt ist, spielt aber eine umfassende Rolle als Vermittler bei der Aufnahme, Registrierung und Dokumentation sowie bei der Zuerkennung des Flüchtlingsstatus von Asylsuchenden und Flüchtlingen.

Das UNHCR-Gelände ist eine Art Zuflucht, und es hat zwei Tore: eines für Asylsuchende und Flüchtlinge, das andere für die übrigen (z. B. Mitarbeiter und Besucher). Es liegt neben einer Armeekaserne. Dort wartete ich allein beim Wachposten, um meine Identität prüfen zu lassen, und schaute hinüber zur Schlange der Asylsuchenden und Flüchtlinge, die ebenfalls anstanden, um ihre Identität feststellen zu lassen. Ich wurde herzlich von einer Mitarbeiterin der Einrichtung empfangen, einer ehemaligen Studentin von mir, deren Leidenschaft für Gender-Studies der meinen gleicht. Obwohl die UN-Vertretung in Malaysia bereits 1975 eingerichtet wurde⁶ (nach dem Ende des zwei Jahrzehnte dauernden Krieges zwischen Nord- und Südvietnam), um die auf Booten eintreffenden vietnamesischen Flüchtlinge zu betreuen, war es für mich, mehr als vier Jahrzehnte später, das erste Mal, dass ich einen Fuß in das UNHCR-Gebäude setzte. *Ich war hier die Fremde.*

Als ich in den Versammlungsraum geführt wurde, in dem die Flüchtlingsvertreterinnen bereits warteten (einige waren mehrere Stunden unterwegs gewesen, um zu diesem Ort in Kuala Lumpur zu kommen), verstärkte sich mein Gefühl der Fremdheit als Außenseiterin noch, da das UNHCR-Gebäude für alle anderen dort Versammelten ein vertrauter und bis zu einem gewissen Grad auch familiärer Ort war. Als mindestens fünfzehn Augenpaare auf mich gerichtet waren, die zweifellos meine Qualifikation als »Expertin« taxierten, als die ich vor ihnen stand, holte ich tief Luft und ... lud sie ein, mein Alter zu erraten (was die meisten Frauen interessiert)! Die Spannung löste sich sofort, als Lächeln und Kichern ausbrachen und eine Frau, ein somalischer Flüchtling, mein Alter richtig erriet.

Im Raum befanden sich insgesamt 15 Flüchtlingsvertreterinnen im Alter von Mitte zwanzig bis Mitte fünfzig, und sie kamen aus Myanmar in Südostasien, Sri Lanka und Pakistan in Südasien, aus Afghanistan, Iran und Somalia. Unter den Teilnehmerinnen waren auch drei sehr enthusiastische Dolmetscherinnen, für die die Operationalisierung einer Gender-Perspektive in ihrem Arbeitsalltag beim UNHCR noch ein Novum war. Ich begann den zweitägigen Workshop mit einer Übung über »Unsere Geschichten«, die darauf abzielte, unsere vielfältigen und gemeinsamen Erfahrungen zu erkunden. Bei dieser Übung sollte sich jeweils eine Frau hinstellen und eine Kategorie nennen, der sie sich zurechnete. Andere, die derselben Kategorie angehörten, konnten sich entscheiden, sich zu ihr zu stellen (oder nicht). Einige der Kategorien, die von den Flüchtlingsvertreterinnen genannt wurden, in der Reihenfolge der Häufigkeit ihrer Nennung, wa-

ren: »Frau«, »lebt in Malaysia«, »Flüchtling« (meine ehemalige Studentin und ich stellten gegenüber dieser Kategorie die Minderheit), »ich stand in meinem Leben vielen großen Gefahren gegenüber«, »ich bin ein Mädchen und liebe meine Geschwister«, »Feministin« und »Frau, die Leute aussperrt, um meinen eigenen Freiraum zu genießen« (Kategorien, mit denen sich 50 Prozent identifizierten), »Mutter«, »unterstütze LGBT nicht, werde sie aber nicht verurteilen« und »ich bin eine Frau, die über Männer bestimmen will« (was bedeutet, dass sie für ihre Rechte eintritt). Ich fand es interessant, dass, als diese Übung (einen Monat später) in einer gemischten Gruppe, bestehend aus männlichen und weiblichen Flüchtlingsvertretern, wiederholt wurde, die Männer hauptsächlich physische oder augenscheinliche Unterschiede nannten, z. B. »Gemeindeleiter«, »schwarze Haare«, »zwei Augen«, »trägt eine Brille«, »Muslim«, »Araber« etc.

Eine weitere bemerkenswerte Übung am ersten Tag war das Erstellen eines »Netzes der Gleichheit«. Die Übung hatte zum Ziel, Frauen zu befähigen, sich an persönliche Erfahrungen der Selbstbehauptung zu erinnern und diese zu analysieren. Zum Erzählen ihrer Geschichten gehörten Leitfragen wie: Wo hat sich dieses Ereignis zugetragen? Warum hast du deine Rechte geltend gemacht? Wie hast du dich davor, währenddessen und danach gefühlt? Fand dieses Erlebnis im Haus oder außerhalb des Hauses statt? Wie haben die Leute reagiert oder sich verhalten? Wurdest du unterstützt? Und was waren die Konsequenzen deines Handelns? Zur Analyse ihrer Geschichten gehörten Leitfragen wie: Wer oder was half dir, für dich selbst einzustehen? Welche Seiten deiner Persönlichkeit führten zu deinem Handeln? Wurdest du von anderen Frauen oder Männern unterstützt? Waren andere Frauen Vorbilder für dich? Hat deine Erziehung dein Handeln ermöglicht? Hat die Tradition deiner Gemeinschaft dein Handeln unterstützt? Und welche Bedingungen sind notwendig, damit Frauen ihre Bedürfnisse erkennen und für sich selbst eintreten? Die Übung gipfelte darin, dass die Teilnehmerinnen ein »Netz der Gleichheit« malten, indem sie »Akte der Selbstbehauptung« benannten (z. B. Nein sagen zu einer arrangierten Ehe, auf dem Recht auf grundlegender Schulbildung bestehen) und »hilfreiche Faktoren« ausmachten (z. B. die Unterstützung durch die Eltern, insbesondere durch die Mütter anstelle der Unterstützung durch die Gemeinschaft).

Nachdem ich Konzepte wie Geschlechterbinarität (z. B. männlich/weiblich, maskulin/feminin) vorgestellt und den Unterschied zwischen Geschlechtergleichheit (Gleichheit als Identisch-Sein) und Geschlechtergerechtigkeit (Gleichheit als Umgang mit spezifischen Unterschieden, da Frauen anders und unverhältnismäßig stark beeinträchtigt werden) erläutert hatte, gingen wir am zweiten Tag zu sensibleren und potenziell traumatisierenden Themen im Zusammenhang mit sexueller und geschlechtsspezifischer Gewalt und den Menschenrechten von Frauen über. Die Teilnehmerinnen wurden eingeladen, Situationsskizzen zu erstellen, in denen ihre Lebensrealität sowie die anderer ihnen bekannter Flüchtlingsfrauen zum Ausdruck kam. Viele konnten sich mit dieser Skizze identifizieren:

»Eine junge Flüchtlingsfrau trifft ohne ihre Familie in einem Lager ein. Um genug zu essen zu bekommen, nimmt sie das Angebot eines Wachmanns an, ihr einen ›guten Job‹ zu besorgen. Statt eines guten Jobs findet sie sich in einem Bordell wieder, wo sie ihren Lohn nicht behalten darf. Bei der Polizei kann sie sich nicht beschweren, da diese an der Sache beteiligt ist. Die meisten Freier weigern sich, Kondome zu tragen. Bald zieht sie sich eine Geschlechtskrankheit zu.«

So erzählten die Frauen einander aus erster Hand von ihren Erfahrungen der Hoffnungslosigkeit und Widerstandskraft. Diese Übung gipfelte in einem Rollenspiel mit dem Ziel zu verstehen, warum einige Frauen es schwierig finden, aus einer Gewaltsituation herauszukommen (z. B. Abhängigkeit von Ehemännern, fehlende Unterstützung durch die Gemeinschaft oder die Familie) und Möglichkeiten zu erkennen, die ihnen beim Ausstieg helfen könnten (z. B. wenn Frauen außerhalb ihres Hauses Macht haben, wenn die Gemeinschaft handelt, um sexuelle und geschlechtsspezifische Gewalt zu stoppen, und wenn Frauen sich zusammmentun).

III.

Wer ist fremd? Wer definiert das und für wen? Derrida spricht von einer »radikalen Gastfreundschaft«, die »darin bestehen *müsste*, jemanden zu empfangen ohne Einladung, jenseits oder vor der Einladung«. Damit deutet er einerseits an, dass Gastfreundschaft die »Kultur selbst« ist, in der immerwährenden Bereitschaft des Gastgebers, den Fremden, den Ausländer (*›l'etranger‹*) willkommen zu heißen. In einem asiatisch-malaysischen Kontext stimmt das: Gastfreundschaft ist eine exemplarische Lebensweise oder die »Kultur selbst«. »Aber *andererseits*«, so fügt Derrida hinzu, »bedeutet gastfreundlich zu sein, sich überrollen zu lassen ... bereit zu sein, für das, wofür man nicht bereit ist⁷, selbst auf die Gefahr hin, von einem feindseligen Fremden verletzt zu werden. Viele speisen die Hungerigen oder kleiden die Nackten, obwohl sie arm sind und in dieser Pandemie von den Entbehrungen fast überwältigt werden, inmitten der drei D der neuen Normalität: *despair, drudgery, death* – Verzweiflung, Schinderei, Tod.

Aus einer feministischen Perspektive ist ein solches maskulinistisches Interpretationsangebot von Gastfreundschaft jedoch kritikwürdig, da es die gelebten Erfahrungen vieler Frauen abstrahiert und trivialisiert, darunter auch die von Flüchtlingen, die nicht nur von feindseligen Fremden, sondern auch von solchen, die sie kennen, »verletzt und vergewaltigt« werden. Es ist auch aus einer feministisch-postkolonialen Perspektive problematisch, da eine Kultur, die von »asiatischen Werten« durchdrungen ist und im islamischen Konservatismus feststeckt (Malaysia ist ein mehrheitlich muslimischer Nationalstaat), für die meisten immer noch das Primat des Kollektivs über das Individuum bedeutet, das Primat von Männern über Frauen, von der Heteronormativität über das Nicht-Heteronormative, von Einheimischen über Fremde. Dies sind keine homogenen oder monolithischen Kategorien (z. B. werden LGBT-Personen als Bürger zweiter Klas-

se behandelt), da hier mehrere Achsen der Unterdrückung wirksam sind. Die Fähigkeiten, Verwundbarkeiten und Bedürfnisse von Frauen und Ausgegrenzten bleiben selbst in den besten Zeiten den Interessen derjenigen untergeordnet, die dominante und machtvollen Positionen innehaben. Die Verherrlichung der Tugenden des Dienens und der Unterwerfung als Manifestationen der Gastfreundschaft *par excellence* verstärkt die bereits erlittenen sozialen Ungerechtigkeiten, wobei die strukturelle Gewalt intakt bleibt (da einige dienstbarer und unterwürfiger sind als andere) und für die am stärksten Betroffenen kaum Besserung in Sicht ist.

IV.

Wie begegnen wir dem Fremden? Ist Gastfreundschaft, verstanden als Schutz der Fremden und damit der Geringsten, der Letzten und der Verlorenen, eine moralische Verantwortung, die nur oder am besten durch geistliche Gnade (z. B. die biblische Betonung der Nächstenliebe) oder rechtliche Verpflichtungen (z. B. die Flüchtlingskonvention von 1951) bewirkt wird? Wie werden grundlegende Freundlichkeit und allgemeiner Anstand (der sich als nicht so allgemein herausstellt) erfahren und praktiziert?

Ilsup Ahn schlägt eine andere »radikale Gastfreundschaft« vor, die auf einem Paradigmenwechsel der Gastfreundschaft von einem »Geschenk« zur »Vergebung« beruht. Ahn problematisiert Derridas »absolute Gastfreundschaft«, die nicht nur die sich gegenseitig ausschließenden Kategorien von Gebern und Empfängern (Habende/Habenichtse) wiederherstellt, sondern auch die »unsichtbare Schuld« weglässt, die die »Idealisierung der Gastfreundschaft als eine Form der Gabe« begleitet.⁹ Ahn geht von Derridas Dekonstruktion der reinen Gabe aus: Sobald eine Gabe überreicht und als solche empfangen wird, hebt sie sich selbst als Gabe auf; und innerhalb der »Ökonomie der Gabe« gleitet sie in eine »Form der Schuld« ab, die Bürger als Gläubiger und Flüchtlinge als Schuldner positioniert. Die »dämonische Macht«, die aus der »Feindseligkeit der Schulden« (dem Ressentiment beim Geben und Empfangen) erwächst, manifestiert sich in der Missbehandlung der Empfänger, wie wir an der Giftigkeit gegenüber Asylsuchenden, Flüchtlingen und Migranten gesehen haben, die ankommen, zu lange bleiben und diejenigen belasten, die durch die Pandemie noch müder geworden sind.

Innerhalb eines »Paradigmas der Vergebung«, wie es Ahn postuliert, »versteht man unter radikaler Gastfreundschaft die Selbstzahlung des Gläubigers für die unsichtbare Schuld des Schuldners«¹⁰; die Vergebung der Schuld der Schuldner durch die Gläubiger ist zu verstehen als Nachahmung von »Gottes Vergebung der Schuld aller Schuldner durch Gottes Selbstopfer«¹¹.

Was an einer solchen revidierten »radikalen Gastfreundschaft« unangenehm auffällt, ist, dass Ahn von der unmöglichen Gabe zur unmöglichen Vergebung übergegangen ist (die ans Martyrium grenzt). Wie Maurice Hamington in ihrer »Theorie der feministischen Gastfreundschaft« zu Recht feststellt, macht die »Geschichte der Frauenunterdrückung die Vergebung zu einem besonders her-

ausfordernden Aspekt der Gastfreundschaft«¹². Ich dagegen habe das Geschenk erhalten, diesen Flüchtlingsfrauen zu begegnen, in Demut und Dankbarkeit, wie auch sie das Geschenk erhalten haben, mir zu begegnen. Wir gingen nicht vom sozial-ontologischen Verhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner aus. Die Frauen schenkten mir ihr Vertrauen, obwohl ich nach ihrer Einschätzung nicht so war wie sie. Sie gaben mir zu essen. Sie behüteten mich. Sie umarmten mich. Sie waren, unter der Schirmherrschaft des UNHCR, gastfreundliche Gastgeber, die mich, eine Fremde in ihrer Mitte, willkommen hießen (sie kannten einander als Leiterinnen von Gruppen und kamen oft zu Schulungen zusammen). Unsere Unterschiede – in puncto Alter, Nationalität, Klasse, Bildung, ethnischer Zugehörigkeit, religiöser Überzeugung, Sexualität, Geschlechtsidentität und -ausdruck – blieben vor und nach den Treffen (einschließlich der gemischten Sitzung mit männlichen Flüchtlingsvertretern) bestehen und haben uns als die geprägt, die wir geworden sind, aber wir haben einander nicht auf diese Identitätsmerkmale reduziert.

V.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine Theologie der Gastfreundschaft aus feministisch-postkolonialer Sicht eine Theologie der Differenz, der Gegenseitigkeit und der Reziprozität sein muss. Das Respektieren von immer noch zunehmenden Unterschieden als *Conditio sine qua non* der Vielfalt ist gleichbedeutend mit dem »Queeren« (Durchkreuzen) der Gastfreundschaft, da es die Tyrannei der Gleichheit (Menschen wie wir, die das Geschenk erwidern können) vermeidet, d. h. die »Vorspiegelung von Einheit durch Uniformität«¹³, wie Letty Russell über die Gastfreundschaft in einer Zeit des (feministischen) Backlashs sagte. Die Flüchtlingsvertreterinnen und ich waren uns unserer unterschiedlichen Fähigkeiten, Verletzlichkeiten und Bedürfnisse völlig bewusst, und so dienten uns diese dazu, unsere Gespräche über unsere individuellen und kollektiven Bestrebungen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu bereichern. Die Aufrechterhaltung der Gegenseitigkeit in einer zerrissenen Welt entspricht Iris Marion Youngs »Modell der sozialen Verbindung«, das, indem es uns gegenseitig für die Beseitigung struktureller und systemischer Ungerechtigkeiten verantwortlich macht, ein »Haftungsmodell« vermeidet, das infantile und verletzende Schuldzuweisungen einsetzt, die unsere Aufmerksamkeit von den eigentlichen Ursachen sozialer Ungerechtigkeiten ablenken.¹⁴ Durch unsere nie versiegenden Erzählungen von unserer Kindheit, unserem Frausein und bei manchen von der Mutterschaft wuchs in uns ein starkes, wechselseitiges Verlangen, die kurze Zeit des Zusammenseins möglichst optimal für dieses transformative Ereignis zu nutzen: für die Begegnung und den Austausch untereinander. Eine radikale Ethik der Gastfreundschaft beginnt mit einer Ethik der Fürsorge auf Gegenseitigkeit, die über Akte der Freundlichkeit hinausgeht, indem sie die Privilegien und die Macht hinterfragt, mit denen wir unser »gemeinsames Haus« bewohnen – während viele gar kein Zuhause besitzen.

Papst Franziskus ermahnt uns in seiner Enzyklika *Laudato Si'*, »für die Lebensqualität der Ärmsten [zu sorgen], mit einem solidarischen Empfinden, das zugleich das Bewusstsein ist, in einem gemeinsamen Haus zu wohnen, das Gott uns anvertraut hat«¹⁵. Eine radikale Gastfreundschaft aus feministisch-postkolonialer theologischer Sicht bekennt sich zur tiefgreifenden Relationalität des Menschlichen, des Nicht-Menschlichen (Tiere, Ökologie) und des Anders-Menschlichen (z. B. künstliche Intelligenz). Was ist daran radikal? Die Absurdität, die Fremdheit, ja die Queerness liegt darin, den Fremden in uns selbst zu erkennen und Jesus Christus in denen, die nicht so sind wie wir, nicht zu verkennen.

Anmerkungen

- 1 UNHCR-Malaysia, *UNHCR-GoM Joint Action to Prevent, Manage Covid-19 Infections among Refugees*, in: UNHCR-Malaysia-News, 13. April 2020, online unter: www.unhcr.org/en-my/news/stories/2020/4/5e94189d4/unhcr-gom-joint-action-to-prevent-manage-covid-19-infections-among-refugees.html.
- 2 Emily Fishbein, *Fear and Uncertainty for Refugees in Malaysia as Xenophobia Escalates*, in: The New Humanitarian, 25. May 2020, online unter: www.thenewhumanitarian.org/news/2020/05/25/Malaysia-coronavirus-refugees-asylum-seekers-xenophobia.
- 3 Aihwa Ong, *Translating Gender Justice in Southeast Asia: Situated Ethics, NGOs, and Bio-Welfare*, in: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World 9 (2011/1–2), 41.
- 4 Vinodoh Pillai, *Blaming LGBT People For Covid-19 is Spreading Fast*, in: Queer Lapis, 5. April 2020, online unter: www.queerlapis.com/blaming-lgbt-people-for-covid19/.
- 5 UNHCR, *UNHCR Policy on Age, Gender and Diversity*, März 2018, online unter: www.unhcr.org/5aa13c0c7.pdf.
- 6 UNHCR Malaysia, *UNHCR Representation in Malaysia*, online unter: www.unhcr.org/en-my/unhcr-in-malaysia.html.
- 7 Jacques Derrida, *Acts of Religion*, New York / London 2002, 360–361.
- 8 Maila Stevens, *Family Values and Islamic Revival: Gender, Rights and State Moral Projects in Malaysia*, in: Women's Studies International Forum 29 (2006/4), 356.
- 9 Ilsup Ahn, *Economy of »Invisible Debt« and Ethics of »Radical Hospitality«: Toward a Paradigm Change of Hospitality from »Gift« To »Forgiveness«*, in: The Journal of Religious Ethics 38 (2010/2), 253.
- 10 Ebd., 258.
- 11 Ebd., 263.
- 12 Maurice Hamington, *Toward a Theory of Feminist Hospitality*, in: Feminist Formations 22 (2010/1), 36.
- 13 Letty M. Russell, *Practicing Hospitality in a Time of Backlash*, in: Theology Today 52 (1996/4), 478.
- 14 Iris M. Young, *Responsibility for Justice*, New York / Oxford 2011.
- 15 Papst Franziskus, Enzyklika *Laudato si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, 24. Mai 2015, Nr. 32, online unter: www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Die Autorin

Sharon A. Bong ist Privatdozentin für Gender Studies an der Monash University Malaysia. Sie hat ein Doktorat in Religionsstudien (2002) und einen Master-Abschluss in »Frauen und Religion« (1997) inne. Derzeit ist sie Beraterin der Frauen-Ecclesia in Asien, Forumsautorin für *Catholic Theological Ethics in the World Church* und Mitherausgeberin von CONCILIUM. Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt: Ekklesiologie. Zum queeren, postkolonialen, (öko-)feministischen Leib Christi in Asien werden (Heft 5/2019). Veröffentlichungen u. a.: *Becoming Queer and Religious in Malaysia and Singapore* (2020); *The Tension Between Women's Rights and Religions: The Case of Malaysia* (2006); *Trauma, Memory and Transformation in Southeast Asia* (als Hg., 2014); *Re-imagining Marriage and Family in Asia: Asian Christian Women's Perspectives* (als Hg., 2008). Anschrift: School of Arts & Social Sciences, Monash University Malaysia, Jalan Lagoon Selatan, 47500 Bandar Sunway, Selangor Darul Ehsan, Malaysia. E-Mail: Sharon.bong@monash.edu.
