

MIGRATION – MACHT – THEOLOGIE

Prolegomena einer Theologie im Kontext von Migration und Postmigration

1. Migration und Postmigration generieren Theologie(n)

Migration und Postmigration¹ können thelogiegenerierende Phänomene sein. Die Erfahrung, ein vertrautes Umfeld zu verlassen und sich in ein anderes Land aufzumachen, die Hindernisse bei dem Bemühen, dort heimisch zu sein, und die unterschiedlichen Begegnungen mit den »Anderen« können Glauben und religiöse Praxis verändern. Migration fordert aber auch zu theologischer Reflexion, ja zu einer grundsätzlichen Revision der Generierung theologischen Wissens auf.

Die Anzahl der religionswissenschaftlichen, soziologischen, psychologischen und theologischen Studien zur Bedeutung von Religion und Glaube in Migrationsprozessen ist in den letzten Jahren deutlich gewachsen. Religion und Glaube sind, so wird oftmals konstatiert, wichtige stabilisierende Ressourcen in Migrationsprozessen und helfen bei der Bewältigung des Alltags in der Ankommenskultur.² Sie können zur Versöhnung und Heilung von traumatisierenden Erfahrungen beitragen und unterstützen den Einzelnen und Gruppen

¹ Zum Begriff und zur Bedeutung des »Postmigrantischen« NAIKA FOROUTAN/JULIANE KARAKAYALI/RIEM SPIELHAUS (Hrsg.), *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*, Frankfurt/M.-New York 2018. Mit den Beiträgen dieser Veröffentlichung verbindet mich in der Benutzung des Begriffs »postmigrantisch« das Interesse, die binären Zuschreibungen zu hinterfragen, die in der Diskussion um Migration kontinuierlich wiederholt werden und die »Migrantinnen und Migranten« als solche und damit zugleich als »Anderer« festschreiben.

² Vgl. CATERINA ROHDE-ABUBA/BRITTA KONZ, *Flucht, Religion, Resilienz. Glaube als Ressource zur Bewältigung von Flucht- und Integrationsherausforderungen. Eine Studie von World Vision Deutschland*, Friedrichsdorf 2020, auch die vom Schweizerischen Nationalfonds geförderte Doppelstudie EVA BAUMANN-NEUHAUS, *Glaube in Migration. Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten*, St. Gallen 2019; SIMON FOPPA, *Kirche und Gemeinschaft in Migration. Soziale Unterstützung in christlichen Migrationsgemeinden*, St. Gallen 2019.

dabei, ihre Migrations- und Postmigrationserfahrungen zu deuten und ihnen Sinn zu geben.³

Andere Studien konzentrieren sich auf die Transformationen religiöser Praktiken in den neuen Kontexten und untersuchen die religiösen Aushandlungs- und Vermischungsprozesse: Die »travelling spirits«,⁴ die im Gepäck von Menschen reisen, verändern sich im Kontext der Reise und in den neuen Lokalitäten, in denen sie sich ansiedeln. In der Forschung haben sich zur Beschreibung dieser Veränderungen Begriffe wie »Transformation« und »Neuerfindung« etabliert. Transformiert werden jedoch nicht nur die reisenden religiösen Praktiken und Menschen, sondern auch die religiöse Landschaft vor Ort.

Der vorliegende Beitrag konzentriert sich demgegenüber auf Theologie bzw. Theologien und ist geleitet von den Fragen: Verändern die Dynamiken von Migration und Postmigration auch Theologien und, wenn ja, wie? Schreiben sich (post)migrantische Erfahrungen in Theologien ein und wie tangieren sie theologische Inhalte und Zugänge? Die Fragen haben eine doppelte Blickrichtung: Sie richten sich zum einen auf Migrantinnen und Migranten selbst und auf die von ihnen gelebte Theologie, also ihre eigene theologische Deutung der erlebten Migration und Postmigration. Als »Theologien erster Ordnung« bezeichnet der Theologe Jorge Castillo Guerra diese theologische Deutung durch Migrantinnen und Migranten selbst⁵ und beruft sich dabei auf Vertreterinnen und Vertreter der Befreiungstheologie wie Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez oder Ignacio Ellacuría. Pate für die Betonung der theologischen Reflexion durch den einzelnen steht aber bereits Martin Luther, für den ebenfalls theologische Deutung »letztlich nicht delegierbar« war.⁶

Die Frage, wie Migration Theologie verändert, richtet sich zum anderen aber auch an etablierte akademische Theologien und an theologische Reflexionen in kirchlichen Stellungnahmen zum Thema. In der Terminologie der Befreiungstheologie handelt es sich bei diesen um »Theologien zweiter Ordnung«, also um Theologien, die in einigem wissenschaftlichen Abstand zur unmittel-

³ Einen exemplarischen Überblick über verschiedene Studien - darunter auch jene, die eher skeptisch sind im Blick auf den Einfluss von Religion im Kontext von Migration - gibt die Veröffentlichung von MARTHA FREDERIKS, *Religion, Migration, and Identity. A Conceptual and Theoretical Exploration*, Leiden 2016.

⁴ GERTRUD HÜWELMEIER/KRISTINE KRAUSE, *Travelling Spirits. Migrants, Markets and Mobilities*, New York-London 2010.

⁵ Vgl. S. JORGE E. CASTILLO GUERRA, *From the Faith and Life of a Migrant to a Theology of Migration and Intercultural Convivencia*, in: JUDITH GRUBER/SIGRID RETTENBACHER (Hrsg.), *Migration as a Sign of the Times. Towards a Theology of Migration*, Leiden 2015, 107-130.

⁶ PHILIPP STOELLGER, *Theologie als Deutungsmachttheorie. Zur Hermeneutik von Deutungsmacht im systematischen Diskurs*, in: DERS. (Hrsg.), *Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014, 431-523, 463 mit Hinweis auf Martin Luther, WA 100 III, 1,7-2,1.

baren Erfahrung, aber dennoch im Engagement für die Menschen und die Sache entstehen. Die zentrale Frage – zumindest aus befreiungstheologischer Perspektive – lautet hier: Wie sieht eine akademische Theologie zweiter Ordnung aus, die die Nähe zur Lebenssituation von Migrantinnen und Migranten wagt, die ihnen zuhört und interessiert ist an ihren Narrationen und damit an der »Art und Weise, wie sie die Erinnerung an das Leiden, das Sterben und die Auferstehung Jesu Christi aktualisieren«⁷? Und wie reflektiert und deutet die akademische Theologie aus dieser Haltung heraus den Kontext und die Lebenswirklichkeit von Migration und Postmigration theologisch?

Es ist diese zweite Blickrichtung, die besonders im Fokus des vorliegenden Beitrags steht. Damit soll die Bedeutsamkeit der Theologien erster Ordnung keinesfalls in Abrede gestellt werden. Im Gegenteil: Ich halte sie und mit ihr die Aufmerksamkeit dafür, wie Menschen an Bruchstellen und inmitten des Zusammenbruchs identitätsstiftender Traditionen »Sinn stiften«, sich neu orientieren, gar »ihr Leben reparieren«⁸ und Deutungen generieren, wo vorher keine Deutungen waren oder Worte fehlen, für eine zentrale Voraussetzung für theologische Reflexionen auf wissenschaftlicher Ebene. Diese narrativen Theologien, die für die Deutung der eigenen Lebensgeschichte Muster aus den verschiedenen erlebten sozio-kulturellen und religiösen Mustern heranziehen,⁹ stellen aber gerade auch an die etablierte wissenschaftliche Theologie die Anforderung, bisherige theologische Deutungsparadigmen und Denkstrukturen kritisch zu hinterfragen, gegebenenfalls zu ergänzen oder sogar zu korrigieren. Praktiken und Politiken, mittels derer theologisches Wissen generiert wird und die anderes Wissen ausschließen, werden durch hinzukommende theologische Deutungen herausgefordert. Damit stehen grundsätzliche Fragen der theologischen Epistemologie auf dem Plan. D.h., es geht hier nicht um ein theologisches *new face*, wie es manche theologisch-kirchlichen Stellungnahmen nahelegen scheinen, indem sie im Kontext von Migration biblische Migrationserzählungen neu würdigen.¹⁰ Zwar ist dies ein erster wichtiger Schritt, weil der Hinweis auf Migration als »Normalfall«¹¹ dazu beitragen kann, das *othering*

⁷ CASTILLO GUERRA, Faith (s. Anm. 5), 116, in Aufnahme eines Gedankens von JOHANN BAPTIST METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 90, 175.

⁸ ROBERT SCHREITER, Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie. Was meinen wir, wenn wir heute von Mission sprechen, in: ZMiss 36 (2010), 13-31, 25.

⁹ Vgl. dazu JÜRGEN STRAUB, Erzähltheorie/Narration, in: Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie, Wiesbaden 2010, 136-150.

¹⁰ Vgl. EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, »Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen«, EKD-Text 119, Hannover 2014, Kap. 4, ähnlich auch EVANGELISCHE KIRCHE VON WESTFALEN, Ich bin fremd gewesen und ihr habt mich aufgenommen. Kirche und Migration, Bielefeld 2019, Kap. 1: »Biblisch-theologische Vergewisserung«, 11-21.

¹¹ Problematisch an dieser »Normalisierung« von Migration ist, dass dadurch Migra-

von Migrantinnen und Migranten in Frage zu stellen.¹² Gleichwohl kaschieren diese Bemühungen jedoch, dass der etablierte theologische Diskurs sich durch den Kontext von (Post-)Migration kaum in Frage stellen lässt. Migration ist ein theologisches Randthema. Entsprechend bleiben die von Migrierten selbst vollzogenen theologischen Deutungen im Großen und Ganzen abwesend, werden im theologischen Mehrheitsdiskurs nicht repräsentiert und bilden eine Leerstelle.

Provozierend möchte ich daher fragen: Könnte es sein, dass dieses Schweigen eine Form der »Unsichtbarmachung des Anderen«¹³ ist und eine Strategie darstellt, mittels derer – wie die katholische Theologin Judith Gruber im Anschluss an den postkolonialen Theoretiker Kien Nghi Ha formuliert – »das Zentrum [...] sich seiner Machtförmigkeit und Provinzialität« [entinnert]«¹⁴? Wird hier jene – vornehm formuliert – »bewusste Amnesie« eingesetzt, die Kien Nghi Ha wie folgt beschreibt:

»Das Schweigen ist eine bewusste Amnesie, und die Amnesie ist eine politische Ausdrucksform des kollektiven Gedächtnisses. Daher ist das konsensuale Schweigen eine dominante Machtartikulation, die sich der Aufarbeitung und Sichtbarmachung imperialer Praktiken und Bilder durch Entinnerung aktiv widersetzt und nur durch Gegenerzählungen aufgebrochen werden kann.«¹⁵

Es soll im Folgenden nicht darum gehen, schuldbewusst Migrationsdeutungen aus erster Hand aufzugreifen, um diese dann irgendwo noch – der *political correctness* wegen und als exotisches Sondergut – in der theologischen Reflexion einzubauen. Vielmehr geht es um das, was der Anthropologe Paul Rabinow als Notwendigkeit einer »Anthropologisierung« der westlich-theologischen Konsti-

tionserfahrungen tendenziell nicht differenziert und die oftmals eklatant unterschiedlichen Erfahrungen von Vulnerabilität in Migrationssituationen nicht berücksichtigt werden.

¹² Mit *othering* sind jene Praktiken der »Veränderung« gemeint, die in oftmals subtiler Weise das Denken und Handeln von »Anderen« als »fremd« und »anders« darstellen, Differenz festschreiben und damit zugleich die Hegemonie des »Eigenen« unterstreichen. Vgl. JULIA REUTER, *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*, Bielefeld 2002, 148.

¹³ ENRIQUE DUSSELL, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del »mito de la modernidad«*, Madrid 1992, 52.

¹⁴ JUDITH GRUBER, *Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie*, in: ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (Hrsg.), *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, 23-37, 25.

¹⁵ KIEN NGHI HA, *Macht(t)raum(a)* Berlin. Deutschland als Kolonialgesellschaft, in: MAUREEN MAISHA EGGERS u.a. (Hrsg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster 2009, 105-117, 105, zitiert von GRUBER, a.a.O., 25.

tution von Wissen, Wirklichkeit, Wahrheits- und Universalitätsansprüchen¹⁶ bezeichnet: Es geht darum, Ursachen dafür zu finden und zu analysieren, warum der Topos Migration und Postmigration in etablierter Theologie mehrheitlich nicht präsent ist und welche Narrationen dadurch ausgeblendet werden. Die Einbeziehung »ent-innerter« und verdrängter Gegenerzählungen erscheint aber gerade im Blick auf interkulturelle ökumenische Geschichtsschreibung und Theologie außerordentlich bedeutsam.

2. Prolegomena einer Theologie im Kontext von Migration und Postmigration

Der Beitrag trägt den Untertitel »Prolegomena einer Theologie im Kontext von Migration und Postmigration«. Natürlich kann er in der geforderten Kürze nicht den Anspruch einer Fundamentaltheologie, einer Einführung in die Theologie oder eben von Prolegomena einlösen. Der Untertitel möchte jedoch in mehrfacher Hinsicht provozieren: Er möchte akademisch arbeitende Theologinnen und Theologen und Kirchenleitende herausfordern, migrantische und postmigrantische Wirklichkeiten – einschließlich der Wirklichkeiten von Rassismus und Fremdenhass – als fundamental-theologisches Thema und nicht nur als Randthema oder als ethische Herausforderungen zu verstehen und zu bearbeiten. Migration und Postmigration sind gerade kein *zusätzliches* Thema, das zu den – in Philipp Stoellgers Worten – derzeit »expandierenden Themen der Prolegomena bzw. Fundamentaltheologie«¹⁷ dazukommt. Vielmehr betreffen die Herausforderungen, die mit Migration und Postmigration einhergehen, die – in Wilfried Joests Worten – »gegenwärtige[...] Daseinserfahrung«¹⁸ bzw. – mit Paul Tillich – die »menschliche Situation« und die »existenziellen Fragen« ihrer »Bedrohung«¹⁹ in zentraler Weise. Theologie kommt als »Reflexionsbemühung« daher nicht umhin, darüber nachzudenken, wie in dieser Situation »christlicher Glaube in Entsprechung zu diesem seinem Grund [Jesus Christus]

¹⁶ PAUL RABINOW, Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie, in: EBERHARD BERG/MARTIN FUCHS (HRSC.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt/M. 1993, 168f.: »Wir bedürfen keiner Theorie indigener Epistemologie oder einer neuen Theorie der Erkenntnis der Anderen. Wir sollten auf unsere historische Praxis achten, nämlich die Praxis, unsere kulturellen Praktiken auf die Anderen zu projizieren; bestenfalls gilt es zu zeigen, wie, wann und mit welchen kulturellen und institutionellen Mitteln andere Menschen es unternommen haben, Epistemologie für sich in Anspruch zu nehmen.«

¹⁷ STOELLGER, Theologie (s. Anm. 6), 458.

¹⁸ WILFRIED JOEST, Fundamentaltheologie, Stuttgart u.a. ²1974, 25.

¹⁹ PAUL TILlich, Systematische Theologie I, ⁸1987, 76.79.

vertreten werden kann und soll«²⁰ bzw. wie eben im Zusammenhang von Migration und Postmigration »Gott der unendliche Grund des Mutes genannt werden«²¹ genannt werden kann und muss.

Wenn sich der Beitrag ins Feld der Systematischen Theologie begibt, dann tut er dies – und auch hierin reizt und provoziert der Titel – aus einer bestimmten Perspektivität heraus, die sich in der Genitiv-Verbindung des Untertitels niederschlägt. Die Themenstellung »Prolegomena einer Theologie im Kontext von Migration und Postmigration« hinterfragt die Vorstellung einer kontextfreien und ortslosen Theologie. Zwar scheint diese Vorstellung längst veraltet. Entsprechend wies Jüngel schon in den 1970er Jahren darauf hin, dass Theologie, auch ohne explizit »mitgelieferte« »Anwendungen und Konkretionen«, für den Kontext hochgradig relevant sein kann: »Wer Augen hat zu lesen, wird hingegen gerade in der Konzentration auf die Aufgabe, Gott denken zu lernen, mehr als genug von der politischen und gesellschaftlichen Relevanz des christlichen Glaubens an den gekreuzigten Gott entdecken.«²² Und Stoellger schreibt etwa 40 Jahre später, zur »Deutung« als »Modalstruktur« gehöre

»ein jeweiliger Horizont, eine Perspektive und ein Standort (oder ein Dispositiv, eine Existenz und ein Anspruch; oder ein historischer Kontext, eine Lebensform und deren Konkretion), bzw. eine [offensichtlich ebenfalls als zeitbedingt und kontextuell verstandene] Ordnung, in der und auf die hin gedeutet wird (Metaphysik, Heilsgeschichte, Naturalismus, Psychoanalyse, Materialismus o.ä.).«²³

Jüngels und Stoellgers Bemerkungen zeigen, dass es ein Bewusstsein für die gegenseitige Abhängigkeit und Relevanz von theologischem Nachdenken einerseits und dem jeweiligen historischen wie geografischen Kontext der Theologie andererseits gibt. Das hat leider nicht zur Folge, dass im etablierten westlichen theologischen Diskurs »das Problem der Kontextualität grundsätzlich fundamentaltheol[ogisch]« bedacht wird.²⁴ Im Gegenteil: Unter der oftmals implizit vorherrschenden Annahme der Universalität der Theologie wird die Auseinandersetzung mit dem Ort und Ausgangspunkt, von dem aus wir Theologie treiben, oftmals, so scheint es, nicht thematisiert.

Anders verhält es sich in vielen Theologien des globalen Südens. Hier werden die konkrete Praxis, die gesellschaftlichen Verhältnisse oder gar die Menschen, die unter ihnen leiden, zum Ort und Ausgangspunkt der Theologie ge-

²⁰ JOEST, *Fundamentaltheologie* (s. Anm. 18), 25.

²¹ TILLICH, *Theologie* (s. Anm. 19), 79.

²² EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen ¹1977, XIVf.

²³ STOELLGER, *Theologie* (s. Anm. 6), 442.

²⁴ Diese Defizitanzeige findet sich auch bei CHRISTOPH SCHWÖBEL, Art.: *Theologie*, in: RGG 8, ⁴2005, 255-305, 299. Eine Ausnahme bildet hier HANS WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn-München ¹2000.

macht. Der Kontext wird zum Text erklärt. Entsprechend formuliert die »Ecumenical Association of Third World Theologians« (EATWOT) auf ihrer Gründungsversammlung 1976 in Daressalam, Tansania:

»Wir müssen nämlich, um dem Evangelium und unseren Völkern treu zu sein, uns über die Wirklichkeiten unserer eigenen Situation Gedanken machen und das Wort Gottes im Verhältnis zu diesen Wirklichkeiten interpretieren. Eine bloß akademische Theologie, die vom Handeln getrennt ist, weisen wir als belanglos zurück. Wir sind bereit, in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einlässt.«²⁵

Die Identifikation – die »Option« – Gottes mit den Armen und den Leidenden treibt die Ver-Ort-ung auf die Spitze, denn sie bindet die Erkenntnis Gottes und das Wissen über Gott – die theologische Epistemologie, wenn man so will – an die Begegnung und Auseinandersetzung mit Armut und mit dem Zeugnis von Armen und Marginalisierten. Paulo Suess setzt der Provokation klassischer westlicher Fundamentaltheologie, so scheint es, die Krone auf, indem er den Begriff der Prolegomena auf den »kolonialen Charakter der Theologie« bezieht.²⁶ Die Grundlage einer Theologie, die durch die »Wende der Entkolonialisierung«²⁷ als Prolegomena – also als Verständigung darüber, was Theologie sei – gegangen ist, bildet, so Suess,

»das Gedächtnis des historischen Leids von sichtbar werdenden Subjekten wie Indigenas, Afroamerikanern, Frauen, Minderheiten und Armen, die für eine Relektüre und für die Überwindung von hegemonialen theologischen Traditionen sowie für ein neues, dialogisches Verständnis von Universalität und einen konstitutiven Beitrag ihres kontextuell verankerten Wortes kämpfen.«²⁸

Vielleicht tun sich manche Vertreterinnen und Vertreter katholischer Theologie und Kirche – nicht zuletzt, weil sie die katholische Kirche als Weltkirche versteht²⁹ – leichter, Migration zu einem zentralen Thema der Fundamen-

²⁵ Schlusserklärung. Ökumenischer Dialog von Theologen der Dritten Welt, Daressalam/Tansania, 5.-12. August 1976, in: SERGIO TORRES u.a. (Hrsg.), *Dem Evangelium auf der Spur*, Frankfurt am Main 1980, 137.

²⁶ PAULO SUESS, Prolegomena zur Entkolonialisierung und zum kolonialen Charakter der Theologie innerhalb der Kirche. Aus einer lateinamerikanischen Perspektive, in: *Conc* 49 (2013), 190-199.

²⁷ A.a.O., 198.

²⁸ A.a.O., 191.

²⁹ Dass aber auch die katholische Weltkirche mit dem richtigen Umgang mit migrantischer Vielfalt und Fragen der »Einheit« und »Integration« ringt, zeigt u. a. die sehr sensibel recherchierte und differenzierte Dissertation von TOBIAS KESSLER, *Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen? Perichoretisch-kenotische Entgrenzung als Para-*

taltheologie zu erklären. Die *loci theologici*, entwickelt von Melchior Cano im 16. Jh., die bis heute als Grundlage der katholischen Erkenntnislehre gilt und im Übrigen in bewusster Abgrenzung von lutherischer Erkenntnislehre formuliert wurden,³⁰ sowie die in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils eingeführte Kategorie »Zeichen der Zeit« schaffen die Rahmenbedingungen, um geschichtliche Entwicklungen als Orte der Gotteserkenntnis zu identifizieren.³¹ Auf dieser Grundlage baut die Argumentation des »Päpstlichen Rats der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs« in der von ihm 2004 verabschiedeten Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* auf.³² Sie definiert das »gegenwärtige Migrationsphänomen als ein sehr bedeutsames ›Zeichen der Zeit«, als »eine Herausforderung, die es beim Aufbau einer erneuerten Menschheit und in der Verkündigung des Evangeliums des Friedens zu entdecken und zu schätzen gilt«³³. Für das katholische Lehramt sind Migration und gesellschaftliche Pluralisierung somit, so Regina Polak, »kein Störfaktor«, sie gehören vielmehr »zum Heilsplan Gottes«.³⁴ Nimmt man hinzu, dass Zeichen der Zeit »historische Wirklichkeiten [sind], in denen Menschen um ihre und die Würde und Anerkennung anderer kämpfen, nach der Anwesenheit Gottes fragen und [die] nur mit Hilfe der kirchlich ›Anderen‹ zu entdecken sind«,³⁵ dann wird deutlich, dass Migration hier keinesfalls als zusätzliches und kontingentes Thema betrachtet wird. Als Zeichen der Zeit ist Migration vielmehr Ort theologischer Erkenntnis und somit Lernort der Theologie.

Jüngere Verlautbarungen von Seiten der evangelischen Kirchen schaffen insofern eine Parallele zur katholischen Argumentation, als mit dem Verweis auf Migrationsgeschichten im biblischen Zeugnis auf die protestantischerseits zentrale Erkenntnisquelle verwiesen wird. Beide Zugänge machen also deutlich, dass Migration und theologische Erkenntnis einen Zusammenhang bilden. Die in diesem Beitrag vorgenommene Verortung des Themas (Post-)Migration in den Prolegomena der Theologie ist theologisch begründet. Wie hängt Migra-

digma des Verhältnisses zwischen zugewanderten und einheimischen Katholiken, Weltkirche und Mission 9, Regensburg 2018.

³⁰ BORIS HOGENMÜLLER, Über die Orte der Theologie (De locis theologicis). Melchior Cano, Gaspard Jeunin und Hieronymus Buzu im Vergleich, in: Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaften 36 (2012), 169-184.

³¹ Vgl. REGINA POLAK, Migration als Ort der Theologie, in: TOBIAS KESSLER (Hrsg.), Migration als Ort der Theologie, Weltkirche und Mission 4, Regensburg 2019, 87-114.

³² Päpstlicher Rat für die Migranten und Menschen unterwegs: *Erga migrantes caritas Christi* (2004): www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html [Aufruf: 6.5.2021].

³³ A.a.O., Punkt 14.

³⁴ POLAK, Migration (s. Anm. 31), 98.

³⁵ REGINA POLAK, Befreiung. Die Pastoraltheologie braucht eine »Grosse Erzählung«, in: SaThZ 20 (2016), 57-78, 76.

tion aber nun mit weiteren Themen der theologischen Prolegomena zusammen, etwa mit der Frage nach dem Subjekt der Theologie, nach theologischer Erkenntnis und Theologie als Wissenschaft, aber auch nach dem Schriftverständnis und dem Schriftgebrauch, sowie nach der Funktion von Theologie?

3. Das unfertige »Subjekt der Theologie« Angesprochen und affiziert von Gott im Schrei des Anderen

»Das eigentliche Subjekt der Theologie ist der Mensch, der der Sünde schuldig und verworfen ist, und Gott, der den sündigen Menschen rechtfertigt und errettet. Alles, was außerhalb dieses Subjekts in der Theologie untersucht und disputiert wird, ist Irrtum und Gift.«³⁶

Die Frage, wer das Subjekt der Theologie ist, wird in den klassischen Prolegomena der Theologie kontrovers diskutiert. Ist der Mensch oder ist Gott Subjekt der Theologie? Kann der Mensch überhaupt Subjekt der Theologie sein, da er als Sünder doch nur in eingeschränktem Maß zur Erkenntnis Gottes fähig ist, da er, wie Luther formuliert, »schuldig und verworfen« ist? Andererseits ist er »gerechtfertigt und gerettet«, und dies nicht nur zum eigenen Seelenheil, sondern zur Mitgestaltung der Welt, zur Mitverantwortung für das Leben und nicht zuletzt auch zur theologischen Sinndeutung. Karl Barth hat die Frage nach dem Subjekt der Theologie in eine Art Prioritätenliste eingeordnet. Er betont »die Priorität der göttlichen Anrede, die schlechthinige Analogielosigkeit des göttlichen Wortes und die in Christus allein geschehende Offenbarung«³⁷ und kommt von hier aus zu der bekannten Feststellung des folgenden Dilemmas:

»Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nichtkönnen wissen und eben damit Gott die Ehre geben.«³⁸

Barth widerspricht dialektisch einerseits dem dichotomen Subjekt-Objekt-Denken der altprotestantischen Orthodoxie, das die Gefahr einer Verdinglichung Gottes als »Gegenstand« der Theologie in sich birgt. Andererseits erteilt er auch einer subjektivistisch anthropologisch begründeten Theologie eine Ab-

³⁶ MARTIN LUTHER, WA 40 II, 328, 17-20.

³⁷ HEINZ-HORST SCHREY, Art.: Theologie II. Ev. Theologie, in: RGG 6, ³1962, 769-775, 773.

³⁸ KARL BARTH, Das Wort Gottes und die Theologie, München 1925, 158.

sage und hält ihr die Externalität und Unverfügbarkeit von Glaube und Gnade entgegen, die kein Besitz sind, sondern »als deren Empfänger man sich gerade nur dankbar bestätigen kann« »im Licht der radikalen und fundamentalen Verwunderung«. ³⁹ Der Mensch ist immer nur in Beziehung – in Relationalität und Resonanz mit Gottes Handeln – Subjekt der Theologie. Er ist, um es in den Worten von Judith Butler auszudrücken, »undone«:

»Let's face it. We're undone by each other [...] One does not always stay intact. It may be that one wants to, or does, but it may also be that despite one's best efforts, one is undone, in the face of the other, by the touch, by the scent, by the feel, by the prospect of the touch, by the memory of the feel.« ⁴⁰

Das »undone«-Sein, also das Unfertig-Sein vor Mensch und Gott, widerspricht der Vorstellung eines autonomen Selbst. Auf die Frage nach dem Subjekt der Theologie weitergedacht, impliziert das »undone«-Sein die Abhängigkeit und Vulnerabilität des Subjekts der Theologie – nicht nur im Kontext von Migration und Postmigration, aber hier in manchmal radikaler Weise. Es verweist aber auch – eher theologisch formuliert – auf das »Angesprochensein« des Menschen bzw. darauf, sich durch »die Berührung, den Geruch, das Fühlen« affizieren zu lassen – so die an Butler orientierte Ausdrucksweise. Davon ausgehend gehört es zu den Grundvoraussetzungen des Subjekts der Theologie, dass er oder sie dieses »undone«-Sein ernstnimmt und sich sowohl von Gottes Wort als auch vom »Anderen«, bzw. auf das im »Anderen« begegnende Wort Gottes, ansprechen, affizieren und transformieren lässt. In dieser Resonanz sind das »undone«-Sein, die Vulnerabilität und Angewiesenheit auf den Anderen und Gott zwar nicht aufgelöst, aber aufgehoben. In anschaulicher Weise hat Leonardo Boff diese doppelte, miteinander verflochtene Angewiesenheit des Menschen beschrieben und sie zugleich als Voraussetzung für das Subjekt der Theologie markiert:

»Wir können nur dann sinnvoll von Gott sprechen, wenn er auftaucht aus dem Inneren der Erfahrung des Menschen, der zusammen mit den Mitmenschen und mit der Welt seinen Lebensweg geht. Gott schwebt nicht über der Welt und darf auch niemals so oder [...] außerhalb der Welt gedacht werden. Er begegnet uns vielmehr innerhalb der Erfahrung von Menschen und Welt. [...] Der Schrei des Menschen ist nur das Echo der Stimme, mit der Gott den Menschen ruft.« ⁴¹

³⁹ KARL BARTH, Einführung in die Evangelische Theologie, Zürich 1962, 81f.

⁴⁰ JUDITH BUTLER, Undoing Gender, New York 2004, 19.

⁴¹ LEONARDO BOFF, Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre, Düsseldorf 1978, 58.70.

Im Blick auf die Frage nach dem Subjekt von Theologie im Kontext von Migration und Postmigration impliziert dies die Anforderung, in migrantischen und postmigrantischen Lebensgeschichten die Anrufung und Verheißung Gottes zu hören, das eigene »undone«-Sein zu erkennen und sich vom Mitmenschen, d.h. von Gott im Schrei des Anderen, affizieren zu lassen.

In den letzten Jahren hat sich eine Vielfalt von Akteurinnen und Akteure als Subjekte einer Theologie der Migration und Postmigration hervorgetan. Dazu zählen zum einen theologische Sachverständige in Kirchenleitungen, die theologisch sowie auf der Ebene des gemeindlichen und kirchenleitenden Handelns für die Herausforderungen im Kontext von Migration und Postmigration sensibilisieren wollen oder sich durch die Gegenwart von Migrationskirchen dazu herausgefordert sehen, das eigene ekklesiologische Selbstverständnis zu überprüfen und in Handreichungen, Empfehlungen oder Stellungnahmen theologisch begründete Modelle etwa der Gastfreundschaft oder der Wohngemeinschaft Gottes zu entwickeln. Die EKD hat beispielsweise drei Handreichungen vorgelegt, in denen sich gleichzeitig deutliche theologische Weiterentwicklungen und Selbstkorrekturen erkennen lassen: »Zur ökumenischen Zusammenarbeit mit Gemeinden fremder Sprache und Herkunft« (1996), »... denn ihr seid selbst Fremde gewesen« (2009) und »Gemeinsam evangelisch!« (2014).⁴² Während in der Schrift von 1996 noch das Modell der Gastfreundschaft propagiert wurde, korrigiert »Gemeinsam evangelisch!« 18 Jahre später:

»Eingewanderte Christen sind jedoch nicht Fremde, sondern ganz unabhängig von ihrem politischen und rechtlichen Status vielmehr »Mitbürger und Hausgenossen« (Eph 2,19), Schwestern und Brüder in Jesus Christus. Darum empfinden viele von ihnen die Rede von der ökumenischen Gastfreundschaft als verletzend und ausgrenzend.«⁴³

Die Handreichung von 2014 trägt damit der Einsicht Rechnung, dass das Modell der Gastfreundschaft eine Form »positiver Diskriminierung« sein kann. Es läuft Gefahr, die »Andersheit und den Unterschied des anderen für die Erfüllung eigener Bedürfnisse und der Projektion politischer Korrektheit«⁴⁴ auszu-

⁴² EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD), Zur ökumenischen Zusammenarbeit mit Gemeinden fremder Sprache und Herkunft, Hannover 1996; DIES., »... denn ihr seid selbst Fremde gewesen.« Vielfalt anerkennen und gestalten. Ein Beitrag der Kommission für Migration und Integration der EKD zur einwanderungspolitischen Debatte, EKD-Texte 108, Hannover 2009; DIES., Gemeinsam evangelisch! (s. Anm. 10).

⁴³ EKD, Gemeinsam evangelisch! (s. Anm. 10), 19.

⁴⁴ KIEN NGHI HA, Ethnizität, Differenz und Hybridität in der Migration. Eine postkoloniale Perspektive, in: Ethnisierung und Ökonomie 30, Heft 120, Münster 2000, 377-398.

nutzen, die Handlungsmacht, die *agency*, des »Anderen« zu unterminieren⁴⁵ und den Anderen nicht als ebenbürtiges Gegenüber zu betrachten. Denn zwischen Gastgeber und Gast bleibt ein Gefälle bestehen. Außerdem wird suggeriert, dass die Gäste eines Tages auch wieder gehen.

Eine Studientagung der EKD im Jahr 2019⁴⁶ hat das Leitbild der EKD-Handreichung von 2014 theologisch vertieft. Unter dem Motto »Neue Regeln in der Wohngemeinschaft Gottes« wurden – in ökumenischem und international-interkulturellem Austausch – Fragen der Ekklesiologie reflektiert. Im Bild der Wohngemeinschaft ist die Binarität von Gastgebern und Gästen aufgelöst. Subjekte der Theologie sind somit beide, migrierte und »etablierte« Gemeindeglieder und Theologinnen und Theologen. Für den evangelischen Theologen und Leiter einer Migrationsgemeinde, John Uzuh, geht dies – in der tatsächlichen Umsetzung – jedoch noch nicht weit genug bzw. der Anspruch wird nicht eingelöst. Auf dem Studientag richtete er kritisch-appellative Worte an das Publikum:

»Migrationskirchen verlangen neue Narrative«, so fordert Uzuh. »Wer die Narrative beherrscht, hat die Deutungshoheit. Bis heute wird Theologie dem westlichen Standard unterworfen. Die historisch-kritische Methode hat sich als Maßstab in Deutschland etabliert. Davon abgeleitet wird auch das ekklesiologische Verständnis. Wer sich nicht nach dieser Standard-Kirche richtet, gehört nicht zum Klerus [...] Deutungshoheit ist ein Relikt der Kolonialzeit, in der hegemoniale Macht alles definiert hat und das Maß aller Dinge war. Es ist an der Zeit, dass die Kirche des Nordens akzeptiert, dass es andere Zugänge zur Bibel gibt als die historisch-kritische Methode.«⁴⁷

Mit der Frage nach dem Subjekt der Theologie und seiner Deutungsmacht steht also zugleich die Frage nach den Wissensformen im Zentrum oder – um es im Anschluss an Uzuhs Hinweis auf das »Relikt der Kolonialzeit« zu formulieren – nach der kolonialen epistemologischen Gewalt. Ich werde darauf im nächsten Abschnitt zurückkommen. An dieser Stelle ist aber die Kritik festzuhalten, dass westliche Subjekte der Theologie offensichtlich in nicht ausreichendem Maß andere theologische Narrative zur Kenntnis nehmen oder sich gar von ihnen affizieren lassen.

⁴⁵ Vgl. etwa HYE RAN KIM-CRAGG, A Postcolonial Portrait of Migrants as Vulnerable and Resistant, in: *Practical Matters Journal* 11 (2018), 167-180.

⁴⁶ Neue Regeln in der Wohngemeinschaft Gottes. Studientagung zu einer migrations-sensiblen Ekklesiologie, Evangelische Akademie Bad Boll, 1./2. April 2019, epd-Dokumentation Nr. 20, Frankfurt/M., 14. Mai 2019.

⁴⁷ JOHN UZUH, Erwartungen von Migrationskirchen an deutsche Landeskirchen, in: *Neue Regeln* (s. Anm. 46), 41-46, 42.

Zu den Akteuren und Subjekten der Theologie im Kontext von Migration und Postmigration gehören auch westliche akademische Theologinnen und Theologen, die unter Betonung verschiedener Aspekte – etwa der Grenze,⁴⁸ der Verletzbarkeit⁴⁹ oder der Gerechtigkeit⁵⁰ – Theologien der Migration bzw. im Kontext von Migration entwickeln. Was viele dieser theologischen Ansätze auszeichnet, ist, dass sie Herausforderungen von Migration, Flucht und Postmigration nicht auf »das Migrantische« reduzieren, sondern Migration intersektional verbinden mit Dynamiken von Rassismus, genderbezogener Gewalt oder ethnischer Marginalisierung. Selbstkritisch konstatieren sie oftmals die Notwendigkeit der Aufarbeitung des theologischen wie kirchlichen Beitrags zu Praktiken der Unterdrückung und Ausgrenzung des »Anderen«.

Hingegen wird die *agency* von Migrantinnen und Migranten in diesen akademischen Theologien der bzw. im Kontext von Migration oftmals wenig reflektiert. Daher kommt auch selten in den Blick, dass etwa das Überschreiten von Grenzen ein selbstgewählter, subjektiver Akt des Widerstands sein kann.⁵¹ Auch andere theologische Narrative, deren Respektierung, wie gesehen, etwa von Uzun gefordert wird, spielen kaum eine Rolle. Indem viele theologische Ansätze dazu tendieren, mehr »für« und weniger »mit« Migrantinnen und Migranten zu sprechen, tragen sie eher zur Fortsetzung der »Veränderung« von Migrantinnen und Migranten bei statt zum Abschied von der Repräsentation des Migrantischen als dem »Anderen«. Empirische Untersuchungen wie die von Eva Baumann-Neuhaus⁵² oder der oben angesprochene Ansatz von Castillo Guerra und sein Anknüpfen an die theologischen Deutungen durch Migrantinnen und Migranten selbst bilden hier ein wichtiges Korrektiv und eröffnen neue kritische Horizonte. Außerdem weisen sie auf eine Perspektive hin, die im Feld der Migrationsforschung in jüngerer Zeit an Beachtung gewonnen hat: die narrative Konstruktion von Identität, Vergangenheit, Gegenwart und Zu-

⁴⁸ Vgl. etwa DANIEL G. GROODY, *Homeward Bound. A Theology of Migration*, in: GRUBER/RETENBACHER, *Migration* (s. Anm. 5), 131-150; MICHAEL NAUSNER, *Homeland as Borderland. Territory of Christian Subjectivity*, in: CATHERINE KELLER/MICHAEL NAUSNER/MAYRA RIVERA (Hrsg.), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis 2004, 118-133.

⁴⁹ Vgl. etwa HILDEGUND KEUL, *The Venture of Vulnerability. Christological Engravings on Disturbing Questions about Migration*, in: GRUBER/RETENBACHER, a.a.O., 167-190.

⁵⁰ Das Thema der Gerechtigkeit im Kontext von Migration und Religion wird u. a. besonders von Polak stark gemacht. Vgl. REGINE POLAK, *Migration, Flucht und Religion. Praktisch-Theologische Beiträge 1. Grundlagen*, Ostfildern 2017.

⁵¹ Gegen die Darstellung insbesondere von geflüchteten Menschen als passive Opfer ohne eigene *agency* haben der Philosoph Deleuze und die Philosophin Parnet die Autonomie und Widerständigkeit hervorgehoben, die mit dem Aufbruch, der Veränderung des Lebenskontextes und der Mitgestaltung neuer Kontexte verbunden sind, und festgestellt: »to flee is to produce the real, to create life, to find a weapon«. GILLES DELEUZE/CLAIRE PARNET, *Dialogues II*, London 2002, 102.

⁵² Vgl. BAUMANN-NEUHAUS, *Glaube* (s. Anm. 2).

kunft, die durch ein in vielfacher Hinsicht verflochtenes, transkulturelles, subjektives und übersubjektives Wissen informiert ist.⁵³ In autobiografischen oder gemeinschaftlichen Narrationen von Vergangenheit und Gegenwart wird Wirklichkeit und Wahrheit konstruiert – in den Worten des katholischen Theologen Robert Schreiter:

»Die bezeugte Wahrheit wird wahrscheinlich eher narrativer als propositioneller Form sein. Sie wird sich mehr in den Zwischenräumen zeigen, in den Momenten der Schwäche und des Leidens innerhalb einer Kultur mehr als in den Momenten ihrer Stärke.«⁵⁴

Schreiters Bemerkung schlägt den Bogen zurück zum Anfang des Abschnitts und lässt sich wie folgt weiterdenken: Das Subjekt der Theologie ist der unfertige, von Gott im Schrei und den Lebensgeschichten der Mitmenschen angesprochene und affizierte Mensch. In diesem Verständnis zeichnet sich das Subjekt weniger durch Orthodoxie aus als durch Orthopraxie und Orthopathie. Schlichter formuliert geht es oftmals einfach darum, die von UzuH angesprochenen »neuen Narrative« empathisch und transformierend wahrzunehmen und in diesem Prozess des Zuhörens die eigene Deutungsmacht zu hinterfragen.

Schreiters Bemerkung schlägt zugleich die Brücke zu Fragen der Erkenntnis, der Möglichkeit und den Grenzen theologischen Wissens, der Epistemologie, der Deutungsmacht und schließlich zu der Frage nach Theologie als Wissenschaft.

⁵³ Vgl. etwa JÜRGEN STRAUB, Zur narrativen Konstruktion der Vergangenheit. Erzähltheoretische Überlegungen und eine exemplarische Analyse eines Gruppengesprächs über die »NS-Zeit«, in: BIOS 9 (1996), 30-58; DERS./MAIK ARNOLD, Missionarisches Handeln. Das religiöse Selbst in interkultureller Praxis. Handlungs- und kulturpsychologische Analysen autobiographischer Erzählungen von Protestanten, in: INGRID PLATH u.a. (Hrsg.), Kultur - Handlung - Demokratie. Dreiklang des Humanen, Wiesbaden 2008, 135-194.

⁵⁴ SCHREITER, Verbreitung (s. Anm. 8), 30.

4. Theologische Epistemologie und Theologie als Wissenschaft

»Die Karten um Wahrheit werden neu gemischt«⁵⁵

Theologische Epistemologie steht heute wie Wissenschaft überhaupt grundsätzlichen Anfragen gegenüber. Auf diese Infragestellung sämtlicher wissenschaftlicher Erkenntnisbemühungen wies etwa der Rostocker Philosoph Heiner Haestedt auf der Fachgruppentagung »Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie«⁵⁶ mit den Worten hin:

»Die Karten der Debatte um ›Wahrheit‹ und ›Wirklichkeit‹ werden gegenwärtig neu gemischt: Lebensweltliche und digitale Verschwörungstheorien im Verein mit der Debatte um *fake news* setzen die dem Begriff der Wirklichkeit skeptisch gegenüberstehenden, oft konstruktivistisch genannten Ansätze dem Verdacht aus, die Beliebigkeit der Weltannäherung zu unterstützen und Argumente gegen Formen des Populismus zu verunmöglichen«⁵⁷.

Im Kontext von *fake news* und postmoderner Beliebigkeit hält Haestedt nichtsdestotrotz an der Suche nach einer Orientierung gebenden »Wahrheit« fest, sofern das wissenschaftliche Bemühen »nicht Kampf um Macht als Selbstzweck« meint.⁵⁸ Diese Bedingung erscheint nun gerade mit Blick auf Theologien im Kontext von Migration und Postmigration wie im Blick auf Theologien im globalen Kontext äußerst relevant. Denn diese hinterfragen – wie Uzuhs Bemerkung deutlich macht und wie die Kritik postkolonialer Theorie seit Jahrzehnten bewusst zu machen versucht – die anhaltende epistemologische Gewalt kolonialer Narrative, die kolonialen Epistemizide.⁵⁹ Weiterhin werden Theologien und theologische Epistemologien des globalen Südens marginalisiert, wohingegen westliche Theologien universale Gültigkeit beanspruchen, so konstatiert etwa der postkoloniale Theologe Sugirtharajah.⁶⁰ Die Wahrnehmung und

⁵⁵ In Anknüpfung an die Formulierung HEINER HAESTEDT, Zur Deutungsmacht von »Wahrheit« und »Wirklichkeit« als philosophischen Grundbegriffen (deren Wahrheit und Angemessenheit selbst zur Debatte steht), in: KLAUS HOCK (Hrsg.), Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie, Leipzig 2020, 133-149, 133.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ HAESTEDT, Deutungsmacht (s. Anm. 55), 133.

⁵⁸ A.a.O., 148.

⁵⁹ Vgl. BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide, Boulder 2014.

⁶⁰ Vgl. T.S. SUGIRTHARAJAH, Voices from the Margins. Interpreting the Bible in the Third World, London 1995; DERS., Still at the Margins. Biblical Scholarship Fifteen Years After the Voices from the Margin, London 2008.

theologische Reflexion anderer Epistemologien scheint im Kontext von Globalisierung, Migration und Postmigration aber dringlich, weil Wissen, wie Philipp Balsiger auf der erwähnten Fachgruppentagung konstatiert, die für sich jeweils »richtige« Sicht auf die Welt und die »erforderliche Weltanschauung« prägt und somit in postmigrantischen Situationen mit unterschiedlichen Epistemologien auch unterschiedliche Weisen, die Welt zu verstehen, aufeinander-treffen:

»Durch Wissen wirklichkeitsrelevanter Dinge und Zusammenhänge, in denen sie zu- und miteinander stehen, konstruiert der Mensch die seinen Lebensbedürfnissen und Lebensfähigkeiten richtige Sicht auf die Welt, die ihm angemessene und erforderliche Weltanschauung. Durch Zusammenfassen solchen Wissens von Zusammenhängen in der in ihrer Mannigfaltigkeit der Erscheinungen herausfordernden Welt kann diese Welt als seinsartig gestaltetes Gefüge gefasst werden, so dass dem Menschen darin Orientierung möglich wird.«⁶¹

Epistemologien verweisen also auf (unterschiedliche) Wahrnehmungsschemata, durch die Menschen »in den Wechselbeziehungen zwischen Individuum (oder Psyche) und Kontext« Wirklichkeit definieren und ordnen und die Erfahrung erst ermöglichen.⁶² Sie liegen in sprachlichen Kodierungen und in Erzählungen und Geschichten vor, »in die wir hineingeboren sind, mit denen wir leben und in die wir in einem [...] existentiellen Sinne verstrickt sind«, so der Psychologe Jens Brockmeier, der der oben genannten Richtung autobiografischer Erzählung und narrativer Identität und (Migrations-)Geschichtsschreibung zuzurechnen ist.⁶³ Dieses Verständnis von Wahrheit, Wirklichkeit, Wissen und Wissenschaft mindert das Postulat der kritischen Funktion von Wissenschaft in keinerlei Weise, sondern unterstreicht es im Gegenteil sogar. Denn das wissenschaftliche Bemühen darum, das etwa in Narrationen konstruierte Wissen kritisch zu beleuchten, trägt dazu bei, Genealogien von Wissen aufzudecken und dabei auch (selbst)kritisch jenes Wissen zu identifizieren, das in der Tat mehr »Kampf um Macht als Selbstzweck« als kritisches Wissen ist.

Zwei Beispiele sollen mögliche Horizonte alternativer Epistemologien und die damit verbundene Herausforderung illustrieren, hegemoniales theologisches Wissen zu hinterfragen.

⁶¹ PHILIPP W. BALSIGER, Formen der Wissensproduktion. Skizze eines historisch-systematischen Abrisses, in: HOCK, Wissen (s. Anm. 55), 29-45, 30.

⁶² JENS BROCKMEIER, Erzählung und kulturelles Verstehen, in: Journal für Psychologie 14 (2006), 12-34, 16.

⁶³ A.a.O., 24.

4.1 Wissen in Zwischenräumen. Aufforderung zu epistemologischer Dezentrierung und Grenzdenken

Postmigrantische Situationen zeichnen sich – in Homi Bhabhas Worten – durch die Bildung von »third spaces«⁶⁴ und damit durch Räume der Hybridisierung und der kulturellen Differenz⁶⁵ aus, an denen kontinuierlich machtvolle Prozesse der kulturellen Übersetzung zwischen Herkunfts- und Ankommenskultur stattfinden, wobei Neues entsteht. Abseits der Zentren,⁶⁶ d.h. an den Grenzen von Kulturen, dort, wo der oder das »Andere« greifbar wird, werden neue Strukturen, Identitäten und Bedeutungen produziert. Die liminalen Zwischenräume – die »interstices« und »in-between-spaces« – machen Kultur aus. Dazwischensein weist also nicht, so auch Gilles Deleuze und Félix Guattari, auf eine Hin-und-Her-Bewegung zwischen zwei festen Orten oder Positionen hin, sondern macht aufmerksam auf eine Dynamik, die beide Positionen destabilisiert und ganz neue Dimensionen schafft:

»Zwischen den Dingen bezeichnet keine lokalisierbare Beziehung, die vom einen zum anderen geht und umgekehrt, sondern eine Pendelbewegung, eine transversale Bewegung, die in die eine *und* die andere Richtung geht, ein Strom ohne Anfang oder Ende, der seine beiden Ufer unterspült und in der Mitte immer schneller fließt.«⁶⁷

Third spaces und Zwischenräume sind daher auch Orte des epistemologischen und praktischen Widerstands, weil kulturelle Bedeutungen hier nicht einfach wiederholt werden. Vielmehr changieren sie, sie sind »almost the same, but not quite«.⁶⁸ Stuart Hall entwickelt aus Bhabhas und Derridas Überlegungen zur »différance« eine Kritik an einem identitären Partikularismus: »Différance hindert [...] jedes System daran, sich als vollständig abgetrennte Totalität zu stabilisieren.«⁶⁹ Kulturelle Gemeinschaften und Gruppen – also auch Migrationsgemeinden oder deutsche Gemeinden – sind somit kein reines »Abbild (Simulacrum)«⁷⁰ eines Urbildes, keine Kopie, sondern in kontinuierlicher Veränderung.

⁶⁴ HOMI BHABHA, Culture's in between, in: DAVID BENETT (Hrsg.), Multicultural States. Rethinking Difference and Identity, London 1998, 29-36. Für einen Einblick in Terminologie und Denken Bhabhas z.B. JOCHEN BONZ/KAREN STRUVE, Homi K. Bhabha. Auf der Innenseite kultureller Differenz: »in the middle of differences«, in: SASCHA MOEBIUS/DIRK QUADFLIEG (Hrsg.), Kultur. Theorien der Gegenwart, Wiesbaden 2011.

⁶⁵ Vgl. HOMI BHABHA, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000.

⁶⁶ Vgl. a.a.O., 241.

⁶⁷ GILLES DELEUZE/FÉLIX GUATTARI, Tausend Plateaus, Berlin 1992, 42.

⁶⁸ HOMI BHABHA, The Location of Culture, London-New York 1994, 86.

⁶⁹ STUART HALL, Die Frage des Multikulturalismus, in: DERS., Ausgewählte Schriften 4, hrsg. v. JUHA KOIVISTO/ANDREAS MERKENS, Hamburg 2004, 188-227, 196.

⁷⁰ HALL, Multikulturalismus (s. Anm. 69), 196.

Die epistemologische Herausforderung der Behauptung, dass kulturelle Zwischenräume, liminale Übergänge und Grenzen, zugleich Orte der Epistemologie sind, besteht darin, Grenzdenken einzuüben. Entsprechend formulierten Walter Mignolo und Madina Tolstanova im Anschluss an Gloria Anzaldúas »Borderland«⁷¹:

»Grenzdenken hebt verschiedene theoretische Akteure und Wissensprinzipien hervor, die die Europäische Moderne auf den ihr gebührenden Platz zurückverweisen und diejenigen ermächtigen, die epistemisch entmündigt wurden durch die Theo- und Egopolitiken des Wissens.«⁷²

Grenzdenken hinterfragt also westliche (theologische) Epistemologie und damit »all jene konkreten Formen der Wissensproduktion, die durch systematische Negation anderer (außereuropäischer) Wissensgefüge charakterisiert werden«⁷³. Neben diesem epistemologischen Widerstand ist für theologische Epistemologie und Theologie als Wissenschaft im Kontext von (Post-)Migration auch die Bestreitung der Existenz einer universal gültigen Wahrheit bedeutsam – in den Worten des Theologen Jörg Rieger:

»Border thinking does not claim firm foundations [or] universal access to truth, or the cool objectivity of the social and natural sciences, but grows out of the perspective of those who experience the pressures of colonialism and imperialism in their own bodies [...] Border thinking – and its truth – emerge, ultimately, from the wounds of the colonial histories, memories, and experiences.«⁷⁴

Wieder erscheinen Narrationen, Lebensgeschichten, Erfahrungen und das Gedächtnis als entscheidende Quellen von Wissen und Wahrheit. Durch sie werden hegemoniales Wissen und hegemoniale Geschichtsschreibung dezentriert. Gleichzeitig fordern sie von Zentren des Wissens den geradezu apophatischen Verzicht⁷⁵ auf eine *master narrative* und auf epistemologische Sicherheit sowie

⁷¹ WALTER D. MIGNOLO/MADINA V. TLOSTANOVA, *Theorizing from the Borders. Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge*, in: *European Journal of Social Theory* 9 (2), 2006, 205-221, 206f.; GLORIA ANZALDÚA, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco 1987.

⁷² MIGNOLO/TLOSTANOVA, *Theorizing* (s. Anm. 71), 206f [Übers. CJ].

⁷³ TOM WAIBEL, *Praktiken des Ungehorsams*, in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaft* 1 (2014), 101-107, 102.

⁷⁴ JOERG RIEGER, *Liberating God-Talk. Postcolonialism and the Challenge of the Margins*, in: KELLER/NAUSNER/RIVERA, *Postcolonial* (s. Anm. 48), 204-220, 215.

⁷⁵ Apophatisches wird hier verstanden als Wissen, das eher aus dem Nicht-Wissen über Gott heraus – *via negativa* – formuliert ist bzw. um das eigene Nicht-Wissen weiß. Vgl. CHRIS BOESEL/CATHERINE KELLER (Hrsg.), *Apophatic Bodies. Negative Theology, Incarnation, and Relationality*, Fordham 2010 SOWIE BRANDY DANIELS, *A Poststructuralist Liberation Theology? Queer Theory and Apophaticism*, in: *USQR* 64 (2019), 108-117.

die Bereitschaft, sich auf ein »Denken ohne Geländer«,⁷⁶ ohne feste Identitätsbestimmung und auf die Verletzlichkeit des Nicht-Wissens einzulassen. Mignolo bezeichnet diesen Prozess der Aufgabe (westlicher) Wissenskontrolle und westlicher Stereotype als Prozess des Verlernens: »Lernen zu verlernen, um wieder zu erlernen.«⁷⁷ Dadurch lernen wir, so der indische Kulturwissenschaftler Dipesh Chakrabarty, eine neue, eine fragmentarische Wahrheit:

»the subaltern can teach us to give up control – which amounts to nothing less than a new way of knowing the truth: ›To go to the subaltern in order to learn to be radically ‚fragmentary‘ and ‚episodic‘ is to move away from the monomania of the imagination that operates within the gesture that the knowing, judging, willing subject always already knows what is good for everybody, ahead of any investigation.«⁷⁸

Auch im Kontext der weltweiten Ökumene richtet sich die Aufmerksamkeit seit einiger Zeit auf Grenzwissen und auf Zwischenräume als Orte des Wissens. Entsprechend fordert beispielsweise die Mission-from-the-Margins-Gruppe des Ökumenischen Rats der Kirche, dass durch die Neu-Fokussierung der Ränder und Grenzen keinesfalls wieder ein neues, objektivierend-distanzierendes und hegemoniales Wissen entstehen soll:

»Wir bestehen darauf, dass der Ort der Begegnung zwischen Menschen das Zentrum von Mission ist; er ist Gottes Raum. Er ist der Ort des Herzens – das Zentrum unseres Lebens, der Ort, an dem verwandelnde Nachfolge geschieht. Wir wollen nicht dafür plädieren, dies oder jenes zu tun, sondern dafür, dass wir einander zuhören und hören, dass Gottes Stimme zu uns allen spricht. Wir werden daran erinnert, dass die Mächte Jesus kontinuierlich an den Rand geschoben haben, während er sie kontinuierlich eingeladen hat. Die Ränder sind das Herz der Dinge, der Ort, an dem Herzensangelegenheiten Bedeutung haben. An den Rändern findet manchmal eine heilige Unterbrechung statt. Propheten haben in der Wildnis Visionen erfahren. [...] Die Ränder sind Räume voller Gnade und Orte, die verwandeln.«⁷⁹

⁷⁶ HANNAH ARENDT, Denken ohne Geländer. Texte und Briefe, München 2006.

⁷⁷ WALTER MIGNOLO, Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität, Wien 2012, 169.

⁷⁸ DIPESH CHAKRABARTY, Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism, in: VINAYAK CHATURVERDI (Hrsg.), Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial, London 2000, 256-280, 275.

⁷⁹ Mission from the Margins Working Group, Moving in the Spirit - Called to Transforming Discipleship. Theological Reflections from the Margins, in: JOSEPH KEUM (Hrsg.), Resource Book. Conference on World Mission and Evangelism. Moving in the Spirit. Called to Transforming Discipleship, 8-13 March 2018, Arusha/TZ-Genf 2018, 50-61, 50f [Übers. CJ].

Das Aufsuchen von Wissen in den Zwischenräumen, an den instabilen Rändern und in migrantischen Lebensgeschichten nimmt also auch im Kontext des interkulturellen ökumenischen Dialogs, der noch immer von hegemonialen westlichen Narrativen dominiert wird, eine Schlüsselrolle ein.

4.2 Schrift, Wort und Körper. Medien des Wissens und Gegenstände konkurrierender Deutungsmächte

In den klassischen evangelischen Prolegomena werden die Autorität der Schrift, der Kanon, das Schriftprinzip und die Hermeneutik verhandelt. Im Kontext von Migration und Postmigration treffen sehr unterschiedliche Positionen zu diesen Themen aufeinander, und ein interkultureller Vergleich der verschiedenen Hermeneutiken ist ein dringendes Forschungsdesiderat, wie in diesem Band u.a. der Beitrag von Égide Muziazia zeigt. Spannend und lehrreich wäre etwa zu untersuchen, welche Bibelstellen im Kontext von (Post-)Migration als zentral erachtet und aktiviert werden. Es ist zu vermuten, dass anders als die beschriebenen kirchlichen Stellungnahmen in vielen Migrationsgemeinden biblische Migrationsgeschichten von Abraham bis Jesus nicht notwendigerweise eine zentrale Rolle einnehmen, sondern vielleicht eher Heilungs- und apokalyptische Geschichten. Außerdem wäre es angesichts der Bedeutsamkeit von Erzählungen und narrativer Wahrheit wesentlich, nach den Unterschieden von Wissen in mündlicher oder schriftlicher Form zu fragen – denn »Schreiben konstruiert das Denken neu«.⁸⁰

Vor allem aber fordert (Post-)Migration auch dazu auf, die körperlich-leiblichen Dimensionen von Wissen zu analysieren und theologisch zu reflektieren. Der Religionswissenschaftler und Soziologe Manuel Vásquez weist in seiner »materialistische Religionstheorie« bezeichneten Veröffentlichung »More than Belief«⁸¹ darauf hin, dass die intensivierten Migrationsbewegungen der jüngeren Zeit dringend stärkerer Beachtung der materiell-körperlichen Seite religiösen Wissens bedürfen. Denn zum einen sei Migration selbst ein durch und durch materielles und körperliches Ereignis und die Situation der Postmigration stelle kontinuierlich vor die Aufgabe, Körperkonzepte neu auszuhandeln.⁸² Zum anderen unterschieden sich die religiösen Praktiken von migrierten Menschen im Blick auf Körperlichkeit und Materialität oftmals deutlich von den religiösen Praktiken in der Ankommenskultur. Religionsforschung sei

⁸⁰ WALTER J. ONG, *Oralität und Literalität. Die Technologien des Wortes*, Opladen 1987, 81.

⁸¹ MANUEL VÁSQUEZ, *More than Belief. A Material Theory of Religion*, Oxford 2011, 2.

⁸² Vgl. JACQUELINE GRIGO, »Ich habe da ein wenig meine Grenzen erweitert«. Religiöse Kleidungspraxis zwischen Regulierung, Konformität und Autonomie, in: MONIKA GLAVAC u. a. (Hrsg.), *Second Skin. Körper, Kleidung, Religion*, Göttingen 2008, 280-295.

daher dazu herausgefordert, neu über »embodied, and often pre-reflective, ways of sensing, knowing, moving, and doing« nachzudenken.⁸³

Auch hierin lässt sich eine deutliche Kritik an der Dominanz westlicher Epistemologien beobachten, die Vásquez u. a. als textlastig und logozentrisch⁸⁴ bezeichnet. Außerdem fördere die »Privilegierung des geschriebenen Textes und geschriebener Glaubensaussagen durch dominante, hegemoniale Kulturen« die »Marginalisierung anderer Wissensformen und anderer Quellen des Wissens«, so die Religionswissenschaftlerin Vasudha Narayanan.⁸⁵

Auch Theologien sind im Kontext von (Post-)Migration aufgefordert, körperbezogene Praktiken und damit theologisches Körperwissen in den Kanon der theologischen Erkenntnisquellen aufzunehmen und alternative Formen und Perspektiven theologischer Forschung einzuschlagen. Wie sonst lässt sich das theologische Wissen in religiösen körperlichen Praktiken einfangen:

»How can the heavily textual approaches [...] explore the full force of glossolalia, exorcism, and divine healing among Latino(a) Pentecostals and Charismatic Catholics? [...] Or the incorporation of the ancestor spirits among practitioners of African-based religions such as Santería or Candomblé [...] Is it fruitful to understand the intense devotion involved in the cult of the saints or Mary among Catholics, with its elaborate home altars replete with icons brought from the homeland, and its pilgrimages to sacred sites, as nothing more than the enactment of a cultural text?«⁸⁶

Die Karten im Kampf um Wahrheit werden in der Tat neu gemischt, und dieser Kampf lässt auch den Bereich der Repräsentationen des Körpers und der Deutungsmacht über ihn nicht aus. Im Gegenteil: Die Debatten, die die Covid-19-Pandemie ausgelöst hat, zeigen konkurrierende Deutungen und Geltungsansprüche (z.B. zwischen medizinischer, psychologischer oder pädagogischer Perspektive) sowie mitunter eine grundsätzliche Ablehnung akademischer Deutungshoheit. Die Pandemie bildet aber nur *einen* Höhepunkt im Streit um den Körper, der im Zentrum vieler weiterer Debatten steht: über Transgender, body-enhancement oder body-positivity, Grenzen des Extremsports, technische Optimierung körperlicher Leistungsfähigkeit, Quantifizierung des Selbst, entmaterialisierende Visionen von Transhumanismus, Robotik und KI, Sterbehilfe

⁸³ VÁSQUEZ, Belief (s. Anm. 81), 7.

⁸⁴ Vgl. DEVAKA PREMAWARDHANA, Faith in Flux. Pentecostalism and Mobility in Rural Mozambique, Philadelphia 2018, 14: »Logocentric concerns with meaning and logic - often centered on what people say, what the claim to believe, and what »language ideology« they ascribe to - have driven much of the anthropology of Christianity. Yet [...] there are obvious limits to discourse and representation.«

⁸⁵ VASUDHA NARAYANAN, Embodied Cosmologies. Sights of Piety, Sights of Power, in: JAAR 71 (2003), 495-520, 516.

⁸⁶ VÁSQUEZ, Belief (s. Anm. 81), 2.

und Klonen von Embryonen, Kontroversen über religiöse Rituale (z. B. »Kopftuch« und »Beschneidung«), die Frage nach dem Umgang mit »dem Anderen« im Kontext von Migration und Rassismus sowie nach der Vorstellung vom Menschen, Menschenwürde, Selbstbestimmung und Solidarität. Prolegomena im Kontext von Migration und Postmigration betreten auf der Suche nach Wahrheit und Wirklichkeit ein Terrain, das in vielfacher – und eben auch körperbezogener – Hinsicht von »Kampf um Macht als Selbstzweck« gezeichnet ist und das umso mehr der kritischen wissenschaftlichen Forschung bedarf. Dynamiken, Prozesse und Erfahrungen im Kontext von Migration und Postmigration regen dazu an, performative und verleblichte – *embodied* – Formen von theologischem Wissen aufzuspüren, eine theologische Aisthetik⁸⁷ als Wissenschaft der Wahrnehmung interkulturell weiterzuentwickeln und interkulturelle Spannungen hinsichtlich körperlicher Performanzen und leiblicher Relationalität genealogisch zu untersuchen.

5. Ausblick. Mit Überraschungen rechnen

Ein zentrales weiteres Thema innerhalb der Prolegomena der Theologie ist die Frage nach der Funktion von Theologie – und zwar im Raum der Kirche, innerhalb der Gesellschaft und im Feld der Wissenschaft.⁸⁸ Die Positionen hierzu waren und sind divers, doch kaum jemand wird heute behaupten, die Funktion von Theologie sei auf die Verkündigung beschränkt oder Theologie habe ausschließlich die apologetische Aufgabe, die Ausschließlichkeit der christlichen Wahrheit im Konzert der Disziplinen und Religionen zu verkünden. Ebenso wenig wird wohl jemand dafür plädieren, Theologie als Funktion *der* Gesellschaft zu betrachten – und sie damit an den Kriterien und Interessen von Politik und Gesellschaft ausrichten. Gegen diese ausschließlichen Funktionsbeschreibungen ist einzuwenden, dass etwa Verkündigung soziale Konsequenzen hat oder dass die gesellschaftskritische Funktion von Theologie eben aus dem »Offenbarungswort«⁸⁹ heraus erwachsen kann und muss.

Es ist wohl hinreichend deutlich geworden, dass der vorliegende Beitrag Theologie im Kontext von Migration und Postmigration eine kritische Funktion zuweist – und zwar sowohl im Blick auf die Verkündigung und im Raum der Kirche als auch im Gegenüber und Miteinander mit anderen gesellschaftlichen Teilbereichen sowie schließlich im Feld der Wissenschaft und in der Generierung von kritischem Wissen. Eine Theologie im Kontext von (Post-)Migration

⁸⁷ Vgl. etwa KLAAS HUIZING, Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh 2016; ANNE KOCH (Hrsg.), Religionswissenschaft. Religionsästhetik, in: VuF 64 (2019).

⁸⁸ Vgl. JOEST, Fundamentaltheologie (s. Anm. 18), 136-148.

⁸⁹ A.a.O., 143.

erfüllt ebenso wenig einen Selbstzweck wie biblische Texte zur Migration, die wichtige Referenztexte dieser Theologie sind. Biblische Texte erzählen nicht unschuldige Wandergeschichten und stellen Migration nicht als romantische Wandervogelbewegung dar. Sie verweisen vielmehr meist auf Unrechtssituationen und fordern Gerechtigkeit ein. In Orientierung hieran besteht auch die Funktion einer Theologie im Kontext von (Post-)Migration nicht darin, erbauliche und unschuldige Geschichten über ein friedliches Miteinander zu predigen, die soziale und theologische Kontroversen und machtvolle Ausschlussprozesse nur kaschieren würden. Auch einer Theologie im Kontext von (Post-)Migration geht es vielmehr um Gerechtigkeit und Schalom im umfassenden biblischen Sinn, der politische und soziale Dimensionen einschließt.

Diese Funktion von Theologie bedarf weiterer Konkretisierungen, die hier lediglich in drei Punkten unternommen werden sollen. Zum einen hat Theologie - im Feld der Wissenschaft - die Funktion, Theologien Europas sowie den akademischen und gesamtgesellschaftlichen Wissensdiskurs zu »(ent)provinzialisieren«, d.h. aufzudecken, dass westliche Epistemologie nur eine Epistemologie unter vielen ist.⁹⁰ Der Kontext von (Post-)Migration ist daher eine immense Lernchance und Migration und Postmigration sind ein Lernort nicht nur für die Theologie, sondern auch für viele weitere Disziplinen und Wissenschaftsfelder. Im Raum von Kirche und Gesellschaft hat Theologie im Kontext von (Post-)Migration zum anderen eine erinnernde ökumenische Funktion: Es geht darum, ent-innerten Geschichten, Lebensgeschichten, Gegenerzählungen und alternativen Narrativen im interkulturellen (ökumenischen) Diskurs eine Stimme zu geben.

Mit Blick auf die Verkündigung schließlich hat Theologie im Kontext von Migration und Postmigration die Funktion, das Zeugnis von Migrantinnen und Migranten selbst zu Gehör zu bringen. Castillo Guerra macht darauf aufmerksam, dass der Perspektivwechsel von einer Theologie über Migration zur theologischen Selbsteutung durch Migrantinnen und Migranten selbst oftmals mit einer Veränderung und sogar Umkehr in der Verkündigung einhergeht.⁹¹ Während erstere die *memoria passionis mortis* ins Zentrum stellt und sie mit dem ethischen Imperativ in Verbindung stellt, zu helfen und sich für die Rechte und den Schutz von Migrantinnen und Migranten einzusetzen, findet sich im Zeugnis Migrierter oftmals eine *memoria resurrectionis Jesu Christi* und mit ihr die Bereitschaft und die *agency*, Lebensgeschichten und gedeutete Erfahrungen der Bewahrung, der göttlichen Begleitung, der Ermächtigung und der Hoffnung mit anderen zu teilen.

⁹⁰ Die Terminologie der Entprovinzialisierung Europas - genauer: der Bewusstwerdung, dass auch Europa nur eine Provinz ist - stammt von dem postkolonialen indischen Geschichtswissenschaftler DIPESH CHAKRABARTY, Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung, Frankfurt/M. 2010.

⁹¹ Vgl. CASTILLO GUERRA, Faith (s. Anm. 5), 117.

Eine sicher nicht zu verallgemeinernde, aber gleichwohl überraschende und beeindruckende Einsicht, die Castillo Guerra in seinen Feldforschungen gewinnt, ist dabei besonders bemerkenswert: Während sich in kirchlichen oder akademischen Äußerungen zu Migration oftmals ethische Appelle und bisweilen auch Hoffnungslosigkeit spiegle, seien die Theologien von Migrantinnen und Migranten geprägt von Hoffnung, Vertrauen und Zuversicht. Der Ausblick auf gerechtere Lebensbedingungen dominiere, wohingegen das Selbstverständnis, Opfer zu sein, kaum präsent sei.