

# THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

## Theologie und Migration

### Aufsätze

*Claudia Jahnelt*: **Theologie im Kontext von Migration und Postmigration. Postkoloniale und interkulturelle Perspektiven** 159

*Johannes Reimer*: **Die Welt als Arbeitsfeld. Zur Korrelation von Mission und Welt** 184

**Rezension** 204

### PREDIGTWERKSTATT

Matthias Linke, **Wenn Jesus ruft ... Predigt über Johannes 1,43-51** 195

Kommentar zur Predigt von Matthias Linke zu Johannes 1,43-51  
(Henrik Otto) 199

ISSN 1431-200X

**2020 • Heft 4**

44. JAHRGANG

## Theologie und Migration

Theologische Reflexion ist immer eng verflochten mit dem jeweiligen Lebenskontext. Dieser Kontext umfasst viele Aspekte wie z. B. die kulturelle Geschichte und Prägung, die aktuellen politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten, die weltanschaulichen und philosophischen Denkformen. All dies wirkt auf theologische Inhalte und Formen ein. Umgekehrt kann Theologie wiederum auf den Kontext Einfluss nehmen und die sie umgebende Welt prägen. Diese wechselseitigen Verflechtungen zwischen „Welt“ und Theologie haben in den letzten Jahrzehnten dazu geführt, dass man Theologie und die daraus entstehende Praxis der Kirchen kritisch nach ihrer Kontextualität befragt. Die beiden in diesem Heft vorliegenden Aufsätze tun dies im Blick auf die Situation von Migration und auf die Weltbezogenheit von Mission.

CLAUDIA JAHNEL, Professorin für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit an der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Ruhr-Universität Bochum, untersucht in ihrem Aufsatz „Theologie im Kontext von Migration und Postmigration. Postkoloniale und interkulturelle Perspektiven“, wie man sich theologisch angemessen dem Thema der Migration annähert, ohne – mit besten Absichten – in fixierende Stereotypen zu verfallen. Das besondere theologische Ziel bestehe darin, sich eigene Festlegungen bewusst zu machen und sich auf einen offenen Diskurs einzulassen, damit am Ende dann ein Mehr an Gerechtigkeit entsteht.

In einem anderen Sprachduktus, aber inhaltlich in einer ähnlichen Richtung, insistiert JOHANNES REIMER, Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach und Leiter des Netzwerks für Frieden und Versöhnung in der Weltweiten Evangelischen Allianz, in seinem Aufsatz „Die Welt als Arbeitsfeld. Zur Korrelation von Mission und Welt“, dass Gott immer das Heil der Welt im Blick hat und die christliche Mission von daher nur weltbezogen zu denken ist. Er begründet diese These insbesondere mit dem alttestamentlichen Jobeljahr (Lev 25), das Jesus in seiner Antrittsrede in Nazareth (Lk 4) aufgreift.

In der Predigtwerkstatt wird eine Predigt von MATTHIAS LINKE (Pastor i. R., BEFG) über Johannes 1, 43-51 vorgestellt, die er im Juli 2019 anlässlich der Aussegnungsfeier an der Theologischen Hochschule in Elstal gehalten hat. Die Predigt kommentiert Pastor HENRIK OTTO, Bundessekretär für die Region Süd im Bund Freier evangelischer Gemeinden.

Ein Hinweis in eigener Sache: Nach vielen Jahren ohne Preisänderungen werden ab 1. Januar 2021 die Preise für das THEOLOGISCHE GESPRÄCH leicht angehoben. Wir bitten um Verständnis für diese moderate Erhöhung und hoffen, dass das THEOLOGISCHE GESPRÄCH weiterhin viele interessierte Leserinnen und Leser findet.

*Michael Kißkalt (Schriftleitung)*

---

Claudia Jahnel

# Theologie im Kontext von Migration und Postmigration

## Postkoloniale und interkulturelle Perspektiven

---

„Entweder können wir in diesem Jahrhundert eine gemeinsame Zivilisation aufbauen, mit der jeder sich identifizieren kann, die von denselben universellen Werten zusammengehalten, von einem kraftvollen Glauben an das Abenteuer Menschheit geleitet und durch all unsere kulturellen Unterschiede bereichert wird; oder wir gehen alle in einer gemeinsamen Barbarei unter.“<sup>1</sup>

### I Migration, Postmigration oder: Wann werden Migrant\*innen nicht mehr „die Anderen“ sein?

Klare, manchmal etwas apokalyptische Worte findet der einleitend zitierte libanesisch-französische Schriftsteller Amin Maalouf, um auf die globalen Herausforderungen der Zeit hinzuweisen. Wo für Samuel P. Huntington der Kampf der Kulturen beginnt und den Westen bedroht, da beschwört Maalouf eine gemeinsame Menschheit und Zivilisation. Die Zeit, abgrenzbare Kulturräume zu erfinden und eine „Stammesgeschichte der Menschheit“<sup>2</sup> zu schreiben, sei vorbei, die Zukunft könne nur eine gemeinsame sein. Ob es gelinge, die Menschheit zu einer solchen „solidarischen zukunfts offenen Menschheit“<sup>3</sup> zu verwandeln, hänge allerdings, so der preisgekrönte Autor, vor allem davon ab, wie die Länder des globalen Nordens mit den Herausforderungen von Migration und Integration umgehen:

„Ich sage es unumwunden, und nach reiflicher Überlegung: Hier, um die Immigranten, wird der entscheidende Kampf unserer Epoche geführt werden müssen, hier wird er gewonnen oder verloren. Entweder gelingt es dem Westen, die Immigranten zurückzuerobern, ihr Vertrauen zurückzugewinnen, sie für die von ihm proklamierten Werte einzunehmen und so zu beredten Vermittlern in seinen Beziehungen zur übrigen Welt zu machen; oder aber sie werden sein größtes Problem.“<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> MAALOUF, AMIN: Die Auflösung der Weltordnungen, Berlin 2010, 27.

<sup>2</sup> A. a. O. 241.

<sup>3</sup> A. a. O. 245.

<sup>4</sup> A. a. O. 196.

Migration und migrationsbedingte Vielfalt ist also eine zentrale Herausforderung von weltpolitischem Ausmaß, so zeigt Maaloufs Aussage. Gleichzeitig bringt die Migrationsdebatte koloniale Denk- und Handlungsmuster wieder zum Vorschein. Auch davon zeugt Maaloufs Appell: Sowohl die sprachlichen Formulierungen von Kampf und Zurückerobung als auch die Aussage, dass Migrant\*innen für westliche Werte eingenommen und zu deren Vermittlern geformt werden sollen, lassen deutliche (post)koloniale Muster erkennen. Als Subjekte eigenen Denkens und Handelns kommen Migrant\*innen hier nicht in den Blick. Eher erscheinen sie als Bedrohung, die es mittels Bildung in die Ideale des Humanismus hinein einzudämmen gilt.

Migrationsdarstellungen wie die Maaloufs haben im Zuge der Fluchtdebatte seit 2015 deutlichen Aufwind erhalten. Gleichzeitig erwecken die Debatten im Zusammenhang mit dieser sogenannten „Flüchtlingskrise“ den Eindruck, als seien Flucht und Migration ein Phänomen, das die Länder des globalen Nordens überraschend und neu herausfordere. Dabei geraten die zum Teil mühsam erreichten ersten Weichenstellungen für eine multikulturelle, „migrantische“ Gesellschaft wieder ins Wanken, beobachtet die deutsche Historikerin und Drehbuchautorin Fatima El Tayeb.<sup>5</sup> Aushandlungsprozesse, die ausgefochten zu sein schienen, erfahren angesichts der Neu-Erfindung kultureller und rassistischer Stereotype eine Wiederbelebung. In ihrem Buch „Undeutsch“ schreibt El-Tayeb:

„Die Krise wird benutzt, um die zögerlichen Schritte zur Migrantisierung der Gesellschaft bzw. der gesellschaftlichen Debatten seit den 1980ern wieder ungetan zu machen. Auf einmal ist alles wieder ganz einfach: Hier die weißen deutschen Helfer\_innen, die sich ihre Privilegien wohl verdient haben und nicht daran denken, sie aufzugeben, die aber voller Sympathie für die weniger Glücklichen sind – und dort eben jene braunen (aber nicht schwarzen) legitimen Opfer von legitimer Gewalt – das heißt vor allem von US-amerikanischer militärischer Aggression, nicht europäischer ökonomischer Ausbeutung (wie die mit weit weniger Sympathie als gemeinsamer Feind betrachteten ‚Wirtschaftsflüchtlinge‘).“<sup>6</sup>

Die Themen Migration und Migrantisierung sind in hohem Maß geprägt von Handlungs- und Deutungsmacht. Eine „Krise“ genügt, um eine bestimmte Stufe der „Normalisierung“ im interkulturellen Zusammenleben wieder in Frage zu stellen und stereotype Vorbehalte gegenüber „den Anderen“ neu zum Leben zu erwecken. Auch theologische Reflexionen und Theologien der Migration sind, so soll im Folgenden genauer erörtert werden, von diesen machtvollen Stereotypen und Gegenstereotypen nicht frei und bedürfen einer kontinuierlichen Relektüre.

Zu den wirkungsvollsten Narrativen in der Migrationsdebatte gehören das von El-Tayeb skizzierte Opfer-Helfer-Narrativ, das von humanistischen Idealen

<sup>5</sup> Vgl. EL-TAYEB, FATIMA: Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft, Bielefeld 2016.

<sup>6</sup> A. a. O. 12 f.

wie denen von Maalouf gespeist wird, sowie das Angst-/Bedrohungsnarrativ.<sup>7</sup> Beide Narrative sind aufs engste verknüpft mit dem Bild, das Länder des globalen Nordens von sich selbst haben und nach außen präsentieren wollen. Opfer-Helfer-Narrativ und Angst-Narrativ lassen insbesondere Europa als humanitären, hochentwickelten und hochzivilisierten Kontinent erscheinen, der über Hunderte von Jahren von Werten der Antike und des Christentums geformt wurde, jetzt aber mit seinen Werten bedroht wird.

Weit entfernt scheinen hingegen alternative Narrative, die dieses Selbstbild hinterfragen. El-Tayeb regt ein solches Narrativ an, wenn sie die Anerkennung des „postmigrantischen Zustands“ fordert. Wesentlich für diese Anerkennung sei die Befreiung „vom Migrantischen als Repräsentation des Anderen“<sup>8</sup>. Wenn Migrant\*innen nicht mehr als die Anderen betrachtet werden, wird der Kreislauf von Selbstbild und Stereotypisierung durchbrochen. Migrantinnen und Migranten werden nicht mehr als Gegenfolie für das Selbst wahrgenommen und dargestellt, sie sind nicht mehr das Andere, von dem sich das Ich oder die „Ursprungsgesellschaft“ abgrenzen.

Soll dieses alternative postmigrantische Narrativ nicht reine Rhetorik bleiben – als eine solche erscheint es etwa in der euphemistischen Rede von der Multi-Kulti-Gesellschaft –, dann gilt es zum einen, Politiken, Strategien oder auch Sprachmuster kritisch zu beleuchten, die Migrant\*innen zu Anderen machen. Zum andern gilt es, das postmigrantische Narrativ zu stärken und dann auf dieser Grundlage die Fragen zu verhandeln, „wie wir in Deutschland in Zukunft unter den Bedingungen kultureller, ethnischer und religiöser Pluralität leben wollen und wie wir dies auch können, welche Aushandlungsprozesse dafür erfüllt sein müssen und welcher Lern- und Bildungsprozesse es bedarf.“<sup>9</sup>

Eben diese beiden Herausforderungen versucht der vorliegende Beitrag an Beispielen umzusetzen und für das Feld des theologischen Nachdenkens über Migration und Postmigration fruchtbar zu machen. Zunächst werden zentrale Kritikpunkte der (Post-)Migrationsdebatte und -politik aus postkolonialer Perspektive beleuchtet. Dazu gehören Strategien des *othering*, die Unterminierung der Handlungsmacht – der *agency* – von (Post-)Migrant\*innen und die Herausforderung territorialer und kultureller Grenzen. Diese postkoloniale Kritik bildet die Perspektive für die folgende Analyse kirchlicher Stellungnahmen sowie für die Vorstellung einer kleinen Auswahl aus dem Feld theologischer Positionierungen zum Thema Migration, Flucht und Postmigration, die in den letz-

<sup>7</sup> Zu den Narrativen der Migration vgl. POLAK, REGINE: Diversität und Convivenz. Zusammenleben in Verschiedenheit. Ein praktisch-theologischer Beitrag zum Narrativ der europäischen Migrationsgesellschaft, in: GUANZINI, ISABELA/APPEL, KURT (Hg.), Europa mit oder ohne Religion? II. Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und künftigen Europa (Religion and Transformation in Contemporary European Society 10), Wien 2016, 109-129.

<sup>8</sup> EL-TAYEB, Undeutsch 23 (wie Anm. 5).

<sup>9</sup> KÖNEMANN, JUDITH/WACKER, MARIE-TERES: Flucht und Religion. Zur Einführung, in: DIES. (Hg.), Flucht und Religion. Hintergründe – Analysen – Perspektiven, Münster 2018, 7-10, 8.

ten 20 Jahren deutlich gewachsen sind. An diesen Entwurf anknüpfend werden postkolonial- und interkulturell-theologische Orientierungspunkte für eine Theologie im Kontext von Migration ausblickend zusammengefasst.

Drei Bemerkungen zum hier gewählten methodischen Ansatz, zum Dilemma der Post-Ansätze und zu den Begrenztheiten des vorliegenden Beitrags möchte ich den Ausführungen noch voranstellen. Zum einen: Die Perspektive, unter der das Thema Migration und Theologie im Folgenden betrachtet wird, ist eine postkolonial- und interkulturell-theologische. Die Entscheidung hierfür ist mit der Tatsache verbunden, dass das Thema Migration sowohl der postkolonialen Theorie, Kritik und Theologie als auch der interkulturellen Theologie quasi in die Wiege gelegt ist. Migratorische Bewegungen haben diese Theorieansätze überhaupt erst hervorgerufen und sind zugleich ihr Thema – seien es koloniale Eroberungen und Missionsbewegungen im 19. Jahrhundert oder Globalisierungs- und Hybridisierungsphänomene durch Migrationsbewegungen im 20. Jahrhundert. Wo immer Migration stattfand und stattfindet, wird sie von kulturellen Aushandlungsprozessen begleitet. Daher sind Dynamiken wie kulturelle und territoriale Grenzziehungen, Kämpfe um Deutungsmacht und hegemonale Narrative, Formen des subversiven Widerstands gegen westliche Epistemologien und die Entwicklung von Gegennarrativen und schließlich Fragen der Identität, der Zugehörigkeit – des *belongings* – zentrale Schwerpunkte einer postkolonial orientierten interkulturellen Theologie. Theologien der Migration und theologisches Nachdenken über postmigratorische Zustände sind Teil dieses Aushandlungs- und Deutungsdiskurses und wollen zum gesellschaftlichen Zusammenleben in Vielfalt und den dazu notwendigen Lern- und Bildungsprozessen beitragen. Eben deshalb sind sie und ihre Migrationsnarrative einer permanenten kritischen Relektüre zu unterziehen.

Zum anderen sei noch auf ein gewisses Dilemma bzw. eine besondere Herausforderung hingewiesen, die den verschiedenen „post“-Studien inhärent ist. Der vorliegende Beitrag verfolgt das Ziel, das genannte postmigratorische Narrativ in Beziehung zu setzen zu theologischem Nachdenken über Migration und Postmigration. Der Anspruch des postmigratorischen Narrativs im Sinne der oben genannten Auflösung der „Abhängigkeit vom Migratorischen als Repräsentation des Anderen“ ist nicht nur hoch. Er stellt auch vor ein Dilemma. Denn in der Vorsilbe „post“ wird das Migratorische ja immer mitgedacht. Das gilt unabhängig davon, ob mit dem „post“ ein zeitliches Nacheinander und damit die Ablösung einer bestimmten – migratorischen – Phase gemeint ist oder – wie hier intendiert – eine kritische Relektüre, die koloniale Stereotype anhaltend dekonstruiert. Von dieser Kritik sind auch postkoloniale Ansätze nicht auszunehmen, und so ist mit dem vorliegenden Beitrag mitnichten ein moralisches Besserwisertum intendiert. Die kritische Relektüre ist vielmehr eine permanente Aufgabe, die – wie kritische Wissenschaft grundsätzlich – einen politischen Charakter hat. Sie endet vielleicht erst dann, wenn Migrant\*innen tatsächlich nicht

mehr als Repräsentation des Anderen betrachtet werden und wenn es keine Formen (post)kolonialer Unterdrückung und Marginalisierung mehr gibt. Die Umsetzung dieser Vision steht allerdings in weiter Ferne. Die Tendenzen der Deglobalisierung, wie sie sich jüngst am rasanten Aufbau neuer nationaler und kontinentaler Grenzen in Zeiten von Covid-19 beobachten ließen, deuten eher auf eine umgekehrte Entwicklung. Gerade dies aber macht die Stärkung postmigrantischer Narrative umso bedeutsamer.

Zuletzt weise ich darauf hin, dass auch und gerade die theologische Forschungslandschaft zum Thema Migration sehr viel umfassender ist, als sie hier wiedergegeben werden kann. Auffallend ist, dass deutlich mehr katholische als evangelische Theolog\*innen Migration auch theologisch reflektieren. Gründe hierfür liegen wohl in der Hermeneutik, Herausforderungen wie Migration als „Zeichen der Zeit“ zu verstehen, und in dem der Befreiungstheologie nahestehenden Ansatz, Migration als „Ort der Theologie“ zu reflektieren.<sup>10</sup> Daneben werden die in diesem Beitrag angesprochenen Bereiche der Postmigration sowie Fragen der Gerechtigkeit und der politischen Ethik in der evangelischen<sup>11</sup> und katholischen<sup>12</sup> Sozialethik verhandelt. Der im Vorliegenden interessierende Zusammenhang von (Theologien der) Migration und Postmigration ist aber meinem Eindruck nach noch auszubauen.

## 2 Strategien des Othering – Postkoloniale Perspektiven auf Migration<sup>13</sup>

Die in der gegenwärtigen Debatte über Migrant\*innen und Flüchtlinge offenbarten rassistischen und kulturellen Stereotypen haben eine Geschichte, die bis in die Kolonialzeit zurückreicht und im kolonialen kulturellen Gedächtnis gespeichert sind. Im kulturell Anderen der Gegenwart erlebt der Andere der Kolonialzeit eine massive Rückkehr. Drei Beispiele sollen dies nicht nur verdeutlichen, sondern zugleich auf jene Punkte aufmerksam machen, auf die die postkoloniale Kritik ihr besonderes Augenmerk legt.

<sup>10</sup> Von den theologischen Veröffentlichungen zum Thema nenne ich exemplarisch drei: GRUBER, JUDITH/RETENBACHER, SIGRID (Hg.): *Migration as a Sign of the Times. Towards a Theology of Migration*, Leiden 2015; POLAK, REGINA: *Migration, Flucht und Religion*, 2 Bände, Ostfildern 2017; KESSLER, TOBIAS (Hg.): *Migration als Ort der Theologie* (Weltkirche und Mission 4), Regensburg 2019.

<sup>11</sup> S. dazu zahlreiche Beiträge in der *Zeitschrift für Evangelische Ethik*.

<sup>12</sup> Vgl. etwa: BECKA, MICHELLE/RETHMANN, ALBERT-PETER/HAKER, HILLE (Hg.): *Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialethische Reflexion*, Paderborn 2010; HEIMBACH-STEINS, MARIANNE (2016): *Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Zugehörigkeit – Beteiligung – Befähigung*, Paderborn 2016.

<sup>13</sup> Zu den folgenden Ausführungen vgl. auch: JAHNEL, CLAUDIA: *Migration and Justice. Postcolonial discourses on migration as challenge and partner for theology*, in: BIELER, ANDREA u. a. (Hg.), *Religion and migration. Negotiating hospitality, agency and vulnerability*, Leipzig 2019, 41–60.

*Patrick Buchanan: die Invasion der Barbaren aus dem globalen Süden*

Der ultrakonservative US-amerikanische Schriftsteller Patrick Buchanan<sup>14</sup> bezeichnet Migrant\*innen als „invaders/Invasoren“. Ihr „Eindringen“ von Mexiko aus nach Nordamerika oder von Nordafrika aus nach Europa gefährde und zerstöre die hochentwickelten Gesellschaften des globalen Nordens in ähnlicher Weise, wie die „Invasion der Barbaren“ einst das Römische Reich gefährdete:

„Die Geschichte wiederholt sich selbst. Als sich die römische Republik ausweitete, wurde Rom zu einer polyglotten Stadt, die die verschiedenen Religionen und Kulturen des Reiches beherbergte. Aber diese Fremden brachten den römischen Gottheiten keine Achtung entgegen, zollten römischen Traditionen keinen Respekt und zeigten keine Liebe gegenüber römischer Kultur. Und so wurde Rom, nachdem es die Barbaren besiegt hatte, selbst durch die Barbaren besiegt. Im 5. Jh. fiel ein Stamm nach dem anderen ein – zuerst Alerich und die Westgoten im Jahr 410, dann die Nordstaaten usw. – bis die ewige Stadt gänzlich geplündert war und dunkle Zeiten anbrachen. Und so wie Rom dahingeschieden ist, so scheidet auch der Westen dahin, aus denselben Gründen und in sehr ähnlicher Weise. Was die Donau und der Rhein für Rom waren, sind der Rio Grande und das Mittelmeer für Amerika und Europa – Grenzen einer Zivilisation, die nicht mehr verteidigt werden.“<sup>15</sup>

*Claudius Seidl: der arabische Mann ist kein Mann, sondern ein Barbar*

In sehr ähnlicher Weise versteht auch Claudius Seidl, ein bekannter Journalist der FAZ, Migranten und Flüchtlinge als „Barbaren“. In einem Kommentar über die massiven sexuellen Übergriffe auf junge Frauen in der Neujahrnacht 2015/16 in Köln beschreibt Seidl die Täter als den „arabischen Mann“ und schreibt:

„Der arabische Mann ist ein Barbar am Rand der zivilisierten Welt, gar kein richtiger Mann [...] eher ein groß und geschlechtsreif gewordenes Kind, unendlich grausam und unbeherrscht. Wogegen ein Mann in diesem Verständnis nur einer ist, der an sich gearbeitet, Geist und Körper gebildet hat, ein Mensch, dessen Herrschaftsanspruch mit der Beherrschung seiner selbst beginnt.“<sup>16</sup>

*Rechte Rhetorik: gefährliche Massimmigration*

Rechte Parteien wie auch religiöse „Angstprediger“<sup>17</sup> fördern weltweit dieses Bild vom gefährlichen Flüchtling. Als die UNO-Mitgliedsstaaten den „Globalen Pakt

<sup>14</sup> Vgl. NAIL, THOMAS: *The Figure of the Migrant*, Stanford 2015, 196.

<sup>15</sup> BUCHANAN, PATRICK: *State of Emergency. The Third World Invasion and Conquest of America*, New York 2006, 2 (Übersetzung C. Jähnel).

<sup>16</sup> SEIDL, CLAUDIUS: *Maskulinität in der Krise. Wo sind die echten Männer?*, FAZ, 1.3.2016, www.faz.de (letzter Abruf: 05/2020).

<sup>17</sup> BEDNARZ, LIANE: *Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern*, München 2018.

für eine sichere, geordnete und reguläre Migration<sup>18</sup> veröffentlichten, sprach etwa der AfD-nahe Internet-Blog „Fassadenkratzer. Blicke hinter die Oberfläche des Zeitgeschehens“ von einer Welle der Massenimmigration, die auf das doch eigentlich kulturell entwickelte Europa zurolle und die die nationale Souveränität demokratischer Staaten gefährde:

„Wo man auch hinschaut, das Hochbrisante dieses globalen Paktes wird im Grunde hinter dürren, nichtssagenden Meldungen verborgen gehalten. So rollt eine in totalitärer Weise minutiös geplante, geförderte und von den lokalen Kollaborateuren verborgen gehaltene dauerhafte Massen-Einwanderungsbewegung auf die im wesentlichen ahnungslosen Menschen Europas zu, in der Völker mit ihren spezifischen hochstehenden Kulturen keine Rolle mehr spielen.“<sup>19</sup>

„Der Migrant“ wird, so zeigen die Beispiele, zu einem Stereotyp stilisiert, das die Züge des kolonialen Anderen trägt. Mona Singer spricht deshalb auch von der Darstellung „des Migranten“ als „Retro-Figur des kulturell Anderen“<sup>20</sup> der Kolonialzeit. Postkoloniale Theorie und Kritik bezeichnet Techniken wie diese als *othering*-Prozesse, zu Deutsch: als *VerÄnderungen*.<sup>21</sup> Die durch VerÄnderungen produzierten Stereotypen lenken zum einen davon ab, dass Migration und Flucht in erster Linie zentrale politische Themen sind. Es geht um globale Ungleichheit hinsichtlich der Verteilung von Gütern, Verletzung von Menschenrechten u. v. m. Die Betonung der kulturellen Unterschiede und der Aufbau kultureller Bedrohungsszenarien entpolitisieren, kulturalisieren, privatisieren und kaschieren damit die eigentlichen Herausforderungen. Zum anderen dient der Prozess der VerÄnderung dazu, die eigene kulturelle Höherwertigkeit zu versichern. Postkoloniale Theorie spricht hier seit Edward Saids Veröffentlichung „Orientalism“<sup>22</sup> von einer Konstruktion und Epistemologie der Höherwertigkeit des *Westens*, die stets reproduziert wird.

Im Folgenden seien drei Aspekte der gegenwärtigen Debatte um Migration und Flucht hervorgehoben, die aus postkolonial-kritischer Perspektive besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehen: die Darstellung von Migrant\*innen und Flüchtlingen als Opfer und damit die Frage nach ihrer Handlungsmacht, die intersektionale Verflechtung von kultureller, politischer und religiöser VerÄnderung und schließlich die Bedeutung von Grenzen.

<sup>18</sup> URL: [https://refugeesmigrants.un.org/sites/default/files/180711\\_final\\_draft\\_0.pdf](https://refugeesmigrants.un.org/sites/default/files/180711_final_draft_0.pdf) (letzter Abruf: 05/2020).

<sup>19</sup> URL: <https://fassadenkratzer.wordpress.com/2018/07/27/der-globale-migrationspakt-der-uno-kommt-auf-leisen-sohlen-und-mit-diffamierungskeule/> (letzter Abruf: 05/2020).

<sup>20</sup> SINGER, MONA: Retrofiguren des kulturell Anderen. Wider die kulturalistische Viktimisierung von Migrant\_innen, in: GENDER INITIATIVKOLLEG WIEN (Hg.), *Gewalt und Handlungsmacht: Queer Feministische Perspektiven*, Frankfurt a. M. 2012, 181-195.

<sup>21</sup> Vgl. REUTER, JULIA: *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*, Bielefeld 2002, 148.

<sup>22</sup> SAID, EDWARD: *Orientalismus* (engl. Original 1978), Frankfurt a. M. 1981.

## 2.1 Migrant\*innen sind nicht nur Opfer: postkoloniale Betonung der *agency*

In ihrer Visibilisierung im öffentlichen Raum werden Migrant\*innen und Flüchtlinge oftmals einerseits als Opfer, andererseits als Gefahr – als Täter – dargestellt. Francesca Falk hat in ihrer Analyse der „Iconographie illegalisierter Immigration“ gezeigt, dass in der visuellen Repräsentation von einzelnen Flüchtlingen oftmals das Opfernarrativ vorherrscht.<sup>23</sup> Auf Bildern etwa von überfüllten Booten hingegen werden Flüchtlinge eher als Masse inszeniert. Hier sind Flüchtlinge eher mit Gefahr, Infektion, Verunreinigung oder der bereits erwähnten barbarischen Invasion konnotiert.

Die Bilder humanitärer Organisationen verstärken diesen Eindruck.<sup>24</sup> Sie zeigen in Not geratene Flüchtlinge. Sie werden als Opfer von fundamentalistischer Gewalt in ihren Ländern oder von Naturkatastrophen dargestellt. Oftmals sind Bilder von Frauen und Kindern oder von Männern mit Kindern auf dem Arm vorherrschend. Diese Bilder wollen auf der Affektebene wirken. Sie sollen beim Betrachter Gefühle und Spendenbereitschaft, Mit-Gefühl und Beschützerinstinkt hervorrufen. Sie wecken machtvolle und traditionelle Affekte humanitärer Kommunikation. Gleichzeitig aktivieren sie das kulturelle Gedächtnis des Westens und rufen die Vision eines gemeinsamen Menschlichen jenseits aller kultureller, politischer oder religiöser Unterschiede in Erinnerung, die Idee der Humanität.

Eben dieser Humanismus wird jedoch von der postkolonialen Kritik auf den Prüfstand gestellt. Denn weder ist der vom humanistisch geprägten Europa ausgehende Kolonialismus mit humanistischen Idealen der Menschlichkeit vereinbar noch lässt sich das Ertrinken von Flüchtlingen im Mittelmeer mit dem humanistisch-humanitären Selbstbild Europas in Einklang bringen. Schon in den 1960er Jahren hat daher der algerische Psychoanalytiker und Widerstandskämpfer Frantz Fanon scharfe Kritik sowohl am scheinbaren Humanismus des Westens als auch an dem auf diesen humanistischen Werten basierenden Überlegenheitsgefühl geübt:

„Verlassen wir dieses Europa, das nicht aufhört, vom Menschen zu reden, und ihn dabei niedermetzelt, wo es ihn trifft, an allen Ecken seiner eigenen Straßen, an allen Ecken der Welt. Ganze Jahrhunderte hat Europa nun schon den Fortschritt bei anderen Menschen aufgehalten und sie für seine Zwecke und seinen Ruhm unterjocht; ganze Jahrhunderte hat es im Namen seines angeblichen ‚geistigen Abenteurers‘ fast die ganze Menschheit erstickt.“<sup>25</sup>

Ein weiterer Punkt postkolonialer Kritik ist, dass die Darstellung von Migrant\*innen als Opfer eine asymmetrische Beziehung produziert. Auf der einen Seite stehen

<sup>23</sup> FALK, FRANCESCA: Invasion, Infection, Invisibility. An Iconology of Illegalized Immigration, in: BISCHOFF, CHRISTINE/FALK, FRANCESCA/KAFEHSY, SYLVIA (Hg.), Images of Illegalized Immigration. Towards a Critical Iconology of Politics, Bielefeld 2010, 83-100. Vgl. auch FRIESE, HEIDRUN: Flüchtlinge: Opfer – Bedrohung – Helden. Zur politischen Imagination des Fremden, Bielefeld 2017.

<sup>24</sup> Vgl. die Kritik von White Charity: <http://www.whitecharity.de/de/home/> (letzter Abruf: 05/2020).

<sup>25</sup> FANON, FRANTZ: Die Verdammten dieser Erde, Reinbek bei Hamburg 1969, 239.

die helfenden – superioren, handlungsmächtigen – Europäer, auf der anderen die ohnmächtigen Anderen. Letztere werde als Subjekte sämtlicher Defiziterfahrung dargestellt: Sie haben nicht nur ihre Heimat verloren, sondern auch ihre Kultur, Identität, ihren Beruf sowie ihren sozialen Status. Die Parallele zu Stereotypen der Kolonialzeit sind augenfällig. So verfasste etwa Rudyard Kipling Ende des 19. Jahrhunderts das Gedicht „The White Man’s Burden“<sup>26</sup> – Die Last des weißen Mannes –, das in der Sammlung kolonialer und imperialer Literatur schon durch den Titel eine Vorrangstellung einnimmt. Es bringt die Haltung helfender Überlegenheit zum Ausdruck, die damals wie auch heute oftmals noch das „humanitäre“ Eingreifen westlicher Nationen begleitet. Die Begründerin der *postcolonial* und *subaltern studies*, Gayatri Spivak, hat zur Beschreibung dieser Einstellung das berühmte Diktum geprägt: „White men are saving brown women from brown men.“<sup>27</sup>

Diesem Bild setzen Vertreter\*innen postkolonialer kritischer Perspektiven andere, weniger asymmetrische Bilder entgegen. Wichtig ist ihnen, die Handlungsmacht von Migrant\*innen stärker bewusst zu machen, also die Fähigkeit migrierender und migrierter Menschen, ihr Leben selbst zu gestalten. Die Migrationsforscherin Martina Tazzioli etwa beobachtet in ihrer Analyse des Aufstands in Tunesien im Jahr 2010 – dem Beginn des sogenannten „Arabischen Frühlings“ –, dass Tunesier\*innen Migration sehr bewusst als Strategie einsetzen, um jene Freiheit zu verwirklichen, die sie durch die Revolution gewonnen haben.<sup>28</sup> „Strategie“ meint hier nicht ein umfassendes geplantes Aktionsprogramm. Migration als Strategie ist vielmehr eine „Praxis, die unternommen wird, um einen anderen Ort zum Leben zu finden bzw. um das zu tun, was ‚autorisierte‘ mobile Menschen gewöhnlich tun, nämlich umher zu ziehen/umzuziehen.“<sup>29</sup> Dieses nicht-autorisierte „Umsetzen von Freiheit in die Praxis“ mittels Migration „verstört“ und unterbricht die räumliche und geopolitische Stabilität der Mittelmeerregion“, so Tazzioli.<sup>30</sup> Diese Freiheitsmigrant\*innen setzen neue Kartographien – Gegenkarten – in Kraft, die die politische Ordnung in Europa erschüttern, worauf die Regierungen Europas mit Maßnahmen reagieren, die die Migration wieder „regulieren“, um selbst wieder die ordnende Oberhand zu haben.

Durch Tazziolis Analyse wird deutlich, dass das Thema Handlungsmacht von Migrant\*innen und Flüchtlingen kein unschuldig, sondern ein hochgradig politisches Thema ist, das mit Ängsten verbunden ist. Andersherum geht die Viktimisierung von Migrant\*innen und Flüchtlingen – also ihre Darstellung als

<sup>26</sup> KIPLING, RUDYARD: *The White Man’s Burden. The United States and The Philippine Islands* [1899], *Rudyard Kipling’s Verse, Definitive Edition*, Garden City/New York 1929.

<sup>27</sup> SPIVAK, GAYATRI CHACROVARTY: *Can the Subaltern Speak?*, in: WILLIAMS, PATRICK/CHRISMAN, LAURA (Hg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1993, 66-111, 93.

<sup>28</sup> Vgl. TAZZIOLI, MARTINA, *Spaces of Governmentality. Autonomous Migration and the Arab Uprising*, London/New York 2014, x.

<sup>29</sup> A. a. O. x.

<sup>30</sup> A. a. O. ix.

Opfer – Hand in Hand mit dem Interesse, sie zu entpolitisieren. Damit unterstreicht die Studie, was die Philosoph\*innen Gilles Deleuze und Claire Parnet in ihrem berühmten Diktum festhalten: „to flee is to produce the real, to create life, to find a weapon“.<sup>31</sup> Flucht ist also eine Form des Widerstands gegenüber einer bestimmten gesellschaftlichen und ökonomischen Ordnung. Geflüchtete Menschen lassen nicht nur schwierige Situationen hinter sich; oftmals nehmen sie auch an dem neuen Ort die Verhältnisse nicht einfach so hin.

## 2.2 Otherring auf der Grundlage des europäischen Konstrukts der Trennung von Religion und Politik

Flucht und Migration werden vor allem dann mit Gefahr und Gefährdung assoziiert, wenn sie in einen Zusammenhang mit Religion gestellt werden. Die intersektionale Verflechtung verschiedener Andersheit produzierender Kategorien wie Migration, Kultur, Rasse, Religion und sozialer Status wirkt äußerst dynamisierend auf Otherring-Prozesse. In Europa tendiert die öffentliche Wahrnehmung dahin, Immigration in einen unmittelbaren Zusammenhang mit Muslimen zu setzen und „den Islam“ als „die andere Religion“ zu konzeptionalisieren.<sup>32</sup>

Dieser Otherring-Prozess kann durchaus mit verschiedenen Bewertungen einhergehen, die jedoch gleichermaßen Asymmetrie und Andersheit verstärken. Das zeigt etwa die Veröffentlichung des Soziologen Mahmood Mamdani „Good muslim, bad muslim“<sup>33</sup>. Laut Mamdani unterscheidet die gegenwärtige öffentliche Debatte über den Islam zwischen „dem guten Muslim“ und „dem schlechten Muslim“. Der gute Muslim hält sich an das europäische Konstrukt der Trennung von Religion und Politik und ist keine politische Figur – bzw. praktiziert Religion im Raum des Privaten, a-part anderer gesellschaftlicher Teilbereiche. Der schlechte – oder auch „irrationale, fundamentalistische“ – Muslim ist der, der Religion in die Politik mischt und der das Skript stört, dass der Migrant oder Flüchtling passives Opfer ist.

Maßstab für den Grad an Andersheit ist also das europäische Narrativ einer säkularen Moderne, die die Trennung von Religion und Politik voraussetzt.<sup>34</sup> Auf muslimische Migrant\*innen wird ein Gegenbild projiziert und damit die gefährliche Andersheit verstärkt.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> DELEUZE, GILLES/PARNET, CLAIRE: *Dialogues II*, London 2002, 102.

<sup>32</sup> CASANOVA, JOSÉ: Religion, European secular identities, and European integration, in: *Eurozine* (29. Juli 2004), <https://www.eurozine.com/religion-european-secular-identities-and-european-integration/> (letzter Abruf: 05/2020).

<sup>33</sup> MAMDANI, MAHMOOD: Good Muslim, Bad Muslim. A Political Perspective on Culture and Terrorism, in: *American Anthropologist* 104, 3 (Januar 2008), 766-775, 767.

<sup>34</sup> Vgl. MANDAIR, ARVIND-PAL S./DRESSLER, MARKUS: Introduction. Modernity, Religion-Making, and the Postsecular, in: DIES. (Hg.), *Secularism and Religion-Making*, Oxford 2011, 3-36, 11. Vgl. auch CASANOVA, JOSÉ, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009.

<sup>35</sup> Vgl. MAVELLI, LUCA/WILSON, ERIN K.: The Refugee Crisis and Religion. Beyond Conceptual and Physical Boundaries, in: DIES. (Hg.), *The Refugee Crisis and Religion. Secularism, Security and Hospitality in Question*, London/New York 2017, 1–22.

### 2.3 Im Grenzland leben heißt ohne Grenzen leben

Ein weiterer zentraler Punkt postkolonialer Analysen ist das Thema Grenzen. Grenzziehungen waren und sind eine klassische koloniale Strategie. Grenzen schließen gleichzeitig ein und aus, bis hin zu den tödlichen Konsequenzen, die Ausschlüsse haben können. Das Thema impliziert einerseits *geographische* Grenzen. Die Grenzen, die von den Kolonialmächten einst gezogen wurden, führen noch immer zu Streitigkeiten zwischen einzelnen Ländern in Afrika oder zu innernationalen Problemen. Der Internationale Gerichtshof in Den Haag hat seit den 1990er Jahren über zahlreiche dieser Grenzkonflikte zu „Gericht“ gesessen. So wurden beispielsweise die Grenzen zwischen Tschad und Libyen (1994), zwischen Botswana und Sambia (1999) sowie zwischen Burkina Faso und Niger (2013) verhandelt.<sup>36</sup>

Nicht weniger konfliktreich sind *kulturelle* Grenzen: zwischen Rassen, Geschlechtern, nationalen Identitäten, dem Westen und dem Rest etc. Diese Grenzen prägen unser Denken und Wissen und den kulturellen Wissens- und Gedächtniskanon.

Postkoloniale Analysen kritisieren die Grenzziehungen und Superioritätsansprüche westlicher Wissenskonzepte und weisen auf *alternative Wissenskonzepte* hin. Dabei liegt ein besonderer Schwerpunkt auf jenem Wissen, das in Grenzsituationen, auf der Grenze bzw. im Grenzland und damit oftmals am Kreuzungspunkt verschiedener Traditionen und Wissenssysteme entsteht. Im Zentrum stehen die Erfahrungen von Menschen, die zwischen verschiedenen geographischen und kulturellen Grenzen leben, deren Lebensrealitäten also transnational geprägt sind. Das Netzwerk ihrer Beziehungen geht über nationale Grenzen hinaus, was wiederum Auswirkungen auf das Selbstverständnis und die Lebensgestaltung hat. Die postkoloniale mexikanisch-nordamerikanische Forscherin Gloria Anzaldúa illustriert diese Erfahrung in ihrem berühmten Gedicht „Borderlands“:

„To live in the Borderlands means you  
are neither hispana india negra espanola  
ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed  
caught in the crossfire between camps  
while carrying all five races on your back  
not knowing which side to turn to, run from;

To live in the Borderlands means knowing that  
the india in you, betrayed for 500 years,  
is no longer speaking to you,  
the mexicanas call you rajetas,  
that denying the Anglo inside you  
is as bad as having denied the Indian or Black;

<sup>36</sup> Vgl. „Grenzen vor Gericht. Postkoloniale Grenzkonflikte in Afrika“ [ohne Autor]: Grenzgebiete. Mauern, Schmuggel, Reisefreiheit, Edition Le Monde diplomatique 22 (2018), 40 f.

Quando lives en la frontera  
 people walk through you, the wind steals your voice,  
 you're a burra, buey, scapegoat,  
 forerunner of a new race,  
 half and half – both woman and man, neither – a new gender;

To live in the Borderlands means to  
 put chile in the borscht,  
 eat whole wheat tortillas,  
 speak Tex-Mex with a Brooklyn accent;  
 be stopped by la migra at the border checkpoints;

Living in the Borderlands means you fight hard to  
 resist the gold elixir beckoning from the bottle,  
 the pull of the gun barrel,  
 the rope crushing the hollow of your throat;

In the Borderlands  
 you are the battleground  
 where enemies are kin to each other;  
 you are at home, a stranger,  
 the border disputes have been settled  
 the volley of shots have scattered the truce  
 you are wounded, lost in action  
 dead, fighting back;

To live in the Borderlands means  
 the mill with the razor white teeth wants to shred off  
 your olive-red skin, crush out the kernel, your heart  
 pound you pinch you roll you out  
 smelling like white bread but dead;

To survive the Borderlands  
 you must live sin fronteras  
 be a crossroads.<sup>37</sup>

Grenzen und Grenzziehungen sind, so macht das Gedicht deutlich, ein intersektionales Phänomen, das psychologische, gender-bezogene, ethnische, nationale, physische, soziale, kulturelle und religiöse Grenzen und Kategorien umfasst. Das Leben auf der Grenze oder vielmehr im Gebiet zwischen den Grenzen, an ihrem Knotenpunkt, im *borderland*, impliziert ein permanentes Aushandeln von Grenzen und, so Anzaldúa, die Notwendigkeit, Grenzen zu überschreiten und ohne Grenzen zu leben.

Der deskoloniale<sup>38</sup> Theoretiker Walter Mignolo entwickelt in Nähe zu Anzaldúa eine Theorie des Grenzdenkens. Zusammen mit der russisch-schwedischen Postkolonialismus- und Gender-Forscherin Madina Tlostanova formuliert er:

<sup>37</sup> ANZALDÚA, GLORIA: *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco 1987.

<sup>38</sup> Die Bezeichnung der v. a. in Lateinamerika vorangetriebenen deskolonialen Theorie betont, dass der Kolonialismus keinesfalls passé – „post-“ – ist, sondern die wirtschaftliche, politische, kulturelle und epistemologische Entkolonialisierung und Befreiung eine bleibende Aufgabe darstellt.

„Grenzdenken hebt verschiedene theoretische Akteure und Wissensprinzipien hervor, die die Europäische Moderne auf den ihr gebührenden Platz zurück verweisen und diejenigen ermächtigen, die epistemisch entmächtigt wurden durch die Theo- und Eopolitiken des Wissens.“<sup>39</sup>

Aus der Erfahrung, permanent auf der Grenze zu leben, gesellschaftlich marginalisiert zu werden und Grenzen ständig zu überschreiten, entsteht, so Mignolo und Tlostanova, wichtiges und zugleich subversives Wissen. Es ist ein Wissen, das die Möglichkeit klarer und vor allem einseitiger Grenzziehungen und Zentrismen hinterfragt und zur Dezentrierung von universalistischen Wissensansprüchen auffordert.<sup>40</sup> Notwendig sei ein Des-conocimiento, ein Verlernen starrer eingefahrener Wissensordnungen.

Damit ist die Einladung verbunden, sich durch alternative und widerständige Formen des Wissens an den Rändern verunsichern zu lassen und auf die Kontrolle über ein vermeintlich universales Wissen zu verzichten. Der indische Kulturwissenschaftler Dipesh Chakrabarty bringt das mit den folgenden Worten zum Ausdruck:

„Subalterne können uns beibringen, die Kontrolle aufzugeben – das läuft auf eine neue Art und Weise hinaus, die Wahrheit zu kennen: ‚Zu den Unterdrückten zu gehen, um dort zu lernen, radikal ›fragmentarisch‹ und ›episodisch‹ zu sein, impliziert das Abrücken von der monomanischen Idee [...], dass das wissende, urteilende, wollende Subjekt immer schon weiß, was gut für alle anderen ist – bevor es das überhaupt untersucht hat.“<sup>41</sup>

## 2.4 Zwischenresümee: die Fähigkeit zum Grenzdenken als Voraussetzung postmigrantischer Narrative

Leben zwischen Grenzen, wie Anzaldúa es beschreibt, ist eine Lebensrealität, die in postmigrantischen Gesellschaften nicht nur für Migrant\*innen, sondern für alle Menschen eine Herausforderung darstellt. Denn eben dies kennzeichnet ja das postmigrantische Narrativ und seine Forderung, die postmigrantischen Zustände politisch und gesellschaftlich ernst zu nehmen: Nicht das Migrantische soll Andersheit repräsentieren; vielmehr bestehen verschiedene Besonderheiten und Andersheiten nebeneinander, treffen und kreuzen sich und müssen aus-

<sup>39</sup> MIGNOLO, WALTER D./TLOSTANOVA, MADINA V.: Theorizing from the Borders. Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge, in: *European Journal of Social Theory* 9/2 (2006), 205-221, 206 f (Übersetzung C. Jahnel).

<sup>40</sup> Vgl. RIEGER, JOERG: Liberating God-Talk. Postcolonialism and the Challenge of the Margins, in: KELLER, CATHERINE/NAUSNER, MICHAEL/RIVERA, MAYRA: *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, St. Louis 2004, 204-220, mit einem Zitat aus MIGNOLO, WALTER D.: *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton 2000, 37.

<sup>41</sup> CHAKRABARTY, DIPESH: „Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism“, in: CHATURVERDI, VINAYAK (Hg.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London 2000, 256-280, 275 (Übersetzung C. Jahnel).

gehandelt werden. Dass aus diesem postmigrantischen Leben im „borderland“ tatsächlich auch die Fähigkeit zum Grenzdenken resultiert – also die Fähigkeit, am Kreuzungspunkt verschiedener kultureller Traditionen zu leben, unterschiedliche Denksysteme und Lebenspraktiken bis zu einem gewissen Grad zu integrieren, mit Grenzen zu leben, sie zu überschreiten oder auch ohne Grenzen zu leben –, ist meines Erachtens jedoch nicht so selbstverständlich, wie es das Gedicht von Anzaldúa oder Mingolos Theorie des Grenzdenkens suggerieren. Identitäre Bewegungen, die Neuerfindung partikularistischer Werte und das Wiederaufflammen rassistischer und kulturalistischer Positionen beweisen eher das Gegenteil der Einsicht in die eigene Fragmentarität und einen Unwillen gegenüber der Forderung, abgrenzendes Wissen zu verlernen.

Wie verhalten sich diesbezüglich Kirchen und Theologien? Welche Ressourcen bringen sie mit, um postmigrantische Narrative zu unterstützen? Wo fördern sie die Fähigkeit zum Grenzdenken? Und wo tragen sie eher zum anhaltenden Otherring von Migrant\*innen bei?

### 3 Migration ist (k)eine universale Erfahrung: postkoloniale Perspektiven auf kirchliche Stellungnahmen zu Migration

In den letzten Jahren ist die Zahl der theologischen und kirchlichen Veröffentlichungen zu den Themen Migration und Postmigration deutlich gewachsen. Repräsentant\*innen von Kirche und Theologie sehen sich deutlich in der Verantwortung, den gesellschaftlichen Diskurs über Migration und Postmigration mitzuprägen und christliche Überzeugungen theologisch verantwortet in die Gestaltung der postmigrantischen Gesellschaft einzubringen. Katholische Kirche,<sup>42</sup> Freikirchen sowie verschiedene evangelische Landeskirchen und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) haben Verlautbarungen und Orientierungshilfen zur Frage nach dem Umgang mit Migration und zu den Herausforderungen einer postmigrantischen Gesellschaft veröffentlicht.

Dabei sticht die Tendenz ins Auge, biblische Migrationsgeschichten – von Abraham bis Jesus – hervorzuheben und ihnen eine zentrale und Theologie generierende Bedeutung zuzuschreiben. Paradigmatisch hierfür ist etwa die folgende Textpassage aus der Handreichung der EKD „Gemeinsam evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen“<sup>43</sup>:

<sup>42</sup> Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Erga migrantes caritas Christi*. Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls), Bonn 2004.

<sup>43</sup> EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD): *Gemeinsam evangelisch. Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft* (EKD-Text 119), Hannover 2014.

„Die Bibel ist ein Buch voller Migrationsgeschichten: Am Beginn der Geschichte Gottes mit seinem Volk steht nichts anderes als der Ruf zur Migration [...] Auch die Geschichte des Volkes Israel beginnt mit Flucht und Migration. Der Exodus, der Auszug aus Ägypten, ist die zentrale, identitätsstiftende Gotteserfahrung der Israeliten [...] Im Neuen Testament setzt sich diese Linie fort. Jesus selbst erlebte nach der Überlieferung des Matthäusevangeliums als Kind Flucht und Exil.“<sup>44</sup>

Jüdisch-christliche Identität ist, so betont die Handreichung, migratorische Identität, mehr noch: Migration ist eine Grunderfahrung des Menschseins, der „Normalfall“. Diese in zahlreichen Verlautbarungen und theologischen Reflexionen vorfindliche Universalisierung von Migrationserfahrungen als anthropologische Grunderfahrung verfolgt sichtbar die Intention, sich mit Flüchtlingen und Migrant\*innen zu solidarisieren, Andersheit zu nivellieren und – postmigrantisch – das Gemeinsame zu stärken. Darin haben diese und andere kirchliche Stellungnahmen<sup>45</sup> auch besondere Bedeutung und besonderen Wert.

Die Universalisierung von Migration und der Versuch, dadurch das Verbindende zu stärken, stoßen jedoch auf das Problem, dass Migrationserfahrungen höchst unterschiedlich sind. Diese Unterschiede nicht wahrzunehmen, würde bedeuten, die Entpolitisierung von Migration zu fördern. Vor allem der Grad an Vulnerabilität ist sehr verschieden. Flüchtende Menschen sind unendlich viel verletzbarer als Touristen. Ebenso ist die Vulnerabilität eines „illegal“, ohne Pass, Rechte, Arbeit oder Geld in Frankreich lebenden Sudanese nicht vergleichbar mit den wohl situierten Bürger\*innen in Frankreich und anderswo. Die Erfahrung von Flucht und Migration kann Erfahrungen grenzenloser Verletzlichkeit, des „nackten Lebens“ einschließen,<sup>46</sup> dessen Ursache in ungerechten Strukturen, Gewalt, Machthunger, Gier oder ungleicher Verteilung von Ressourcen liegt.

Höhere Vulnerabilität bedeutet allerdings nicht zugleich, dass Migrant\*innen oder Flüchtlinge keine Handlungsmacht hätten. Vulnerabilität und Agency müssen kein Widerspruch sein. Sicherlich darf der Handlungsspielraum insbesondere geflüchteter Menschen nicht romantisiert werden. Ihre Agency ist an vielen Punkten deutlich eingeschränkt. Die oben erwähnten Einsichten postkolonialer Kritik warnen jedoch davor, diese Vulnerabilität für die Entwicklung eines Opfer-Helfer-Diskurses auszunutzen, dadurch die eigene superiore Position zu stärken und die der Vulnerabilität zugrundeliegenden politischen Ungerechtigkeiten zu kaschieren.

Migration ist niemals unpolitisch, so betonen unter postkolonialen Theoretiker\*innen und Theolog\*innen auch postkoloniale Exeget\*innen. In ihren Ana-

<sup>44</sup> A. a. O. 23.

<sup>45</sup> Exemplarisch für weitere Stellungnahmen und als Fortsetzung der EKD-Schrift von 2014 sei genannt: EKD: Neue Regeln in der Wohngemeinschaft Gottes. Studententagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie, Evangelische Akademie Bad Boll, 1. bis 2. April 2019, epd-Dokumentation Nr. 20, Frankfurt a. M., 14. Mai 2019.

<sup>46</sup> AGAMBEN, GIORGIO: Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002.

lysen biblischer Migrationserzählungen arbeiten sie nicht nur die Vielfalt von Migrationserfahrungen heraus, sondern legen ein besonderes Gewicht auf die ungleiche Verteilung von Macht in biblischen Migrationskontexten. So ist etwa die Erzählung des Exodus zugleich eine Erzählung machtvoller kolonialer Landnahme. Biblische Migrationstexte sind somit postkolonial zu analysieren bzw. zu de-kolonisieren.

Beispielhaft für eine solche entkolonialisierende Relektüre ist die Exegese des Prologs im Johannesevangelium durch die südafrikanische Neutestamentlerin Musa Dube. Sie zeigt, wie koloniale Strukturen innerhalb des johanneischen Textes kolonisierend weiter in Gebrauch genommen werden.<sup>47</sup> Der Prolog erzählt die Geschichte der Migration des Logos: Von einem Ort außerhalb der Welt, der meist als besserer, superiorer Ort dar- und vorgestellt wurde, wandert das Wort Gottes in die Niedrigkeit der Welt hinein und wieder zu Gott zurück. Die hier angelegte Vorstellung, von einem erhöhten Ort aus in andere, niedere Territorien einzudringen, gehöre, so Dube, zur Grundstruktur des kolonialen Unternehmens im 19. Jahrhundert. Entsprechend hätten Texte wie der Prolog, so kann Dube anhand der Wirkungsgeschichte zeigen, die kulturelle und religiöse Legitimationsgrundlage für koloniale und missionarische Expansionen geliefert.

Dubes Auslegung lässt die „Anderen“ dieser Migrationsgeschichte nicht außen vor oder stilisiert sie zu Opfern. Im Gegenteil: Sie betont die Agency derer, denen durch die koloniale Migration Unrecht geschieht. Das sind in diesem Fall nicht die Migrant\*innen, sondern die Sesshaften. Die lokale Bevölkerung wird durch die koloniale Migration unterdrückt und marginalisiert. Gegen das koloniale Narrativ, das davon ausgeht, dass das kolonisierte Territorium eine *terra nullius*, ein leerer, rechtsfreier Raum, ein Niemandsland ist, das niemandem – oder zumindest keinem Menschen mit Geschichte, Religion oder anderen Elementen, die eine zivilisierte Welt ausmachen, – gehört, führt Dube den reichhaltigen religiösen und kulturellen Schatz lokaler Traditionen ins Feld. Unter Bezugnahme auf mündliche und schriftliche Texte aus afrikanischen Kontexten sowie auf religiöse Praktiken, die der Besonderheit und Heiligkeit bestimmter Orte Raum geben, schafft Dube ein Gegennarrativ, das den Reichtum und die Agency der Kolonisierten ins Zentrum stellt.<sup>48</sup>

Aus der Perspektive postkolonialer Theorie gelesen wird die hohe Ambivalenz in der Verwendung und im Verständnis von Migration sichtbar, die sich in jüngeren kirchlichen Stellungnahmen zu Migration wie in der vorgestellten EKD-Handreichung zeigt. Denn die Annahme von Migration als religiöses und anthropologisches Grunddatum kann einerseits dazu tendieren, konkrete Un-

<sup>47</sup> Vgl. DUBE, MUSA W.: Reading for Decolonization (John 4, 1-42), in: DUBE, MUSA W./STALEY, JEFFREY L. (Hg.), *John and Postcolonialism. Travel, Space and Power*, London/New York 2002, 51-75.

<sup>48</sup> Vgl. dazu auch DUBE, MUSA W.: Savior of the World but not of This World. Post-Colonial Reading of Spatial Construction in John, in: SUGIRTHARAJAH, R. S. (Hg.), *The Postcolonial Bible*, Sheffield 1998, 118-135.

gerechtigkeiten auszublenden und Migration zu einem rein „humanitären“ Problem zu machen. Migration ist aber hochgradig politisch und tangiert Fragen der Gerechtigkeit. Auch und gerade in biblischen Texten zu Migration stehen Unrecht und Gerechtigkeit an vorderster Stelle, unterstreicht die katholische Theologin und Migrationsforscherin Regina Polak.<sup>49</sup> Migration ist hier kein Selbstzweck, sie geschieht also nicht einfach um der Migration willen, sondern zielt auf die Schaffung von gerechteren Lebensbedingungen. Selbst dort, wo Migration in biblischen Texten Ungerechtigkeit, Ausgrenzung und Unterdrückung fördert – wie im Fall der Landnahme –, spielt das Thema Gerechtigkeit eine zentrale Rolle. Daher gehören auch kritische Passagen wie die Landnahmeerzählung zu dem Schatz christlicher Tradition, den Kirche und Theologie zum postmigrantischen Narrativ beitragen. Denn postmigrantisch und postkolonial gelesen laden sie – in den oben zitierten Worten von Chakrabarty – dazu ein, von der Idee abzurücken, „dass das wissende, urteilende, wollende Subjekt immer schon weiß, was gut für alle anderen ist – bevor es das überhaupt untersucht hat“.

Andererseits kann die Annahme von Migration als existentielle Grundkategorie in postmigrantischen Gesellschaften auch eine hoch subversive Wirkung entfalten, weil sie sich der VerÄnderung des Migrantischen widersetzt und dazu herausfordert, abschottendes und hegemoniales Grenzdenken aufzugeben. Das Thema Migration und die Rede über Migration – ob als Grundkonstante des Menschseins oder als je konkrete Erfahrung – führt somit immer wieder in Ambivalenzen, um die gerungen werden muss, gerade weil Migration einen Machtdiskurs darstellt, in dem vielfältige Interessen miteinander und gegeneinander ringen.

## 4 Theologien der Migration – vier Entwürfe

Ein zentrales Thema in Entwürfen, die den Kontext von Migration und Postmigration theologisch reflektieren, ist die Grenze. Die Leitfragen, die hier zu erkennen sind, lauten: Wie und durch den Aufbau welcher Grenzen haben Theologie und Kirche einschließlich Gemeindepraxis zum Aufbau von sozialen, ethischen, religiösen, geographischen oder gender-bezogenen Grenzen beigetragen? Und: Welche systematisch-theologischen, biblischen oder geistlichen Ressourcen können genutzt werden, um diese Grenzen abzubauen oder zu überwinden? Die von Theolog\*innen im Einzelnen gewählten Zugänge zum Thema Grenze und die Schwerpunktsetzungen sind höchst unterschiedlich, wie die im Folgenden exemplarisch skizzierten Entwürfe zeigen.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Vgl. POLAK, REGINA: Migration als Ort der Theologie, in: KESSLER, Migration 87-114 (wie Anm. 10).

<sup>50</sup> Die hier vorgestellten Entwürfe bilden einen sehr kleinen Ausschnitt aus einer wachsenden Fülle theologischer Reflexionen über die Bedeutung von Grenzen in postmigrantischen Gesellschaften. Zu den unterschiedlichen Zugängen zählen dabei u. a. feministische Ansätze wie

#### 4.1 Grenzüberschreitende Gnadenökonomie vs. egozentrischer Kapitalismus: Cathryn Tanner

Der Kontext, in dem die US-amerikanische anglikanische Theologin Cathryn Tanner ihre Veröffentlichung „Economy of Grace“<sup>51</sup> verortet, ist eine Gesellschaft, in der die Schere zwischen reich und arm, zwischen denen, die bevorzugt werden, und denen, die am unteren Ende der sozialen Hierarchie stehen, immer weiter auseinandergeht. Verantwortlich dafür ist vor allem, so Tanner, die Logik einer gewinnorientierten Weltwirtschaft. Tanners Fokus liegt also nicht ausschließlich auf Migrant\*innen vs. Nicht-Migrant\*innen. Sie hat vielmehr verschiedene und sich intersektional überlagernde gesellschaftliche Grenzkategorien wie Rasse, Nationalität, Geschlecht oder sozialer Status im Blick. Den Menschen, die aufgrund dieser Zuschreibungen ausgegrenzt werden, ist gemeinsam, dass sie zu den Marginalisierten einer ausbeuterischen neoliberalen Wirtschaftspolitik gehören.

Der Logik dieses kapitalistischen Systems, das laut Tanner auch Kirchen und Gemeinden durchdringe, stellt die Theologin die Logik der christlichen Gnade und der Gnadenökonomie entgegen. Das Christentum habe eine „ökonomische Vision, die für alle Lebensbereiche relevant“<sup>52</sup> sei und eine radikale Alternative zu gegenwärtigen Formen des Wirtschaftens darstelle. Es gelte, die ökonomisch forcierten Grenzen in Gesellschaft und Kirche aufzudecken und die Gnadenökonomie – also die Botschaft von der grenzüberschreitenden Gnade Gottes – als christliche Vision in Wort und Tat in den gesellschaftlichen Diskurs einzuspeisen:

„Gottes Gnade bricht in der Tat alle gewohnten Grenzen geschlossener gesellschaftlicher Gruppen und Interessensgemeinschaften auf. Indem Gott die Welt schafft, geht Gott aus sich selbst, Gott, heraus, um dem Fremden, der nicht göttlich ist, Gaben zu schenken und anzuvertrauen. Gott bietet sich selbst als Geschenk in der Partnerschaft mit Menschen an, wobei er die benachteiligten und verklavten Fremden einer Gesellschaft auswählt.“<sup>53</sup>

Die zentrale Vision, die das Christentum der vielfältigen und geteilten Gesellschaft geben kann und die „unser moralischer Kompass sein sollte“, ist, so Tanner, „die theologische Vision einer weltweiten inklusiven Gemeinschaft des gegenseitigen Vorteils“.<sup>54</sup>

---

der von Serene Jones oder dezidiert postkolonial-imperialismuskritische Ansätze wie der Michael Nausners, siehe: JONES, SERENE: *Feminist Theory and Christian Theology. Cartography of Grace. Guides to Theological Inquiry*, Minneapolis 2000; NAUSNER, MICHAEL: *Homeland as Borderland. Territory of Christian Subjectivity*, in: KELLER/NAUSNER/RIVERA, *Theologies* 118-133 (wie Anm. 40).

<sup>51</sup> TANNER, CATHRYN: *Economy of Grace*, Minneapolis 2005.

<sup>52</sup> A. a. O. x.

<sup>53</sup> A. a. O. 73 (Übersetzung C. Jahnel).

<sup>54</sup> A. a. O. 142.

## 4.2 Nachfolge Jesu bedeutet, Grenzen zu überschreiten: Daniel Groody

Grenzen und die grenzüberschreitende Botschaft des Evangeliums stehen auch in der „Theologie der Migration“ des US-amerikanischen katholischen Theologen Daniel Groody im Mittelpunkt.<sup>55</sup> Anders als Tanner konzentriert sich Groody schwerpunktmäßig auf Grenzziehungen und -überwindungen im Kontext von Migration, benennt aber auch die Herausforderung, dass verschiedene Grenzziehungen sich gegenseitig verstärken. Der Migrations- und Postmigrationsdiskurs ist von vielfältigen und auf verschiedenen Ebenen angesiedelten dichotomischen Grenzziehungen und Konfliktherden markiert. Dazu zählen etwa die Grenzen zwischen Bürger\*in und Fremdem bzw. Fremder, legal und illegal, einheimisch und ausländisch.

In Analogie zu dieser Differenzierung verschiedener Grenzen im Migrationsdiskurs unterscheidet und systematisiert Groody vier Grenzen, die durch Jesus Christus überwunden wurden und die korrelierend in die Migrationsdebatte einzubringen seien. Die erste Grenze sei die *zwischen unmenschlich und menschlich*. Eine der verletzendsten Erfahrungen, die Flüchtlinge und Migranten machen, sei, so Groody, die Erfahrung, unmenschlich behandelt zu werden. Der Theologe illustriert diese Erfahrung der tiefsten Verletzung der Menschenwürde am Beispiel des Berichts eines mexikanischen Migranten:

„Ich wurde in Gepäckabteilungen von Bussen und, am schlimmsten, in der Dachbox eines Autos aufbewahrt. In den Bergen bin ich beinahe erfroren und in den Wüsten beinahe zu Tode gebraten. Ich war tagelang ohne Essen und Wasser und wäre verschiedentlich beinahe gestorben. So schwer das auch war, dies waren nicht die härtesten Teile des Migrantenseins. Am Schlimmsten ist es, wenn Menschen dich wie einen Hund behandeln, als ob du die unterste Klasse von Lebewesen auf der Erde seist.“<sup>56</sup>

Dieser Unterteilung von Menschen und Nicht-Menschen hält Groody das Gegenarrativ der *Imago Dei* entgegen, die jedem Menschen eine unzerstörbare Würde gebe. In der Darstellung der weiteren Grenzen setzt Groody diesen Korrelationsansatz fort. Die Überwindung der zweiten Grenze – *zwischen Gott und Mensch* – durch die Menschwerdung Jesu Christi fordere dazu auf, in der Nachfolge Jesu nicht in ferner Apathie, sondern in Solidarität mit der gebrochenen Welt zu leben. Die dritte Grenze *zwischen Mensch und Mensch* bestimmt Groody näher als jene, die aufgrund von sozialem und rechtlichem Status konstruiert wird. Ihr hält der Theologe die Mahlgemeinschaft Jesu mit Rechtlosen sowie Jesu Bruch mit politischen und rechtlichen Regeln und Gesetzen entgegen, etwa Jesu Übertritt des Sabbatgebots. Korrelierend sei es notwendig, Gesetze wie etwa Immigrationsgesetze zu hinterfragen, die nicht das Wohl des Menschen im Auge haben, sondern es im Gegenteil zerstören. Die vierte Grenze trenne

<sup>55</sup> GROODY, DANIEL G.: Homeward Bound. A Theology of Migration, in: GRUBER/RETENBACHER, Migration 131-150 (wie Anm. 10).

<sup>56</sup> A. a. O. 134 (Übersetzung C. Jahnel).

*Gottesreich und Menschenreich*. Ihr hält Groody die Vision des Reiches Gottes als Realität im Hier und Jetzt entgegen. Schon jetzt strahle das eschatologische Reich des Friedens, der Gerechtigkeit, der Liebe und der Gnade in die Welt hinein und breche enge menschlich-weltliche Vorstellungen von Territorien, rassistischen, nationalen oder psychologischen Grenzen auf, so Groody. Mit einem eindrücklichen Ereignis illustriert Groody dieses Einbrechen des Reiches Gottes im Hier und Jetzt:

„This vision takes shape each November when people gather along the Mexican-American border to celebrate a common liturgy. As with other liturgies, a large crowd gathers to pray and worship together. However, with this liturgy a 16-foot iron fence divides this community, one side in Mexico, the other in the United States. Border Patrol agents in helicopters and trucks keep a strict eye on the crowd to ensure that no one passes over from Mexico to the United States, but those gathered praise God for Christ’s ‚Passover‘ from death to life. In a global reality that often sets up walls and barriers, this Eucharist bears witness to the primacy of God’s universal, undivided, and unrestricted love in the context of political constructions that divide people. It also reminds people that the walls dividing us from God and from one another have already begun to crumble and that this new age of reconciliation has already begun, even as Christians wait for its ultimate fulfilment when Jesus comes again.“<sup>57</sup>

### 4.3 Jesus als Identifikationsfigur für grenzüberschreitendes Denken und Handeln: Leticia A. Guardiola-Sáenz

Die Grenze zwischen Mexiko und den USA bildet auch den Kontext für das grenzüberschreitende theologische Denken der nordamerikanisch-mexikanischen Neutestamentlerin Leticia A. Guardiola-Sáenz.<sup>58</sup> Ausgehend von eigenen Erfahrungen kultureller und wirtschaftlicher Aushandlungsprozesse im Grenzland des Rio Grande Valley analysiert die baptistische Theologin die bekannte Geschichte von „Jesus und der Ehebrecherin“ in Johannes 8, 1–11 neu. Dieser Titel, den viele Bibelausgaben dem Text voranstellen, spiegle eine Deutungsperspektive wider und brenne sich den Lesenden schon vor dem Lesen der Geschichte ins Gedächtnis. Mit der Bezeichnung der Frau, der Jesus begegnet, als „Ehebrecherin“ werde eine moralische Grenze gezogen. Diese Grenze verlaufe zwischen der Frau und den in der Geschichte versammelten Menschen, aber auch zwischen ihr und den Leser\*innen der Geschichte.

Guardiola-Sáenz konstruiert ein Gegennarrativ dieser Interpretation. An die Stelle der „Ehebrecherin“ stellt sie die „Angeklagte“ – „the accused“ – und hinterfragt damit nicht nur die gängige moralische Interpretation der Geschichte, sondern öffnet den Blick für die vielfältigen Grenzen, die sich in der Geschichte

<sup>57</sup> A. a. O. 146.

<sup>58</sup> GUARDIOLA-SÁENZ, LETICIA A.: Border-crossing and Its Redemptive Power in John 8:1-11. A Cultural Reading of Jesus and the Accused, in: KITZBERGER, INGRID R. (Hg.), Transformative Encounters. Jesus and Women Re-viewed, Leiden 1999, 267-291.

niederschlagen: die Grenze zwischen privat und öffentlich, zwischen politisch und religiös, zwischen Gender und Moral sowie die Grenzen der Kommunikation. Das Handeln Jesu in der Geschichte zeichne sich durch das Überschreiten dieser vielfachen Grenzen und durch die Befreiung von eingefahrenen und einschränkenden Verhaltensmustern und Normen aus. Die Geschichte werde dadurch zu einem Beispiel befreiender Grenzüberschreitungen und Jesus zur Identifikationsfigur für alle, die nicht in gesellschaftliche, kulturelle, religiöse oder genderbezogene Normen passen.

### *Zwischenfazit*

Die drei bisher geschilderten Ansätze haben in aller Unterschiedlichkeit gemeinsam, dass sie Grenzziehungen als eine umfassende, intersektionale Dynamik verstehen und nicht auf „das Migrantische“ reduzieren. Ferner betonen sie, dass die Überwindung von Grenzen ein zentraler Kern der christlichen Botschaft sowie christlicher Ethik ist, der von Theologie und Kirche in postmigrantische Situationen einzubringen ist. Alle drei Ansätze implizieren auch die Notwendigkeit der selbstkritischen Reflexion.

Was in den skizzierten Ansätzen hingegen kaum eine Rolle spielt, ist die oben unter Bezug auf Tazzioli geschilderte unautorisierte bis widerständige Agency der „Anderen“ selbst. Das Überschreiten von Grenzen als selbstgewählter, subjektiver Akt des Widerstands ist so gut wie nicht im Blick. Die dargestellten theologischen Ansätze tendieren daher dazu, den von postkolonialer Theorie kritisierten Opferdiskurs fortzusetzen. Indem sie zwar „für“, aber nicht „mit“ Migrant\*innen sprechen, werden auch hier Migrant\*innen tendenziell erneut eher zu passiven Empfängern von Hilfeleistungen – und zum Gegenstand kluger theologischer Überlegungen. Dies wiederum trägt zur Fortsetzung der VerÄnderung von Migrant\*innen statt zum Abschied von der Repräsentation des Migrantischen als dem Anderen bei.

Der folgende vierte Entwurf einer Theologie im Kontext von Migration versucht eben dieses Defizit des Sprechens „über“ und damit der Verobjektivierung und VerÄnderung von Migrant\*innen zu vermeiden und gibt darin Orientierungspunkte für eine postkolonial sensible Theologie im Kontext von Migration.

## 4.4 Theologie der Migrant\*innen selbst: Jorge E. Castillo Guerra

Der theologische Ansatz des in den Niederlanden lebenden panamaischen Theologen Jorge E. Castillo Guerra<sup>59</sup> zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht nur die Erfahrungen von Migrant\*innen ins Zentrum stellt, sondern auch die theologische Deutung dieser Erfahrung durch die Migrant\*innen selbst. Aus der

<sup>59</sup> CASTILLO GUERRA, JORGE E.: From the Faith and Life of a Migrant to a Theology of Migration and Intercultural Convivencia, in: GRUBER/RETTEBACHER, Migration 107-130 (wie Anm. 10).

Tradition lateinamerikanischer Befreiungstheologien herkommend sind für den katholischen Theologen die Migrant\*innen selbst die Subjekte – also *agents* – der Theologie. Guerra nennt diese Theologie in Anlehnung an die Befreiungstheologien von Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría oder Jon Sobrino „Theologie erster Ordnung“. Migrant\*innen sprächen selbst und auch ohne Vermittlung hauptamtlicher Theolog\*innen aus, was ihrem Leben in den Erfahrungen der Migration Sinn und Zweck verleihe und was sie als Wahrheit erlebten. Eine 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 spiegeln, seien die Theologien von Migrant\*innen geprägt von Hoffnung, Vertrauen und Zuversicht. Der Ausblick auf bessere Lebensbedingungen dominiere, wohingegen das Selbstverständnis, Opfer zu sein, kaum präsent sei.

Von dieser Theologie erster Ordnung unterscheidet Castillo Guerra „Theologien zweiter Ordnung“. Sie reflektieren aus größerer – meist akademischer – Distanz heraus die theologischen Deutungen von Migrant\*innen und bringen sie in das Feld der Theologie kritisch ein. Schon die Genannten und weitere Vertreter\*innen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie betonten jedoch, dass auch Theolog\*innen der zweiten Ordnung keine zu große Distanz zu den Theolog\*innen erster Ordnung und ihrer Lebenserfahrung haben sollten. Auch eine Theologie zweiter Ordnung müsse Nähe suchen und riskieren.

Ernesto Cardenal, Theologe aus Nicaragua, hat das Prinzip der Nähe wie auch das der Selbstrepräsentation der Theolog\*innen erster Ordnung bis in die Form theologischen Schreibens hinein fortgeführt. Seine berühmte Publikation „Das Evangelium der Bauern von Solentiname“<sup>60</sup> enthält zahlreiche ausführliche Passagen, die die Dialoge und mit ihnen die theologischen Interpretationen der Bauern selbst wiedergeben.

Theologien der Migration müssen, so Castillo Guerra in Anknüpfung an diese Tradition, bei den theologischen Deutungen durch Migrant\*innen selbst beginnen und dafür Nähe riskieren. Diese epistemologische Voraussetzung stellt jene westlichen Wissensformationen in Frage, die meinen, nur aus wissenschaftlicher Distanz und aus der Haltung der Epoché heraus Theologie treiben zu können. Für Castillo Guerra – wie schon für Befreiungstheolog\*innen vor ihm einschließlich Papst Franziskus – fördert das Theologietreiben aus der Distanz hingegen Unwissenheit, *dis-knowledge* bzw. *des-conocimiento*. Nur die Nähe zu der Erfahrungswelt der Betroffenen, die Konvivenz mit ihnen, könne diese Unwissenheit einschränken. Anders formuliert: Wissen ereignet sich in der Praxis des Zuhörens, des Mitleidens, des Sich-durch-den-anderen-affizieren-Lassens und der Resonanz.

---

<sup>60</sup> CARDENAL, ERNESTO: Das Evangelium der Bauern von Solentiname, 2 Bände, Wuppertal 1976/1978.

Mit seinem Ansatz löst Guerra somit gleich mehrere Forderungen postkolonialer Kritik ein: Migrant\*innen werden selbst zu Handelnden und zu aktiven Gestalter\*innen ihres Lebens wie der Umwelt. Gleichzeitig werden Zentren des Wissens und der Macht aufgefordert, im Sinne Mignolos umzulernen, sich auf andere einzulassen, die eigene Fragmentarität zu erkennen und vielfältige postmigrantische Formen des Wissens und der Lebensgestaltung ohne verAndernde Deutungsmachtansprüche wahrzunehmen.

## 5 Konturen einer postmigratorischen Theologie

Der befreiungstheologische Ansatz von Castillo Guerra unterstreicht mit der Betonung der Priorität von Theologien erster Ordnung den auch für die postkoloniale Theorie und Theologie zentralen Punkt der *agency*. Die Wahrnehmung dieser Handlungs- und Deutungsmacht von Migrant\*innen und jenen, die in einer postmigrantischen Gesellschaft noch immer als „Migrant\*innen“ markiert werden, ist auch für theologisches Nachdenken im Kontext von Migration und Postmigration – Theologien zweiter Ordnung also – eine zentrale Grundlage.

Für den dezidiert theologischen Diskurs sind dabei Fragen wie diese zentral: Wie deuten Migrant\*innen und Postmigrant\*innen ihre Erfahrungen theologisch und welche Lebenspraktiken folgen daraus? Welchen Raum erhalten diese Deutungen im gesellschaftlichen Diskurs, in kirchlicher Praxis oder im theologischen Gespräch? Wo werden diese Deutungen aufgenommen und mit anderen Deutungen ins Gespräch gebracht? Welche interkulturell-theologischen Aushandlungsprozesse sind erkennbar? Bisher ist die postmigratorische Vielfalt religiöser Deutung und Lebenspraxis weder in der theologischen Reflexion noch in der kirchlichen Praxis wirklich integriert. Lehrpläne für den Religionsunterricht gehen beispielsweise zwar inzwischen auf Themen religiöser Vielfalt ein und versuchen dabei, VerAnderungen zu vermeiden. Es fehlen aber interkulturell-vielfältige religiöse Deutungsangebote. Wo etwa werden biblische Geschichten oder Heiligenerzählungen aus der Perspektive eines äthiopisch-deutschen Lebens- und Deutungskontextes erzählt? Wie werden die, den Lebenskontext vieler postmigrantischer Schüler\*innen prägenden, transnationalen Beziehungsgeflechte einbezogen, etwa im Kirchenjahreszyklus?<sup>61</sup>

Die Aufgabe einer Theologie zweiter Ordnung besteht darüber hinaus darin, theologische Deutungen migratorischer und postmigratorischer Erfahrungen erster Ordnung im Kontext theologischer wie gesellschaftlicher Diskurse zu Gehör zu bringen. Dieses Unternehmen steht vor dem Dilemma, mit dem jede Repräsentation des oder der Anderen konfrontiert ist: Der oder die andere wird

---

<sup>61</sup> Vgl. dazu JAHNEL, CLAUDIA/KONZ, BRITTA: Kontrapunktisches Lesen. Intertextuelle Anregungen für eine interkulturelle Bibeldidaktik, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 71/3 (2019), 257-271.

in diesem Prozess vom Subjekt zum Objekt und dabei tendenziell verAndert. Umso bedeutsamer ist daher zum einen die genannte, aus dem Grenzdenken und der Kritik an westlicher Epistemologie erwachsende Einsicht, dass das eigene Wissen episodisch ist. Diese Einsicht schließt immer wieder notwendige heilsame Verunsicherungen und Transformationen ein.

Zum anderen gilt es, die Perspektive des postmigrantischen Narrativs mit seiner Forderung, die Fokussierung auf das Migrantische loszulassen, in Theologien zweiter Ordnung zu integrieren. Damit liegt der Fokus von Theologien zweiter Ordnung nicht ausschließlich auf Migrant\*innen – „den Anderen“ –, sondern auf vielfältigen kulturellen und gesellschaftlichen Verflechtungen und den daraus resultierenden Herausforderungen. Zwar ist es meines Erachtens aufgrund der anhaltenden Marginalisierung der Erfahrung von Menschen bestimmter sozialer Gruppen, sogenannter „anderer“ Herkunft, Hautfarbe oder „anderen“ Geschlechts, für postmigratorische Theologie wesentlich, insbesondere diesen Stimmen Raum zu geben – und hier ist eine politische Theologie, die Ungerechtigkeit benennt und Notwendigkeiten wie Möglichkeiten gesellschaftlicher Transformationen aufzeigt, anhaltend bedeutsam. Dennoch ist jede und jeder und auch der oder die Theolog\*in zweiter Ordnung Postmigrant\*in und reflektiert mit dem postmigratorischen Zustand zugleich den Kontext, in dem er oder sie selbst lebt und den er oder sie mitgestaltet.

Das kann die Probleme der Repräsentation nicht gänzlich aufheben – der akademische Diskurs wird immer ein Diskurs *über* sein. Darin besteht ein unvermeidbares wissenschaftliches und ethisches Dilemma. Dennoch kann und soll dieser Ansatz und das methodische Verfahren, bei theologischen Selbstdeutungen und Agency zu beginnen, eine Dezentrierung, ein Ver-Lernen und eine Transformation stereotyper Festschreibungen und hegemonialer Wissensgehalte anregen.

Zu diesem Prozess des *Des-Conocimiento* gehört die ethische Verpflichtung, biblische Texte zu migratorischen und postmigratorischen Erfahrungen und ihre Wirkungsgeschichten sowie dominante Deutungsnarrative kritisch zu hinterfragen. Ein leitender Fokus befreiungstheologischer wie postkolonialer Theologien liegt, wie gesehen, auf Fragen der Gerechtigkeit. In diesem Sinn gilt es darüber hinaus, geographische, epistemologische und relationale Grenzen zu hinterfragen und Horizonte des Denkens am Kreuzungspunkt verschiedener Grenzen und Identitätsbestimmungen sowie bei der Überschreitung von Grenzen zu eröffnen. Auch diese Öffnung für alternative Epistemologien ist an Fragen der Gerechtigkeit orientiert. Mit ihr werden lebensverhindernde, symbolisch-metaphorische wie geographische, Grenzen hinterfragt.

Christliche Theologie und gelebter Glaube können mit ihren Narrativen von Gerechtigkeit, Grenzüberschreitung und Solidarität einen wesentlichen Beitrag zu postmigrantischen Narrativen leisten. Anders als in der eingangs zitierten Bemerkung Maaloufs kann es in einer postmigrantischen Theologie aber nicht darum gehen, „den Anderen“ in den Kanon eigener Werte zu integrieren. Viel-

mehr zeichnet sich eine postmigrantische Theologie in besonderer Weise aus durch Zuhören, den offenen Diskurs theologischer Deutungen, die Einsicht in das fragmentarische Wissen um Wahrheit, die Entwicklung von Gegen-Diskursen, die den stereotypen Festschreibungen widersprechen, die Suche nach alternativen Epistemologien, die oftmals in kulturelle und religiöse Brüche hineinführt, und die Sehnsucht nach Gerechtigkeit.

*Summary:*

The debate about migration is one of the most challenging of our times. This often follows a postcolonial pattern and is characterised by the loss of existing multicultural achievements. A postmigrant narrative must unmask where migrants are made to be others and how plurality can be lived out. The concepts of othering, undermining of agency, and territorial and cultural boundaries are discussed critically. Church statements emphasise the universality of biblical migration narratives and postcolonial exegesis. Relevant contributions of the theologians Tanner, Groody, Guardiola-Sáenz and Castillo Guerra are presented. Finally, contours of a post-migration theology are presented, urging a critical examination of biblical migration texts, their effective history and dominant interpretations.

*Professorin Dr. Claudia Jahnel*, Professur für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit, Evangelisch-Theologische Fakultät an der Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstraße 150 GA 8/51, 44801 Bochum; E-Mail: [claudia.jahnel@rub.de](mailto:claudia.jahnel@rub.de)

---

Johannes Reimer

## Die Welt als Arbeitsfeld

### Zur Korrelation von Mission und Welt

---

#### I Von der Weltgerichtetheit der Mission

Christliche Mission richtet sich an die Welt. Kaum eine andere theologische Aussage findet eine so breite Zustimmung wie diese. Die Welt ist hier „der Teil der Schöpfung, der sich die Freiheit genommen hat, noch nicht zu glauben“<sup>1</sup> und sozusagen in Ungehorsam gegenüber Gott lebt.

Schon der Altmeister der evangelischen Missionslehre Gustav Warneck schrieb über die Mission der Kirche: „Das Objekt derselben ist demnach nicht die Christenheit, sondern die gesamte nichtchristliche Welt, sofern sie aus Juden, Mohammedanern und Heiden besteht.“<sup>2</sup> Und Warneck unterstreicht dabei, es geht ihm um die „ganze Welt“<sup>3</sup>, „sofern sie eine verlorene ist, wie sofern sie die Menschheit als Ganzes bezeichnet“.<sup>4</sup> Er begründet diese Universalität der Mission mit der Liebe Gottes zur Welt;<sup>5</sup> er bezieht sich dabei auf Joh 3, 16, wo der Evangelist Johannes ausdrücklich konstatiert: „Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“ (Luther 2017). Es sind somit die Welt und ihr Zustand, die Gottes liebendes Herz bewegen. Nach Warneck ist Mission bedingt durch die von Gott bewegte Weltgeschichte.<sup>6</sup>

Christliche Mission kann somit nur weltbezogen gedacht werden. Die Krise der Mission heute ist unter anderem ausgelöst vom Weltverlust in der Kirche. Wer die Welt nicht denken kann, wird missionarisch inaktiv bleiben. Vor Jahren wies der römisch-katholische Missionswissenschaftler Ludwig Rütli auf die Tatsache hin, dass es der Verlust eines adäquaten Weltverständnisses und daraus resultierend das gestörte Weltverhältnis der Kirche ist, das zu der um sich greifenden Krise der Mission geführt habe.<sup>7</sup> Rütli reflektiert vor allem die Praxis der

---

<sup>1</sup> YODER, JOHN HOWARD: *The Original Revolution*, 116, zitiert nach: DERS.: *Die Politik des Leibes Christi. Als Gemeinde zeichnerhaft leben*, Schwarzenfeld 2011, 11.

<sup>2</sup> WARNECK, GUSTAV: *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch*. Bd. 1, bearbeitet und neu hg. v. Friedemann Knödler, edition afem – mission classics 8, Bonn 2015, 7.

<sup>3</sup> A. a. O. 9.

<sup>4</sup> A. a. O. 83.

<sup>5</sup> Vgl. ebd.

<sup>6</sup> Vgl. a. a. O. 205.

<sup>7</sup> Vgl. RÜTTI, LUDWIG: *Zur Theologie der Mission – Kritische Analysen und neue Orientierungen*, Mainz/München 1972, 19.

Volkskirchen; aber seine Feststellung lässt sich mühelos auf jede andere Kirche beziehen.

Auch in der evangelikalen Missionstheologie und -theorie kam man über lange Strecken ohne Weltbezug aus. John R. W. Stott, der wie kein zweiter die Evangelikalen in ihrem Missionsverständnis geprägt hat, negiert den Kontext, in dem Mission stattfindet, und damit die Welt weitgehend,<sup>8</sup> und mit ihm eine ganze Reihe evangelikaler Missionstheologen. Als ich vor wenigen Jahren mein Buch zum gesellschaftsrelevanten Gemeindebau mit dem Titel „Die Welt umarmen“<sup>9</sup> herausbrachte, hagelte gerade aus der evangelikalen Ecke massive Kritik. Gemeindebau, Mission und Welt schienen für meine Kritiker nicht zusammenzupassen. „Wir umarmen das Evangelium“, bescheinigte mir einer dieser Brüder, „die Welt ist bereits von Gott gerichtet und sie hat nichts in unserer Theologie verloren“. So fromm solche Worte sind, so falsch erweisen sie sich beim Studium der Schrift. Und so fataler sind ihre Auswirkungen auf die Missionsgesinnung der Christenmenschen. Der Verlust eines adäquaten Weltverständnisses resultiert unweigerlich in der Krise der Mission.

## 2 Weltverständnis und Heilsgeschichte

Wie wird das Verhältnis der Christen zur Welt geformt? Ludwig Rütli weist darauf hin, dass unser Verständnis der Welt unmittelbar mit dem Verständnis der Beziehung zwischen Welt- und Heilsgeschichte zusammenhängt,<sup>10</sup> dabei liegt sowohl in der konsequenten Trennung der beiden voneinander als auch in der Auflösung der Heilsgeschichte in der Weltgeschichte ein potenzielles Missverständnis.<sup>11</sup>

Die Trennung der Welt- von der Heilsgeschichte führt unweigerlich zur Aufgabe der Welt als Bezugshorizont der Mission. An keiner anderen Stelle kann diese Gesetzmäßigkeit besser studiert werden, als in der Geschichte der nonkonformistischen Bewegungen in der Geschichte der Kirche. Der christliche Nonkonformismus zeichnete sich seit den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte durch seine radikale Verweigerung jeder Identifikation von Kirche und Welt aus.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Siehe z. B. sein grundlegendes Buch zur Mission: STOTT, JOHN R. W.: Gesandt wie Christus. Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation, Wuppertal 1978.

<sup>9</sup> REIMER, JOHANNES: Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus, Transformationsstudien 1, Marburg <sup>2</sup>2013.

<sup>10</sup> Vgl. RÜTTI, Zur Theologie der Mission 19 ff (wie Anm. 7).

<sup>11</sup> Vgl. ebd.

<sup>12</sup> Siehe z. B.: Declaration of Commitment in Respect to Christian Separation and Nonconformity to the World, in: [\(http://www.anabaptistwiki.org/mediawiki/index.php?title=Declaration\\_of\\_Commitment\\_in\\_Respect\\_to\\_Christian\\_Separation\\_and\\_Nonconformity\\_to\\_the\\_World\\_\(Mennonite\\_Church,\\_1955\)\)](http://www.anabaptistwiki.org/mediawiki/index.php?title=Declaration_of_Commitment_in_Respect_to_Christian_Separation_and_Nonconformity_to_the_World_(Mennonite_Church,_1955)) (02.08.2020).

Die Täuferbewegung ist hier nur ein Beispiel. Gleich zu Beginn dieser Bewegung in der Reformationszeit lehnten die Täufer Martin Luthers Versuch, Gottes Herrschaft in Welt und Kirche in seiner Zwei-Regimenten-Lehre darzustellen,<sup>13</sup> ab und befürworteten die radikale Trennung zwischen Welt und Gemeinde, wobei die Welt als gottfeindlich und die Gemeinde als der Herrschaftsraum Gottes verstanden wurden.<sup>14</sup> Anfänglich überaus missionarisch aktiv<sup>15</sup> waren die Täufer bereits hundert Jahre später völlig unmissionarisch eingestellt. Täuferische Kreise, die konsequent nonkonformistisch blieben, wie bspw. die Amischen, Holdermanen, Hutterer, sind es bis heute noch.<sup>16</sup> Ähnlich verhält es sich mit der großen Mehrheit der, aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland eingewanderten, Bapto mennoniten,<sup>17</sup> die ebenso wie ihre Vorfahren an einer radikalen Absonderung von der Welt festhalten.<sup>18</sup> Diese konservativen Täuferkreise vermögen zwar ein überaus beeindruckendes ethisch-moralisches Vorbild darzustellen, sind aber weitgehend irrelevant, wenn es um missionarische Gewinnung von Menschen in der Welt für Jesus und sein Reich geht.

Ähnliches Desinteresse an der Mission entsteht bei einer Gleichschaltung von Kirche und Welt. Mission wird in einem solchen Fall schnell zum Kulturexport, zur zivilisatorischen Leistung. Statt das Evangelium zu verkünden, wird christianisiert. Statt Menschen für Gott und seine Herrschaft zu gewinnen, werden diese in eine vom Christentum abgeleitete Kultur hinein sozialisiert. Anschaulich wird dies im Expansionsdrang des Kulturprotestantismus in der Zeit des europäischen Kolonialismus dargestellt.

Mission muss ihr Verhältnis zur Welt klären, wenn sie evangelische Mission bleiben will. Rütli identifiziert richtig Mission als Gottes Heils-Handeln in der Welt.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Zum Konzept Martin Luthers siehe u. a.: HÄRLE, WILFRIED: Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes, Marburger Jahrbuch Theologie I (Marburger theologische Studien 22), Marburg 1987, 12-32.

<sup>14</sup> Vgl. FAST, HEINOLD: The Dependence of the First Anabaptists on Luther, Erasmus, and Zwingli, in: Mennonite Quarterly Review 30 (1956), 104-119.

<sup>15</sup> Vgl. JECKER, HANS-PETER: Jenseits von Rückzug und Vereinnahmung – Mission, Evangelisation und Täufergeschichte, in: <https://mennonitica.ch/jenseits-von-ruckzug-und-vereinnahmung-mission-evangelisation-und-taufergeschichte/> (02.08.2020); SCHÄUFELE, WOLFGANG: The Missionary Vision and Activity of the Anabaptist Laity, in: Mennonite Quarterly Review 36/2 (1962), 101. Reprinted in: SHENK, WILBERT R. (Hg.): Anabaptism and Mission, Scottsdale 1984, 70-87.

<sup>16</sup> Vgl. KRAYBILL, DONALD B.: Concise Encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites and Mennonites, Johns Hopkins University Press, 2002, 152.

<sup>17</sup> Gemeint sind Gemeinden, die sich aus den Mennoniten, Evangeliums-Christen und Baptisten im ehemaligen russischen Reich und der Sowjetunion rekrutieren. Siehe mehr zum Begriff in: REIMER, JOHANNES: Auf der Suche nach Identität. Russlanddeutsche zwischen Baptisten und Mennoniten, Lage 1996, 103.

<sup>18</sup> Vgl. REIMER, JOHANNES: Mission der Aussiedlergemeinden in Deutschland – was bremst den Aufbruch?, in: Evangelikale Missiologie 25 (2009), 154-162.

<sup>19</sup> Vgl. RÜTTI, Theologie der Mission 75-76 (wie Anm. 7).

Ihm geht es um die Versöhnung der Welt mit Gott und damit mit sich selbst (2Kor 5, 18-20). Gott arbeitet auf die Vollendung der Welt hin.<sup>20</sup>

Freilich ist die vorfindliche Welt kein idealer Lebensort. Sie muss in ihrem Ist-Stand an Gottes Vision, die gleichzeitig die Hoffnung für die Welt darstellt, gemessen werden.<sup>21</sup> So wird die Welt aus christlicher Perspektive infrage gestellt, in ihren Missbildungen bloßgestellt und kritisch bewertet, aber nicht ohne zugleich deutlich zu machen, welche Hoffnung Gott mit ihr verbindet. Die Welt ist Gottes große Liebe. Ihretwegen hat er seinen Sohn geopfert. Für sie setzt er sich ein und zu ihr sendet er seine missionarische Gemeinde. Nicht Rückzug aus der Welt, sondern Sendung in die Welt ist das Gebot der Stunde.<sup>22</sup> Die Heilsgeschichte findet mitten in der Weltgeschichte statt.

### 3 Kirche und Welt

Mission findet in der Welt statt, und die Kirche ist in die Welt gesandt. Die Kirche ist nicht von der Welt, aber die Kirche ist in der Welt. Sie ist, wie John Howard Yoder schreibt, andersartig und „nur in dieser Andersartigkeit kann die Kirche der Welt, die ebenfalls unter der universalen Herrschaft Gottes steht, dienen, und zwar indem sie ihr als sichtbarer Leib Christi ein Fenster zum kommenden Reich Gottes öffnet.“<sup>23</sup> Gerade darin hat sie sich selbst, ihr Wesen und ihren Auftrag zu verstehen.

Nach Georg Vicedom ist Mission „Wesenszug und Lebensausdruck der Kirche“.<sup>24</sup> „Die Kirche hat also nicht zu entscheiden, ob sie Mission treiben will, sondern sie kann sich nur entschließen, ob sie Kirche sein will.“<sup>25</sup> Und eine Kirche, die sich von ihrem Wesen her missionarisch weiß, ist auf die Welt ausgerichtet.<sup>26</sup> Sie zeichnet sich durch ihre lebensbejahende Grundhaltung und die Nähe zu den Menschen aus.<sup>27</sup>

Erst in der Interaktion der Kirche mit der Welt, dem Kontext, in dem sie lebt, kann sie das Evangelium verständlich den Menschen verkündigen.<sup>28</sup> Das ver-

<sup>20</sup> Siehe dazu: MOLTMANN, JÜRGEN: *Theologie der Hoffnung*, München 1964, 206.

<sup>21</sup> Vgl. RÜTTI, *Theologie der Mission* 134f (wie Anm. 7) mit Verweis auf: MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung* 206 (wie Anm. 20).

<sup>22</sup> Vgl. REIMER, *Die Welt umarmen* 145-147 (wie Anm. 9).

<sup>23</sup> YODER, *Politik des Leibes Christi* 13 (wie Anm. 1).

<sup>24</sup> VICEDOM, GEORG F.: *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission – Actio Dei. Mission und Reich Gottes*, edition afem, herausgegeben vom Arbeitskreis für evangelikale Missiologie, neu herausgegeben von Klaus W. Müller, Nürnberg 2002, 31.

<sup>25</sup> A. a. O. 33.

<sup>26</sup> Vgl. FROST, MICHAEL/HIRSCH, ALAN: *The Shaping of Things to Come*, Grand Rapids 2003, 19-22.

<sup>27</sup> Vgl. a. a. O. 142-145.

<sup>28</sup> Robert Schreiter sprach an dieser Stelle gar von der Entwicklung einer Lokalthologie, die das Evangelium in der Sprache und in Formen der jeweiligen Kultur weiterzugeben vermag. Siehe

langt „langes und genaues Hinhören, um die wichtigsten Wertvorstellungen, Bedürfnisse, Interessen, Richtlinien und Symbole zu entdecken.“<sup>29</sup> Die Welt muss verstanden werden, wenn sie evangelisiert werden soll, und zwar nicht nur in ihrer Gottlosigkeit, sondern auch als Schöpfung Gottes. Die Kirche wird die Welt als Kontext verstehen müssen, in dem sie existiert und ohne den sie nicht sein kann. Die Welt als Kontext der Kirche ist auch Herausforderung und Auftrag, missionarische Zielvorgabe ihrer Existenz. Yoder schreibt:

„Kirche und Welt sind nicht zwei Abteilungen unter getrennter Gesetzgebung oder zwei Institutionen mit einander widersprechenden Handlungsanweisungen, sondern zwei Ebenen der Relevanz desselben Herrn. Das Volk Gottes ist heute schon berufen, das zu sein, wozu letztlich auch die Welt berufen ist.“<sup>30</sup>

In der Kirche verwirklicht Gott beispielhaft, was er in der Welt vorhat zu tun. Sie ist ein Zeichen, Vorgeschmack und Instrument des Reiches Gottes.<sup>31</sup> Und Howard Yoder präzisiert:

„Der Leib, die gläubige Gemeinschaft, ist das Abbild der neuen Welt, das sie im Licht von Himmelfahrt und Pfingsten schon in diese Welt wirft. Der Leib Christi ist die Welt unterwegs zu ihrer Erlösung. Die Kirche ist der Teil der Welt, der die Erneuerung schon bekennt, zu der die Welt als Ganzes berufen ist. Der Leib Christi ist das Werkzeug dieser Erneuerung der Welt. In dem (bescheidenen) Ausmaß, in dem er seiner Botschaft treu ist. Das ‚Werkzeug-Sein‘ kann die Form der Verkündigung, des Pilotprojekts oder des Vorbildes annehmen. Als Volk Gottes der Welt ein Gegenüber zu sein, wo ‚die Welt‘ sich durch ihre Rebellion gegen Gott definiert, und als Vorwegnahme der Erlösung andererseits in der Welt, mit der Welt und für die Welt zu sein, das sind keine alternativen Strategien. [...] Die eine Dimension unserer Haltung ist die Voraussetzung für die Gültigkeit der anderen. Eine Kirche, die nicht auf fundamentale Weise gegen ‚die Welt‘ ist, hat nichts, was es wert wäre, der Welt und für die Welt zu sagen. Bekehrung und Trennung von der Welt sind kein Weg ins ‚Jenseits‘; sie sind der einzige Weg einer relevanten und erlösenden Gegenwart inmitten der Wirklichkeit.“<sup>32</sup>

Die Kirche ist ein gesellschaftlich relevantes Zeugnis für die Welt. Sie existiert, damit „Gottes Barmherzigkeit durch den Dienst seiner Gemeinde der Welt kundgemacht werde.“<sup>33</sup> „Die Gemeinde in der Welt muss vor allem durch ihr Dasein wirken. Sie ist entweder eine Gemeinde des Zeugnisses, des Dienstes, des Lobpreises oder sie ist keine Gemeinde Jesus Christi.“<sup>34</sup>

---

Näheres in SCHREITER, ROBERT J.: Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992, 42.

<sup>29</sup> A. a. O. 52.

<sup>30</sup> YODER, Die Politik des Leibes Christi 22 (wie Anm. 1).

<sup>31</sup> Vgl. NEWBIGIN, LESLIE: The Gospel in Pluralist Society, London 1994, 33.

<sup>32</sup> YODER, Die Politik des Leibes Christi 137 f (wie Anm. 1).

<sup>33</sup> VICEDOM, Missio Dei 241 (wie Anm. 24).

<sup>34</sup> A. a. O. 81.

## 4 Die neue Welt – das Ziel der *Missio Dei*

Gott liebt die Welt. Er hat sie gemacht, und er ist dabei, sie zu erlösen. Alles Entscheidende dafür ist bereits geschehen. In Jesus Christus, seinem Sohn, hat Gott sich mit der Welt versöhnt (2Kor. 5, 18), und sein Geist ist als Herr des neuen Bundes dabei, im Leben der Menschen die Bedingungen des Lebens unter der Herrschaft Gottes zu legen (2Kor. 3, 17). Am Ende seiner Mission steht die Neue Welt unter seiner souveränen Herrschaft.

Das Meta-Narrativ dafür finden wir in der Verordnung des Jubel- oder Erlass-Jahres.<sup>35</sup> Diese Verordnung findet sich in Lev 25, 1 ff und bezieht sich darauf, dass Israel jeweils im fünfzigsten Jahr, also im Jahr nach den sieben Sabbatjahren, alle Schulden zu erlassen hatte, um die ursprünglich von Gott verordnete sozio-ökonomische Ordnung wiederherzustellen.<sup>36</sup> War ein Hebräer in den zurückliegenden Jahren in eine ökonomische Abhängigkeit gekommen, sah er sich gar gezwungen sein Land abzugeben oder, im schlimmsten Fall, sich selbst und seine Familie in den Frondienst zu verkaufen, so bot ihm das Erlassjahr die völlige Befreiung aus dieser Abhängigkeit. Er erhielt sein Land zurück und er bzw. seine Familie sah sich im Stande, zu seiner Sippe zurückzukehren und neu anzufangen. „Das ist das Erlassjahr, da jedermann wieder zu dem Seinen kommen soll“ (Lev 25, 13).

Das Erlassjahr verfolgte offensichtlich mehrere Ziele:

a) Es unterstrich das Prinzip der Gleichheit aller Mitglieder des Volkes Gottes in Fragen des Landbesitzes und damit der Hauptexistenzquelle der Menschen damals. Jede hebräische Familie hatte Land zugeteilt bekommen und zwar Land, das weder einem Herrscher noch einem Gutsbesitzer gehörte. Israels Land gehörte Gott und Gott allein (Lev 25, 23). Als solches war es im Grunde unverkäuflich. Die Misswirtschaft eines Hebräers entledigte ihn keineswegs seines Zugangs zu den Ressourcen für die Lebensgestaltung. Im Erlassjahr bekam jeder die Chance zum Neuanfang! Das Jubeljahr führte daher notwendigerweise zu einer *ökonomischen Erneuerung* des Volkes.

b) Es unterstrich das Prinzip Familie als Basis-Einheit der hebräischen Gesellschaft. Im Jubeljahr erhielt jeder Haushalt seine Chance zu einem gemeinsamen Neuanfang zurück. In die Sklaverei verkaufte Familienmitglieder erhielten ihre Freiheit und kehrten zu ihrer Sippe, zum Haushalt ihres Vaters zurück (Lev 25, 10). Die Konzentration sozialer Macht in einigen wenigen Händen, Familien

<sup>35</sup> Auch Erlassjahr, Jubeljahr, Halljahr genannt. Das hebräische „Jubeljahr“ entstammt dem Wort *jobel*, das für einen Widder oder ein Widderhorn steht. Zur Etymologie der unterschiedlichen Bezeichnungen siehe MAIER, GERHARD: Das Dritte Buch Mose, WSB AT 2, Wuppertal 1994, 427-429.

<sup>36</sup> Zum Text in Lev 25 siehe die Darstellung von NOTH, MARTIN: Das Dritte Buch Moses, Leviticus, ATD, Bd. 6, Göttingen 1962, 160-169, der den historischen Hintergrund des Erlassjahres erhellt.

oder Clans war damit auf Dauer unmöglich und der Familienverband einem regelmäßigen Erneuerungsprozess unterzogen. Das Jubeljahr setzte daher den Prozess *sozialer Erneuerung* in Gang.

c) Und dann unterstrich das Erlassjahr Gottes Anspruch auf Volk und Land. Deutlicher konnte sein Machtanspruch nicht ausfallen. Mit dem Jubeljahr setzt Gott jedem Machtgelüste der Menschen ein Ende. Er ist es, der Israel regiert. Die Israeliten sind sein Volk. Er hat sie aus der Sklaverei Ägyptens befreit. Niemals mehr sollen sie zu Sklaven werden. Auch nicht zu Sklaven im eigenen Volk (Lev 25, 38). Ihm und ihm allein haben sie zu gehorchen. Auf ihn allein sollen sie sich verlassen. Paul House hat recht, wenn er die Tatsache unterstreicht, dass die Vorschrift des Erlassjahres auf der Beziehung Israels zu seinem Gott ruht.<sup>37</sup> Das Erlassjahr kann nur funktionieren, wenn vier wichtige Voraussetzungen erfüllt werden: 1. Gott fürchten (Lev 25, 17), 2. sich auf Gottes Fürsorge verlassen (Lev 25, 18-22), 3. ihr Land Gott, dem eigentlichen Landbesitzer, überlassen, der es ohne Ansehen der Person verteilt (Lev 25, 23-24), und schließlich 4., sich selbst als sein Eigentum sehen (Lev 35-55).<sup>38</sup> Es ging demnach im Erlassjahr im Wesentlichen um Gott und die Beziehung seines Volkes zu ihm und zueinander. Da ist es verständlich, dass dem Jubeljahr eine *religiös-spirituelle Erneuerung* folgte.

d) Und schließlich nahm das Jubeljahr das Volk Israel als Ganzes selbst in Verantwortung. Zum einen in die Verantwortung für das Schicksal eigener Volksgenossen. Damit aber nicht genug: Das Erlassjahr schließt sogar die Verantwortung für die Ökologie mit ein. In diesem Jahr sollte das Land nicht bearbeitet werden und durfte sich von der Nutzung durch den Menschen erholen. So kann man das Erlassjahr auch als ein Jahr *der Erneuerung des missionarischen Auftrags Gottes an sein Volk* verstehen.

Es ist bezeichnend, wie das Erlassjahr in den Schriften des Alten Testaments rezipiert wird. Der Prophet Hesekiel nennt das Erlassjahr ein Jahr der Vergebung (Hes 46, 17). Jesaja erblickt im Jubeljahr das Vorbild für die messianische Erneuerung Israels (siehe z. B. Jes 49). Jesaja 61, 1 ff nimmt die Sprache des Jubeljahres auf, um auf das Werk des kommenden Messias hinzuweisen. Vergebung und Wiederherstellung im Alten Testament folgen dem Vorbild des Erlassjahres.

Die Frage ist natürlich berechtigt, was die Verordnung des Jubeljahres mit der neutestamentlichen Gemeinde zu tun hat. Weder lassen sich die ökonomischen, noch die sozialen Verhältnisse der Zeit mit den Verhältnissen zur Zeit Jesu, ganz zu schweigen, mit denen von heute vergleichen. Oder doch? Jesus, jedenfalls verweist darauf, dass sein Selbst- und Missionsverständnis eng mit der Vorstellung vom Erlassjahr zusammen hängen.<sup>39</sup> Jesus bezieht die Erfüllung der

<sup>37</sup> Vgl. HOUSE, PAUL: Old Testament Theology, Downers Grove 1998, 147.

<sup>38</sup> Vgl. ebd.

<sup>39</sup> Vgl. WRIGHT, CHRISTOPHER J. H.: Old Testament Theology of Mission, in: Evangelical Dictionary of World Missions, ed. by MOREAU, A. SCOTT, Grand Rapids 2000, 708.

prophetischen Verheißung des Kommens des Erlösers Israels in Jes 61, 1ff auf sich selbst (Lk 4, 16-30) und schließt sein Zitat mit dem Hinweis auf das angebrochene Gnadenjahr, das es nun zu verkündigen gilt (Lk 4, 19). Das Gnadenjahr aber meint nichts anderes als das Jubeljahr aus den Sabbatvorschriften in Lev 25. Für Jesus ist das Hereinbrechen des Reiches Gottes, das mit seiner Person geschieht, mit der Ausrufung des Jubeljahres verbunden.<sup>40</sup> Mit ihm beginnt somit der Prozess der Erneuerung. Die Herrschaft Gottes ist nahe herbeigekommen.

John Howard Yoder (1927-1997) begründet in seinem 1972 erschienenen Buch „The Politics of Jesus“<sup>41</sup> seine Forderung nach einer Theologie, die an der gesellschaftlichen Veränderung interessiert ist und sozialen Wandel fördert, mit der Lehre und dem Leben Jesu.<sup>42</sup> Sein soziales Verhalten sei normativ für eine christliche Sozialethik<sup>43</sup> und müsse auf dem Hintergrund des Jubeljahr-Gesetzes verstanden werden.<sup>44</sup> Yoder geht so weit zu behaupten: „Jesus proklamierte im Jahre 26 tatsächlich ein Jubeljahr nach den mosaischen Sabbatvorschriften: ein Jubeljahr, das in der Lage war, die sozialen Probleme Israels durch Schuldenerlass und durch die Befreiung von Schuldner, deren Zahlungsunfähigkeit sie zur Sklaverei erniedrigt hätte, lösen zu können.“<sup>45</sup>

Die deutliche Verbindung des Selbstverständnisses und des Dienstes Jesu mit dem Erlassjahr macht die Annahme des Meta-Narratives für die Wiederherstellung der Herrschaft Gottes in der Vorschrift des Erlassjahres zwingend. Mit Jesus ist also das Gnadenjahr angebrochen (Lk 4, 19). Jetzt kann die Realisierung des Erlassprogrammes beginnen. Durch göttliche Gnade ist die Amnestie allen Verschuldeten, die Freilassung der Gefangenen und Wiedereinsetzung der Gebeugten in ihren von Gott bestimmten Besitz zu einer erfahrbaren Wirklichkeit geworden. Freilich ist das *nur* in Christus möglich! In *ihm* findet die Erfüllung des Erlassjahres statt. Die Sprache der Evangelien macht deutlich, wie stark das Motiv des Erlassjahres Jesu Worte und Taten durchzieht.<sup>46</sup> Nur wer in Christus

<sup>40</sup> Zu den unterschiedlichen Interpretationen dieses Textes und dessen Bedeutung für die Mission siehe: WILLOUGHBY, ROBERT: The Concept of Jubilee and Luke 4, 18-30, in: Mission and Meaning. Essays presented to Peter Cotterell, ed. by BILLINGTON, ANTONY/LANE, TONY/TURNER, MAX, Carlisle, 1995, 41-55.

<sup>41</sup> Deutsch: YODER, JOHN H.: Die Politik Jesu – Der Weg des Kreuzes, Maxdorf 1981.

<sup>42</sup> Vgl. a. a. O. 25-26.

<sup>43</sup> Vgl. a. a. O. 21.

<sup>44</sup> Vgl. a. a. O. 59-69.

<sup>45</sup> A. a. O. 67. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen von Fritz Rienecker, der mit anderen Exegeten von der gleichen Tatsache ausgeht, ja diese sogar als heilsgeschichtliche Voraussetzung für den Beginn der messianischen Tätigkeit Jesu sieht (RIENECKER, FRITZ: Das Evangelium des Lukas, WSB NT 3, Wuppertal 1959, 127).

<sup>46</sup> Mehrere Studien zur Bedeutung der Theologie und der Sprache des Jubeljahres in den Evangelien unterstreichen diese Annahme. Siehe unter anderem: SLOAN, ROBERT: The Favorable Year of the Lord. A Study in Jubiliary Theology in the Gospel of Luke, Austin 1977, der sich intensiv mit der Theologie des Jubeljahres in den Evangelien auseinandersetzt; RINGE, SHARON H.: Jesus, Liberation and the Biblical Jubilee. Images for Ethics and Christology, Philidelphia 1985, die nach den Spuren der Jubeljahr-Sprache in den neutestamentlichen Texten sucht.

ist, ist jene Kreatur, die dabei ist, in allem neu zu werden (2Kor 5, 17). In ihm ist die Versöhnung möglich.

Und die Gemeinde ist die Botschafterin dieser Versöhnung. Ihr obliegt es, das Gnadenjahr zu verkündigen, genauso, wie es Jesus tat (Joh 20, 21). Dabei sollte sie sich davor hüten, ihren Auftrag zu schnell zu spiritualisieren oder zu sozialisieren. Extreme greifen in der Regel zu kurz. Haben wir den Mut und bleiben wir bei dem Wortlaut des Textes. Mit Paul Hertig ist diesbezüglich zu sagen: Lukas erlaubt uns nicht, diese Jubeljahr-Sprache als blumige Metapher oder geistliche Allegorie auszulegen. Jesus hat das Jubeljahr erfüllt. Seine radikale Mission war dieselbe Mission Gottes, wie sie in der alttestamentlichen Verkündigung des Erlassjahres festgelegt ist. In vier Aspekten ist diese Mission im Lukasevangelium erhalten: Mission ist jeweils beides: Verkündigung und Tat, geistlich und sozial, für Israel und die Nationen, gegenwärtig und eschatologisch.<sup>47</sup> „Unser Leben ist, die neue Welt zu verkünden, nicht sie zu produzieren.“<sup>48</sup>

## 5 Im Einsatz für die Welt

Ich fasse zusammen. Die Welt ist das Lebens- und Arbeitsfeld der Kirche. Ohne Weltbezug macht Kirche so, wie Gott sie gedacht hat, keinen Sinn. In ihr, seinem neuen Volk, etabliert er ein Modell seines Friedensreichs. Sie ist Vorgeschmack und Ausdruck seiner Herrschaft in der Welt. Konsequenterweise nennt Jesus seine Nachfolger Licht der Welt und Salz der Erde (Mt 5, 13-15) und sendet sie bis an das Ende der Welt, um alle Völker zu seinen Nachfolgern zu machen (Mt 28, 19-20). Die Kirche ist herausgerufen aus der Welt, um Verantwortung für die Welt zu übernehmen. Und gemeint ist tatsächlich die ganze Welt, schließlich wartet alle Kreatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes (Röm 8, 14).

Wie aber ist dieser Einsatz in der Welt zu verstehen? Was bedeutet es, Völker zu Nachfolgern Jesu zu machen und sie zu belehren, alles zu halten, was er seinen Jüngern befohlen hat? Hat der bewusste Einbezug der Welt in das Missionsverständnis der Kirche Konsequenzen? Und ob! Wer Mission im Kontext der Welt denkt, wird wenigstens folgende Entscheidungen treffen müssen:

### 1. Weltzentrierte Mission hat die ganze Welt im Blick.

Der Akzent liegt nicht nur auf der Menschheit. Es geht um die ganze Welt, um alle Lebensbezüge im Kosmos. Die Konzentration auf nur einen Aspekt des Heils

<sup>47</sup> Vgl. HERTIG, PAUL: Matthew's Narrative Use of Galilee in the Multicultural and Missiological Journeys of Jesus, Mellen Biblical Press Series, vol. 46, Lewiston 1998, 176 f (Übersetzung J. Reimer); siehe auch WRIGHT, CHRISTOPHER: The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative, Downers Grove 2006, 301.

<sup>48</sup> YODER, Die Politik des Leibes Christi 13 (wie Anm. 1).

ist hier fehl am Platz. Die Versöhnung Gottes mit seiner Schöpfung kann nicht partikularisiert werden, ohne dabei Gefahr zu laufen, Gottes Anliegen aus dem Blick zu verlieren. Die christliche Mission hat die Menschen, die ohne Gott verloren gehen, im Blick, aber auch die Schöpfung, die unter den unerlösten Menschen stöhnt und wartet, dass die Kinder Gottes offenbar werden (Röm 8, 19).

## 2. Weltzentrierte Mission ist trinitarisch begründete Mission.

Es geht darum, was Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist in der Welt und mit der Welt vorhat. Es geht um seine Mission, die *missio Dei*. Er setzt als Vater und Schöpfer die Parameter, in denen missioniert wird. Und *er* legt als Sohn methodisch fest, wie Mission betrieben werden soll. Wie der Vater ihn gesandt hat, so sollen auch seine Jünger missionarisch aktiv werden (Joh 20, 21). Und *er* rüstet als Geist die Kirche mit seinen Gaben und Fähigkeiten aus und bestimmt, was, wo und wann sie zu tun hat.<sup>49</sup> Eine rein christologisch verstandene Mission, die sich auf die Bekehrung Einzelner konzentriert, läuft Gefahr, sowohl die theologische Dimension der Mission als auch die pneumatologische Praxis der Mission zu übersehen.

## 3. Weltzentrierte Mission hat das Heil der Welt im Blick.

Gott will eine erlöste Welt, einen „shalomischen“, befriedeten Lebensraum, in dem sogar Löwe und Lamm friedlich zusammen weiden. Wie Jesus gekommen ist, das Gnadenjahr des Herrn zu verkünden, so soll es auch die Kirche tun. Die Matrix, der sie folgt, ist das Jubel-, das Gnadenjahr des Herrn.

## 4. Weltzentrierte Mission hat die Erlösung der Menschheit im Blick.

Ihr hat Gott den Auftrag erteilt, über die Welt zu herrschen (Gen 1, 26-28). Und diesen Auftrag hat er nie revidiert. Die Wiederherstellung seiner Herrschaft unter den Menschen eröffnet ungeahnte Perspektiven für die gesamte Schöpfung. Wenn die Kinder Gottes wirklich Kinder Gottes sind, dann sind Friedensstifter in der Welt unterwegs (Mt 5, 9).

## 5. Weltzentrierte Mission wendet sich an einzelne Menschen in der Welt mit dem Evangelium vom Heil in Christus und führt diese im Volk Gottes, in der Kirche zusammen, um so gemeinsam für die Welt, in der sie leben, einzustehen.

David J. Bosch formuliert richtig, wenn er schreibt: „Das Evangelium umfasst immer die Verkündigung des Königreiches und der Liebe Gottes durch Jesus Christus, das Angebot der Gnade und Vergebung der Sünden, die Einladung zur

<sup>49</sup> Zum trinitarischen Ansatz siehe mehr in: REIMER, Die Welt umarmen (wie Anm. 9).

Umkehr und zum Glauben an ihn, den Ruf zur Gemeinschaft in Gottes Kirche und die Aufforderung, Gottes rettende Worte und Taten zu bezeugen, die Verantwortung, am Kampf für Gerechtigkeit und Menschenwürde teilzunehmen.<sup>50</sup> Wer in Christus Heil gefunden hat, hat zugleich seinen Auftrag zum Einsatz in der Welt gefunden. Missionsloses Christsein kann es nicht geben.

*Summary:*

Christian mission is directed towards the world as the part of creation that is disobedient to God. The history of the world and of salvation should neither be separated nor considered to be congruent. Consequently, the Church must be considered as being in the world, but not of the world, in order to be effective in its mission in the context of the world. Church and world are both relevant to God, whereby the Church is already a manifestation of the new world. This rearrangement of the new world was depicted in the jubilee year in Israel, which reset social and economic dependencies among people and also the relationship between them and God. World-centred mission is done with respect to the whole of creation, it is trinitarian, seeks God's shalom, the redemption of humanity as a whole and of the individual.

*Professor Dr. Johannes Reimer*, Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach (und der University of South Africa), Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal;  
E-Mail: johannes.reimer@worldea.org

---

<sup>50</sup> BOSCH, DAVID, J.: *Ganzheitliche Mission. Theologische Perspektiven*, Marburg 2011, 35.

---

Matthias Linke

## Wenn Jesus ruft ...

Predigt über Johannes 1, 43-51

---

Liebe Absolventinnen und Absolventen, liebe Jubilarinnen und Jubilare, liebe Festgemeinde, der heutige Tag lädt uns ein, gemeinsam zurückzuschauen auf die Jahre des Studiums oder des 40- bzw. 50-jährigen Pastorendienstes und voraussublicken auf die nächsten Monate mit vielen Ersterfahrungen in Gemeinden oder diakonischen Einrichtungen unseres Bundes.<sup>1</sup>

Die biblische Grundlage dafür liefert uns ein Text vom Beginn des Johannes-evangeliums. Ein Text, liebe Absolventinnen und Absolventen, den ihr ganz am Anfang eures Studiums, im Griechisch-Unterricht des ersten Semesters schon einmal gemeinsam übersetzt und sprachlich analysiert habt. Es ist eine Berufungsgeschichte. Wir betrachten sie mit der Frage: Wenn Jesus ruft – was passiert dann? Ich zitiere Johannes 1, 43-51 in den Worten der Basisbibel:

<sup>43</sup> Am nächsten Tag wollte Jesus nach Galiläa aufbrechen. Da traf er Philippus. Jesus sagt zu ihm: „Folge mir!“ <sup>44</sup> Philippus kam aus Betsaida, das ist die Stadt, aus der auch Andreas und Petrus stammten. <sup>45</sup> Philippus sucht Natanael auf und sagt zu ihm: „Wir haben den gefunden, von dem Mose im Gesetz geschrieben hat und den die Propheten angekündigt haben. Es ist Jesus, der Sohn von Josef. Er kommt aus Nazaret.“ <sup>46</sup> Da fragte ihn Natanael: „Kann aus Nazaret etwas Gutes kommen?“ Philippus antwortete ihm: „Komm und sieh selbst!“ <sup>47</sup> Als Jesus Natanael zu sich kommen sah, sagte er über ihn: „Seht doch! Das ist ein wahrer Israelit; ein durch und durch aufrichtiger Mann!“ <sup>48</sup> Da fragte ihn Natanael: „Woher kennst du mich?“ Jesus antwortete ihm: „Bevor Philippus dich rief, sah ich dich unter dem Feigenbaum.“ <sup>49</sup> Natanael erwiderte: „Du Rabbi, du bist der Sohn Gottes. Du bist der König Israels!“ <sup>50</sup> Jesus antwortete ihm: „Nur weil ich dir gesagt habe, dass ich dich unter dem Feigenbaum sah, glaubst du schon? Du wirst noch viel größere Dinge zu sehen bekommen!“ <sup>51</sup> Und er sagte zu ihm: „Amen, amen, das sage ich euch: Ihr werdet den Himmel offen sehen. Und die Engel Gottes werden vom Menschensohn zum Himmel hinauf und von dort wieder zu ihm herabsteigen!“

Diese Geschichte lebt davon, dass Jesus ruft. Das geschieht hier ziemlich unvermittelt, fast voraussetzungslos. Jesus ruft – seine Nachfolgerinnen und Nachfolger, damals und heute, dich und mich. Dass dies geschieht, liegt nicht in unserer Hand. Die Initiative dazu liegt allein bei ihm. Aber er ruft uns immer wieder.

---

<sup>1</sup> Die vorliegende Predigt wurde an der Theologischen Hochschule Elstal am 13. Juli 2019 im Aussegnungsgottesdienst zum Abschluss des Sommersemesters gehalten. Neben den Absolventinnen und Absolventen und ihren Familienangehörigen waren auch Jubilare mit ihren Ehepartnerinnen anwesend.

Gott sei Dank. Und wenn er ruft, passiert jedes Mal eine ganze Menge. Mindestens aber drei Dinge, die mir in dieser Berufungsgeschichte für den heutigen Festgottesdienst wichtig werden:

- Wenn Jesus ruft – dann stellt er sich in den Vordergrund: Folge MIR.
- Wenn Jesus ruft – dann lädt er ein, eigene Erfahrungen zu machen: Komm und sieh selbst.
- Wenn Jesus ruft – dann atmet das verheißungsvolle Zukunft: Du wirst noch Größeres sehen.

### 1 Wenn Jesus ruft – dann stellt er sich in den Vordergrund: Folge MIR

Was kann sich nicht alles in den Vordergrund stellen in unserem Alltag! Besonders auch in den ersten Monaten im Alltag einer Pastorin, eines Pastors oder einer Diakonin, eines Diakons. Dieser Text lenkt dagegen unsere Aufmerksamkeit nicht auf die vielen Anforderungen und Herausforderungen, Erwartungen und Ansprüche, die das Leben und unsere Dienstgeber an uns stellen. Er lenkt unsere Aufmerksamkeit sofort und sehr zentral auf Jesus. Sein Ruf: „Folge mir nach!“ (1, 43) umspannt das ganze Johannesevangelium. Vom ersten bis zum 21. Kapitel, vom Wort an Philippus in unserer Geschichte bis zum letzten Wort von Jesus im Johannesevangelium überhaupt, dem Wort an Petrus: „Folge du mir nach!“ (21, 22) Dieser Ruf umspannt auch unser Leben. Er lockt zuallererst in eine enge persönliche Beziehung mit Jesus. Worauf kommt es in dieser persönlichen Beziehung vor allem an? Nicht in erster Linie auf das, was wir tun, was wir für ihn tun in der Gemeinde und im noch größeren Reich Gottes. Sondern darauf, dass wir gelten lassen und für uns persönlich in Anspruch nehmen, was er für uns alle getan hat. Wie in jeder Beziehung kommt es auch in unserer Gottesbeziehung zuerst darauf an, wer wir sind. In Gottes Augen ist das glasklar. Da sind wir vor allem eine geliebte Person, eine geliebte Tochter, ein geliebter Sohn im Haus des himmlischen Vaters. Das gilt völlig unabhängig von unseren Erfolgen und Misserfolgen, unseren beruflichen wie privaten. Alles, was wir sind, sind wir in Beziehung, in Verbindung mit ihm, unserem Schöpfer und Erlöser. „Denn in ihm leben, weben und sind wir“, wie es in der Apostelgeschichte (17, 28) überliefert wird und vor einigen Tagen in den Herrnhuter Losungen zu lesen war. Weil das so ist, darum gibt es für uns keinen wichtigeren Satz als diesen unseres Herrn. Deshalb hört bitte, wie herausfordernd das Leben, der Beruf oder auch der Ruhestand sein mag, immer wieder diesen zentralen Ruf von Jesus: Folge du mir. Denn du hast es vorrangig mit mir und erst dann mit vielen Leuten und Aufgaben zu tun.

### 2 Wenn Jesus ruft – dann lädt er ein, eigene Erfahrungen zu machen: Komm und sieh selbst

Diesen Satz hören wir im Johannesevangelium bereits zum zweiten Mal. Zuerst im Mund von Jesus unmittelbar vor unserem Text. Da spricht Jesus Andreas und

„einen anderen Jünger“ (1, 40) an: „Kommt und seht selbst!“ (1, 39) Dieser Satz ist unglaublich wichtig. Denn er eröffnet einen weiten Raum, einen Freiraum für eigenständige Erfahrungen. Eigenständige Erfahrungen mit Jesus. Eigenständige Erfahrungen im persönlichen Leben. Eigenständige Erfahrungen mit Gemeinde oder Diakonie. Liebe Absolventinnen und Absolventen, lasst es euch zusprechen heute an diesem besonderen Tag: Ihr dürft eure eigenen unverwechselbaren Erfahrungen machen auch im manchmal turbulenten Alltag. Jesus ermöglicht das uns. Und er möchte, dass wir diesen Freiraum zu eigenständigen Erfahrungen auch anderen ermöglichen. Ihr werdet auch als Berufsanfängerinnen und Berufsanfänger relativ schnell Verantwortung übertragen bekommen. Verantwortung im Umgang mit ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und mit Gemeindegliedern ganz unterschiedlicher Prägung, Herkunft und Kultur. Auch sie brauchen und verdienen diesen Freiraum. Dass wir dies als Mitverantwortliche für Gemeinden und Werke zulassen und ausdrücklich willkommen heißen, ist wichtig. Und zugleich unglaublich spannend. Denn da wird es mehr Fragen als schnelle oder vorgefertigte Antworten geben. Das kann verunsichern. Wenn man merkt, was man im Studium alles noch nicht gelernt hat und dass lebenslanges Lernen und Sammeln von Erfahrungen unvermeidbar sind. Dabei kann es auch zu kritischen oder vorurteilsbehafteten Fragen kommen wie hier bei Nathanael: „Kann aus Nazaret etwas Gutes kommen?“ (1, 46) Solche Fragen haben bei Jesus Platz, so unbequem sie auch sein mögen. Das gilt auch für unsere Gemeinden und diakonische Einrichtungen. Und sie verdienen in jedem Fall die Antwort, die am Anfang des Johannesevangeliums gleich zweimal gegeben wird: Komm und sieh selbst. Bilde dir deine eigene Meinung und Überzeugung. Im Gefolge von Jesus hat das Raum, und dieser Freiraum ist kostbar und lebenswichtig in unserer Mitte!

### 3 Wenn Jesus ruft – dann atmet das verheißungsvolle Zukunft:

„Du wirst noch viel größere Dinge zu sehen bekommen.“ (1, 50)

Das sagt Jesus zu Nathanael. Und dann wendet er sich an alle, die das hören: „Amen, amen, das sage ich euch: Ihr werdet den Himmel offen sehen. Und die Engel Gottes werden vom Menschensohn zum Himmel hinauf und von dort wieder zu ihm herabsteigen!“ Zunächst leuchtet hier im Hintergrund eine Geschichte aus der hebräischen Bibel, eine Geschichte vom Stammvater Jakob auf (Gen 28, 10-17). Er befindet sich auf der Flucht vor seinem Bruder Esau und in dieser Situation begegnet ihm Gott. Er spricht ihm seinen Beistand und seinen Schutz zu, wo immer auch Jakob hingehen würde. Jakob erfährt im Traum von der Leiter, die bis an den Himmel reicht und eine Verbindung zwischen Gott und ihm herstellt: Hier, wo er gerade ist, mitten im Leben, ist das „Tor des Himmels“ (Gen 28, 17). Er lebt fortan mit dieser Verheißung eines offenen Himmels. Das Johannesevangelium nun weitet die Bedeutung dieser Episode enorm aus. Es spricht vom Menschensohn, von Jesus. Und bereits im ersten Kapitel wird der

Bogen weit gespannt. Um eine Ahnung zu bekommen, was Jesus mit den viel größeren Dingen meint, die seine Nachfolger sehen werden, muss man beispielsweise die Abschiedsreden von Jesus lesen. Dort verheißt er den Beistand des Heiligen Geistes, der uns alles lehren und in alle Wahrheit leiten wird (Joh 14,26 und 16,13). Und als Jesus am Kreuz zwischen Himmel und Erde hängt und ruft: Es ist vollbracht! (Joh 19,30), da leuchtet Gottes Glanz und Herrlichkeit unüberbietbar auf. Gottes Himmel wird endgültig offen, so weit offen, dass jeder, der sich darauf einlässt, daran Anteil bekommen kann. Unter diesem geöffneten Himmel leben wir! Mit dieser verheißungsvollen Perspektive beginnt, liebe Absolventinnen und Absolventen, euer Dienst! Jesus lenkt dabei unsere Aufmerksamkeit darauf, wie er die Dinge sieht und was er in uns und mit uns und durch uns zu tun gedenkt. Er sieht dabei vor allem seine göttlichen Möglichkeiten dort, wo wir zuerst menschliche Unmöglichkeiten, Unzulänglichkeiten und Defizite sehen. Er sieht dabei nicht nur den gegenwärtigen Stand. Im Reich Gottes gibt es nicht einen Status quo zu erhalten oder zu verwalten, sondern Neues und Zukunftsfähiges zu gestalten. Das allerdings schaffen wir nicht durch unsere Anstrengung. Das schaffen wir nur, wenn Gott selbst uns „den Himmel öffnet“ (1,51). Das aber hat er verheißt. Und mit dieser Verheißung im Rücken lasst uns aufbrechen. Denn Jesus ruft. Und wenn er ruft, dann heißt das: Folge mir – Komm und sieh selbst – und: Du wirst noch viel größere Dinge sehen.

*Amen.*

*Pastor i. R. Matthias Linke* (BEFG), Lehrbeauftragter für Griechisch an der Theologischen Hochschule Elstal, Kölner Damm 66, 12353 Berlin;  
E-Mail: matthiaslinke@gmx.de

---

Henrik Otto

## **Kommentar zur Predigt von Matthias Linke zu Johannes 1, 43-51**

---

### I Der Anlass zur Predigt

Die vorliegende Predigt wurde von Matthias Linke im Juli 2019 zu einem besonderen Anlass gehalten: dem Aussendungsgottesdienst an der Theologischen Hochschule in Elstal. Adressaten waren als Teil der Festgemeinde insbesondere die Absolventinnen und Absolventen mit ihren Angehörigen, ebenso wie Jubilarinnen und Jubilare, die bereits auf eine lange Zeit im pastoralen Dienst zurückblicken. Der Prediger war bis März 2020 Pastor der EFG Kreuzberg und befindet sich nun im Ruhestand. Als langjähriger Lehrbeauftragter für Griechisch ist er nach wie vor an der Theologischen Hochschule Elstal tätig und mit der akademischen Welt verbunden. Mit diesen persönlichen Erfahrungen im Gemeindedienst und in der Ausbildung zum Pastorenberuf bringt Matthias Linke besondere biografische Voraussetzungen mit für eine Predigt zu diesem Anlass.

### 2 Die Predigt zum Anlass

Matthias Linke wählt als biblische Grundlage für seine Predigt Johannes 1, 43-51, die Berufungsgeschichten des Philippus und des Nathanael mit anschließendem Verheißungswort. Diese Perikope, die üblicherweise am Beginn eines neuen Jahres gepredigt wird, passt insofern gut zur Situation der Absolventinnen und Absolventen, als diese nun in einen neuen, unbekanntem Lebensabschnitt gerufen werden. Ihre Situation hat der Prediger im Folgenden in erster Linie vor Augen. Die Perspektive des pastoralen oder diakonischen Dienstes, oder gar der Aussendung zum Dienst sehe ich in der Perikope nicht angesprochen. Daher wird zu fragen sein, wie der hermeneutische Brückenschlag gelingt. Im Text geht es zunächst um die beglückende Entdeckung, von Jesus Christus gefunden und von ihm in die Nachfolge gerufen zu werden. Die „Aussendung“ folgt im Johannes-Evangelium an anderer Stelle (Joh 20, 21-23).

Durch die Wahl des Predigttextes verbindet der Prediger die Existenz als Nachfolgerin und Nachfolger Jesu mit dem bald beginnenden pastoralen oder diakonischen Dienst der Absolventinnen und Absolventen. Es schwingt also in der Predigt immer mit, dass dem hauptamtlichen Dienst der Ruf in die Nachfolge und die Erkenntnis der Person Jesu Christi vorausgeht und stets zugrunde liegt. Diese gewichtige Zuordnung wird vor allem im ersten Hauptpunkt expliziert, wo die beiden Perspektiven der Nachfolge und des Dienstes ins Verhältnis gesetzt werden. Darin liegt eine große Stärke der Predigt. Mit einem Schmun-

zeln bemerkt: Es fehlt allerdings eine Auskunft darüber, wie der Prediger den im Bibeltext so prominenten Ruf zum Glauben und in die Ausbildung (der Nachfolge) zum Zeitpunkt des Abschlusses der Ausbildung (zum M. A. Evangelische Theologie) genau verstanden wissen möchte.

Den Aufbau der Predigt entwickelt Matthias Linke entlang des Titels bzw. der Leitfrage: Jesus ruft – was passiert dann? Er findet darauf drei Antworten, nämlich: Wenn Jesus ruft, a) dann stellt er sich in den Vordergrund; b) dann lädt er ein, eigene Erfahrungen zu machen; c) dann atmet das verheißungsvolle Zukunft. Diese drei Abschnitte werden in etwa gleichem Umfang entfaltet. Insgesamt ist die Predigt eher kurz, was möglicherweise so vorgegeben war.

### 3 Hermeneutische Beobachtungen

Matthias Linke führt seine Hörerinnen und Hörer unmittelbar an die neutestamentliche Situation heran. Nach dem Vortragen des Predigttextes macht er deutlich, dass der Ruf Jesu – und das ist ja der zentrale Predigtinhalt – „damals und heute“ ergeht, dass er „dich und mich“ erreicht. „Jedes Mal“ passiert dann „eine ganze Menge“. Damit erzeugt der Prediger Spannung und schafft Nähe zum damaligen Geschehen, denn der Text enthält offenbar Erfahrungen, die so immer wieder gemacht werden können. Dass die Situation der damals Gerufenen sich aber doch auch von der Situation der Predighörerinnen und -hörer unterscheidet, wird zumindest nicht ausdrücklich reflektiert, etwa: Einem irdischen Jesus zu folgen, unterscheidet sich davon, dem unsichtbaren Christus zu folgen (Joh 20, 29). Oder: Im frühen Judentum gab es eine klare Vorstellung und Praxis von Jüngerschaft und Nachfolge, die sich nicht notwendig mit unseren heutigen Vorstellungen deckt. Nicht zuletzt: Ist nicht der hauptamtliche Dienst, in dem die Hörerinnen und Hörer stehen (werden) doch auch so etwas wie eine Sonderform der Nachfolge heute? Hier ergäben sich Anknüpfungspunkte zu einer vertieften Reflexion.

### 4 Inhaltliche und homiletische Beobachtungen

Die drei vom Prediger benannten Antworten auf die Frage „Was passiert, wenn Jesus ruft?“ möchte ich im Folgenden auf ihre Botschaft für die Hörerinnen und Hörer, sowie auf ihre homiletische Umsetzung hin befragen.

#### 4.1 Jesus im Vordergrund

Dieser Abschnitt enthält eine wirklich gute Nachricht: Auch hauptamtlich Mitarbeitende im Reich Gottes sind in erster Linie auf Jesus Christus und nicht auf ihre Aufgaben oder die Erwartungen ihrer Dienstgeber bezogen. Das kann kaum kräftig genug unterstrichen werden. Matthias Linke formuliert wie auch sonst durchweg sehr prägnant: Der Bibeltext „lenkt unsere Aufmerksamkeit sofort

und sehr zentral auf Jesus“. Von ihm, Jesus, geht stets die Initiative aus. Er ruft. Er stellt sich heilsam in den Vordergrund. Jeder ehrenamtliche oder hauptamtliche Dienst kann nichts anderes sein als eine Reaktion, eine Antwort auf diesen Ruf, der in sich das Evangelium von der Annahme und Zuwendung Gottes in Jesus Christus trägt. Der Prediger unterstreicht diesen wesentlichen Grundsatz christlicher Existenz durch die schöne exegetische Beobachtung, dass das „Folge mir“ Jesu das Johannes-Evangelium quasi umspannt, indem er auf das letzte Wort Jesu an Petrus verweist (Joh 21, 22). Hier wäre es reizvoll gewesen zu erwähnen, dass Jesus auch das ungesunde Vergleichen und Konkurrieren mit dem Ruf in die Nachfolge beendet. Denn jeder hat seinen Auftrag und Weg.

Die Metapher vom Vordergrund hätte den Hinweis erlaubt, dass damit alle anderen Handlungsfelder des Lebens, die notwendig hinter Jesus Christus zurücktreten müssen, nicht mehr ohne ihn wahrgenommen werden können. Steht er im Vordergrund, ist er damit in jedes Bild, jede Perspektive, jeden Ausschnitt des Lebens maßgeblich und unübersehbar eingezeichnet. Die Dynamik der Nachfolge freilich ist mit der Formulierung, dass Jesus sich in den Vordergrund stellt, noch nicht eingefangen. Denn als ihr Meister stellt sich Jesus gerade nicht in erster Linie zwischen seine Jünger und die Welt, sondern er führt sie auf seine einzigartige Weise seinem Auftrag gemäß hinein in die Welt, und zwar so, dass sie sich in ihrem Handeln an ihm orientieren und auf ihn ausrichten können.

Uneins bin ich mit Matthias Linke darum in dem Maß, in dem er die Existenz der Nachfolgerin und des Nachfolgers auf das bloße Sein in Christus reduziert. Es ist zunächst sicherlich nichts Falsches daran, diesen Zuspruch zu betonen. Die meisten Sätze in diesem Abschnitt gefallen mir sogar ausgesprochen gut, sind wertschätzend und entlastend, etwa: „Wie in jeder Beziehung kommt es auch in unserer Gottesbeziehung zuerst darauf an, wer wir sind. [...] Da sind wir vor allem eine geliebte Person, eine geliebte Tochter, ein geliebter Sohn [...]“. Dass dies eine Grundkonstante unabhängig von Erfolgen oder Misserfolgen ist, ist unbedingt richtig und wichtig. Dann jedoch sollte auch gesagt werden, dass wir in der Nachfolge zum Handeln geführt und ermächtigt werden. Denn gerade das Verständnis des Glaubens als Nachfolge trägt in sich Zuspruch und Anspruch zugleich (Joh 15, 14). In der Kraft des Heiligen Geistes sind Nachfolgerinnen und Nachfolger am Wirken Gottes in dieser Welt beteiligt: Sie bezeugen die Wirklichkeit und das Wirken Gottes, verkörpern die Freude am Evangelium, bauen Gemeinde und beteiligen sich an der Gestaltung der Gesellschaft, in der sie leben. Gerade in Bezug auf den Glauben als Nachfolge lassen sich Sein und Tun nicht gut unabhängig voneinander betrachten.

#### 4.2 Eigene Erfahrungen

Für diesen Abschnitt gebührt dem Prediger besondere Anerkennung. Die markanten Worte des Philippus (und zuvor des Herrn selbst) „Komm und sieh!“ deutet er als „Freiraum für eigenständige Erfahrungen“. Tatsächlich fordert der

Ruf Jesu jeden Menschen zu einer persönlichen Antwort heraus, bei der er unvertretbar ist. Glaube als Vertrauen in Jesus Christus und Eintritt in die Nachfolge ist ein individuelles Geschehen, das ein Mensch zwar nicht aus sich selbst, aber als er selbst erfährt. Matthias Linke leitet meines Erachtens zu Recht das Prinzip daraus ab, dass sowohl die Hörerinnen und Hörer, als auch die ihnen (bald) anvertrauten Menschen ihre „eigenen unverwechselbaren Erfahrungen“ in ihrem persönlichen Leben mit Jesus Christus machen dürfen. Damit deutet er ein Leitungsverständnis an, das Mitarbeitende und Teilnehmende am Gemeindeleben in ihrer Freiheit ernst nimmt, ihnen Raum für eigene Wege und Erkenntnisse lässt und so eine partnerschaftliche und kooperative Art zu leiten verwirklicht.

Matthias Linke ist ein weiteres Mal nah am Text und nah an seinen Hörerinnen und Hörern, wenn er, abgeleitet aus dem einladenden Charakter des „Komm und sieh“, den Freiraum der Nachfolge ausleuchtet. Dieser Freiraum kann nur gestaltet werden, wenn noch nicht alle Antworten feststehen, Zweifel erlaubt und verschiedene Erkenntnisse und Kulturen willkommen sind. Dass das auch anstrengend sein kann und lebenslanges Lernen erfordert, verschweigt Linke nicht und nennt damit aktuelle Anforderungen an den Pastorenberuf.

Damit ist die individuelle Seite des Glaubens und der Nachfolge gut beschrieben, welche ohne Zweifel zum Grundbestand freikirchlichen Gemeindeverständnisses gehört. Eher unbetont bleibt die Funktion der Gemeinschaft der Glaubenden, die ja nicht nur Räume für individuelle Wege eröffnet, sondern auch nach gemeinsamer Erkenntnis und gelebter Einheit sucht. So hat auch das „Komm und sieh“ des Philippus bereits einen Inhalt, eine Richtung und ein Ziel: Jesus von Nazareth, den Messias. Es herrscht eine konstruktive Spannung zwischen der Freiheit der Erkenntnis des Einzelnen und der Verbindlichkeit des Glaubens gemäß den biblischen Schriften, welche immer wieder gemeinschaftlich justiert werden will. Beide Pole, Freiheit und Verbindlichkeit, individuelle und gemeinsame Erkenntnis, sind im pastoralen Dienst im Blick zu behalten und zu fördern. Natürlich kann (und sollte!) keine Predigt alles sagen müssen. Insofern ist dies vielleicht auch nur ein Anknüpfungspunkt zum Weiterdenken.

#### 4.3 Verheißungsvolle Zukunft

Der Abschluss der Perikope liegt auch dem Abschluss der Predigt zugrunde: Ein motivierendes Verheißungswort, dass nämlich Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu den Himmel offen sehen (1, 51) und „unter diesem geöffneten Himmel leben“ werden, so Linke. Der Prediger erläutert sehr schön, dass dieses Menschensohn-Logion an das Traumgesicht des Jakob anknüpft (Gen 28, 12), es aber so gleich auf Jesus Christus bezieht und dadurch ausweitet. In den folgenden Sätzen der Predigt werden nun theologisch bedeutende Inhalte zusammengezogen, die man in einer längeren Fassung hätte auseinanderhalten können. Das Bild vom geöffneten Himmel bezieht sich ja zunächst exklusiv auf den Menschensohn, ist

also eine christologische Aussage: „Der ‚Menschensohn‘ ist der ‚Ort‘ der vollen Offenbarung Gottes.“<sup>1</sup> Und weiter: „Der irdische ‚Menschensohn‘ wird darum selbst zur ‚Pforte des Himmels‘ [...]“<sup>2</sup> Hier ist das ganze Wirken des irdischen Jesus in der nur ihm zukommenden unmittelbaren Verbindung zum Vater im Blick. Das können die Jünger nur staunend wahrnehmen („sehen“). Es ist größer als alles, was es bisher auf Erden zu sehen gab. Auch wir leben nicht so unter dem geöffneten Himmel wie der Menschensohn, wohl aber durch ihn versöhnt mit Gott und in der Kraft des Heiligen Geistes. So möchte der Prediger den für uns offenen Himmel aber wohl auch verstanden wissen, wenn man die Ausführungen einbezieht: „Jesus lenkt dabei unsere Aufmerksamkeit darauf, wie er die Dinge sieht und was er in uns und mit uns und durch uns zu tun gedenkt. Er sieht dabei vor allem seine göttlichen Möglichkeiten [...]“

Es gelingt Matthias Linke, den ermutigenden Charakter des Jesuswortes unmittelbar in die Situation der Absolventinnen und Absolventen zu sprechen. Er weckt, ohne zu viel zu versprechen, die berechtigte und besonders dem Johannesevangelium entsprechende Erwartung, dass sich Jesus Christus als der erhöhte Menschensohn im Leben und Dienst der Hörerinnen und Hörer hier und jetzt verherrlichen wird.

## 5 Schlussgedanken

Ich freue mich für die Absolventinnen und Absolventen, ebenso wie für die Jubilare, dass sie durch die Predigt von Pastor i. R. Matthias Linke ihren (zukünftigen) Dienst auf so verheißungsvolle Weise in den Blick nehmen konnten: Sie folgen einem Herrn, Jesus Christus, der sie als Personen schätzt, ihnen Freiheit lässt für eigene Erfahrungen und gleichzeitig mit ihnen Neues im Reich Gottes gestalten will. Lohnend erscheint mir, weiter über eine Theologie der Nachfolge nachzudenken, in der auch der Anspruch an das Leben der Jüngerinnen und Jünger sowie die für die Glaubensentwicklung des Einzelnen unverzichtbare Funktion der Gemeinschaft ihren Platz finden.

*Pastor Henrik Otto* (BFeG), Bundessekretär Region Süd, Zwieselberger Straße 14, 87669 Rieden; E-Mail: henrik.otto@bund.feg.de

<sup>1</sup> SCHNACKENBURG, RUDOLF: Das Johannesevangelium, Freiburg i. Br. 1979, Sonderausgabe 2000, 319.

<sup>2</sup> Ebd.

# Rezension

---

**CHRISTIAN BOUILLON/ANDREAS HEISER/MARKUS IFF: Person, Identität und theologische Bildung, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2017, kt., 200 S., ISBN 978-3-17-032210-3, € 32,-.**

Auf die Frage, was theologische Ausbildung zu personalen und pastoralen Identitätsbildungsprozessen beitragen kann, antwortet der von den Dozenten der Theologischen Hochschule Ewersbach, Christian Bouillon (Praktische Theologie), Andreas Heiser (Kirchengeschichte) und Markus Iff (Systematische Theologie), herausgegebene Tagungsband „Person, Identität und theologische Bildung“ mit einer breiten Variation von Beiträgen aus den Perspektiven der unterschiedlichen theologischen Disziplinen.

Die zehn Beiträge dieses Tagungsbandes tragen jeweils aus ihrer Perspektive zu den Themen Bildung, Person und Identität bei und zeigen auf ihre Art, neben der Reflexion der Themen und Re-Konstruktionen der Begriffe, auch Möglichkeiten zur Anregung identitätsbildender Prozesse auf. Der Alttestamentler Jürgen von Oorschot (Erlangen) zeichnet Spuren der Themen „Bildung“ und „Person“ in frühjüdischen Weisheitstexten nach. Nach alttestamentlichem Verständnis könne schon die Existenz des Menschen selbst als Bildungsprozess gelten. Bildung erscheine hier u. a. als eine lebensbegleitende „Formung“ des Menschen durch JHWH, durch die Beziehungen zu anderen Menschen und durch den Menschen selbst. Im zentralen Bildungsziel der Gotteserkenntnis seien Thora und Weisheit, theologisch-religiöses Wissen und Erfahrungsweisheit zusammengeführt, was Oorschot exemplarisch anhand der Lehrrede in Proverbien 2 verdeutlicht. Er weist abschließend auf das Moment der Unverfügbarkeit in Bildungsprozessen hin und plädiert für Freiräume in Ausbildungsabläufen. Hier können Erfahrungen und erworbenes Wissen ins Spiel gebracht werden. Der Neutestamentler Jens Schröter (Berlin) zeigt nach hermeneutischen Erwägungen über die Schwierigkeit, antike Texte auf neuzeitliche Fragestellungen hin zu untersuchen, einen paulinischen Beitrag zum Bildungsdiskurs auf, nämlich eine Anthropologie aus der Sicht paulinischen Christusglaubens. Bildung sei nach Paulus die Verwandlung des Menschen in das Bild Jesu Christi, d. h. der Mensch bedürfe eines „Gebildetwerdens“ durch Gott, „um seiner ursprünglichen Bestimmung, Bild Gottes zu sein, gerecht zu werden“ (S. 42).

Spätantike (christliche) Bildungsprozesse nimmt der Kirchenhistoriker Peter Gemeinhardt (Göttingen) in den Blick und entdeckt zwischen spätantiken und modernen Bildungsprozessen eine größere Verwandtschaft als zunächst angenommen: Auch in der Spätantike ziele pastorale Handeln auf personale Bildung. Der Mitherausgeber und Kirchenhistoriker Andreas Heiser (Ewersbach) setzt mit seinem Beitrag über den Gründer der ersten Freien Evangelischen Gemeinde, Hermann Heinrich Grafe, einen freikirchlichen Akzent, indem er in den Diskurs um Identität und Bildung das Konzept der „Heiligung“ einbringt. Individuelle personale Identität bilde sich durch den Anreiz des Willens aus und vollziehe sich in selbstbestimmtem Handeln. In der Heiligung werde der Wille des Menschen durch den Gotteswillen affektiert. Die Person bilde den eigenen Willen nach Grafe in einem reflektierten Aneignungsprozess aus.

Drei systematisch-theologische Beiträge finden sich von Markus Buntfuß (Neuendettelsau), Cornelia Richter (Bonn) und Markus Iff (Ewersbach). Iff befasst sich im An-

schluss an Friedrich Heinrich Jacobi mit der Struktur personaler Identität und ihrer Bedeutung für Bildungsprozesse. Er kommt nach seinen Überlegungen zu Jacobi zu dem Schluss, dass die pastorale Identität auf eine Identität in Relationen ausgerichtet und eine Form des kommunikativen Selbst- und Weltverhältnisses eines Menschen sei, die auf Integration des Differenten sowie auf Orientierungs- und Handlungsfähigkeit, und zwar unter den Bedingungen von Kontingenz und Unsicherheit, ziele. Christlicher Glaube, Betreiben wissenschaftlicher Theologie und pastoraler Dienst erwiesen sich als ein permanenter Grenzgang. Die Kunst bestehe hier im Umgang mit dem Unverfügbaren. Das Vermögen der (Selbst-)Distanzierung sei Voraussetzung für Orientierungs- und Handlungsfähigkeit.

Drei praktisch-theologische Beiträge schließen den Tagungsband und damit den Gang durch die theologischen Disziplinen ab. Ulrike Wagner-Rau (Marburg) sieht einen Konflikt zwischen dem wissenschaftlichen Studium der Theologie und der kirchlichen Praxis. Sie konstatiert für die Praktische Theologie eine „Scharnierfunktion“ in Bezug auf drei Ebenen von Praxis (Universität als eigener Ort der Praxis, Teilhabe an kirchlicher Praxis und Vikariat). Dem Studium der Theologie komme eine Integrationsaufgabe zu, die eine Herausforderung für Studierende aber vor allem auch für Lehrende darstelle. Dazu brauche es Zeit, Spielräume und je eigene Wege. Die Ausbildungsphase Vikariat betrachtet Gabriele Metzner (Wittenberg). Für sie werde hier vor allem die pastorale Identität, in einem Prozess von Reflexion und persönlicher Vergewisserung, in einem Arrangement von Differenzierung und Aneignung, von Erprobungs- und Reflexionsräumen, von Feedbackprozessen und kollegialer Beratung, ausgebildet. Auch Metzner betont, dass Unverfügbarkeit den Bildungsprozess kennzeichnet und an allen Prozessen Anteil hat.

Besondere Beachtung verdient m. E. der spezifisch freikirchliche Beitrag des Praktischen Theologen Christian Bouillon (Ewersbach). Im freikirchlichen Theologiestudium steht, verglichen mit der Ausbildung evangelischer Pfarrerinnen und Pfarrer, nur die erste Ausbildungsphase zur Verfügung. Das Studium muss hier in relativ kurzer Zeit (meistens handelt es sich um fünf Jahre) sowohl die wissenschaftliche Ausbildung als auch die fachliche pastorale Qualifikation und die Persönlichkeitsbildung im Hinblick auf eine spätere Führungsfunktion leisten. Bouillon fokussiert den Aspekt der Persönlichkeitsbildung, der im Studium der Evangelischen Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach einen besonderen Schwerpunkt durch alle Studienjahre bildet. Dabei wird deutlich, dass Impulse zur Persönlichkeitsentwicklung nicht neben, sondern durch das Studium der Theologie erfolgen. Fachliche Bildung und die Entwicklung der Persönlichkeit sind hier in besonderem Maße aufeinander bezogen: Persönlichkeitsbildung geschieht unter anderem durch Wissenschaft.

In ihrer Gesamtheit schließen die Beiträge an den Diskurs um die persönliche Eignung zum Pfarrberuf an und berühren gewissermaßen auch den, seit den siebziger Jahren in den Vereinigten Staaten von Amerika geführten, Diskurs zu „spiritual formation“ versus „theological education“. Für den deutschen bzw. europäischen Hochschulkontext kommt die Spannung von Ausbildung und Bildung in den Blick. Die Person des Pfarrers, der Pfarrerin, ihre berufliche bzw. spirituelle Kompetenz und deren Förderung in den verschiedenen Ausbildungsphasen sind in den vergangenen Jahren vermehrt betrachtet worden, dabei insbesondere die Vermittlung von persönlicher und spiritueller Kompetenz durch die diversen Phasen der Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern (vgl. u. a. Hermisson – Spirituelle Kompetenz 2016 und Becker – Beruf Pfarrperson 2016). Bildung

wird in diesem Zusammenhang nicht nur als ein intentionales, formal organisiertes Geschehen zur Förderung bestimmter Kompetenzen verstanden, sondern auch und zuerst als ein identitätsbildender Prozess, der eine formale Ausbildung begleitet oder durch diese angeregt wird. Die Beiträge dieses Tagungsbandes zeigen deutlich, dass pädagogische und anthropologische Dimensionen von Bildungsprozessen in allen theologischen Disziplinen ineinandergreifen können und auch die Auseinandersetzung mit Fachthemen und Aneignung fachlicher Kompetenzen zur Bildung der Persönlichkeit beitragen kann. In Bezug auf den Diskurs zu „spiritual formation“ versus „theological education“ wird insbesondere durch den Beitrag von Bouillon deutlich, dass „spiritual formation through theological education“ möglich ist.

*Professorin Dr. Andrea Klimt*, Professorin für Praktische Theologie, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark;  
E-Mail: [andrea.klimt@th-elstal.de](mailto:andrea.klimt@th-elstal.de)

# Gott schafft das!

## Edition BEFG Band 7

Gemeinde ist interkulturell – eine Realität, die Baptistengemeinden in Deutschland immer mehr entdecken. In diesem Buch erzählen Menschen aus dem Iran, Ghana, Vietnam, Argentinien und Sri Lanka, wie sie von Gott nach Deutschland gesendet wurden. Die Veränderung einer Kirche wird dargestellt und beispielhaft an einzelnen Gemeinden beschrieben. Schließlich werden grundlegende Fragen der interkulturellen Entwicklung ausgelotet. 18 Autorinnen und Autoren zeichnen ein buntes Bild von dem, was Gott schafft.

110 S., Pb., 16,5 x 23,5 cm,  
ISBN 978-3-87939-081-6

11,95\* Euro

blessings 4you

Blessings 4you GmbH  
Motorstr. 36 | 70471 Stuttgart  
Tel.: 05 61.520 05-88 | Shop.oncken.de  
Kundenservice@blessings4you.de

\*zzgl. Versandk. 3,90 €, ab 29 € (Onlineshop 15 €) frei



### Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 44. Jahrgang • 2020 • Heft 4 • ISSN 1431-200X  
Homepage mit weiteren Texten und Infos: [www.theologisches-gespraech.de](http://www.theologisches-gespraech.de)

**Herausgeber:** Prof. Dr. Michael Kiskalt und Prof. Dr. Volker Spangenberg (Theologische Hochschule Elstal – Fachhochschule des BEFG); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BFeG).

**Akademischer Beirat:** Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Prof. Dr. Ralf Dziejawa (Elstal), Prof. Dr. Holger Eschmann (Reutlingen), Prof. Dr. Claudia Jahnel (Bochum), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Michael Kiskalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74 310, E-Mail: michael.kiskalt@th-elstal.de.

**Redaktionsassistentz:** Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

**Erscheinungsweise:** vierteljährlich.

**Bezugspreis:** THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich; als Premium-Abo

(Print- und Digital-Abo in einem): € 34,- jährlich; bei Einzelzustellung jeweils zzgl.

Versandkostenanteil von € 4,80. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,20.

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

**Verlage:** Oncken Verlag/Blessings 4 you GmbH, Mündener Str. 13, 34123 Kassel,

Telefon: (05 61) 5 2005-0, Telefax: (05 61) 5 2005-50; E-Mail: [ONaegler@oncken.de](mailto:ONaegler@oncken.de);

Internet: [www.blessings4you.de](http://www.blessings4you.de) | [shop.oncken.de](http://shop.oncken.de) und

SCM Bundes-Verlag gGmbH, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02)

9 30 93-910, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-689, E-Mail: [info@bundes-verlag.de](mailto:info@bundes-verlag.de)

**Vertrieb:** Blessings 4 you GmbH, Stuttgart, und Bundes-Verlag, Witten.

**Anzeigen:** Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 2005-15. Es gilt Preisliste 4.

**Satz:** τ-lexis · O. Lange, Langer Anger 72, 69115 Heidelberg.

onckenverlag  
blessings 4you

SCM

Bundes-Verlag

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.

# Individualisierte KALENDER 2021

Das Weihnachtsgeschenk für Mitarbeiter, Nachbarn und Gemeindemitglieder

onckenverlag

... und wenn ihr betet  
Vater unser, im Himmel

2.

Lieber Nachbar ... Mustertext,  
lassen Sie sich durch das Jahr 2021 mit dem Gebet begleiten, dass uns Jesus mit auf den Weg gegeben hat. Es enthält alles, was wir brauchen: Seine Versorgung, Fürsorge, Unterstützung im Alltag und die Bitte, dass Sein Wille in unserem Leben und der Welt den Platz bekommt, der ihm zusteht.  
So wünschen wir Ihnen und allen die zu Ihnen gehören für das vor uns liegende Jahr, Bewahrung und den Segen Gottes.

Im Namen der Mitglieder der  
Musterkirche  
Musterstadt-Ortsteil  
Ilse Müller und Klaus Meier  
Gemeindeleitung

Musterkirche  
Bahnhofstraße 12  
12345 Musterstadt  
Gottesdienste: sonntags 10h.  
www.musterkirche-stadt.de  
info@musterkirche-stadt.de  
Gottesdienste: sonntags 10h.

Gestaltung: Oncken Verlag/Blessings 4 you GmbH | Mündener Str. 13 | 34123 Kassel  
Texte: Vaterunser | Andrea Matthias | Olga Nägler  
Alle Fotos: ©/stock.adobe.com | Titelbild: © den-belticky/stock.adobe.com  
Tel.: 0561-52005-88 | shop.oncken.de | kundenrevi@blessings4you.de

1.

3.

13  
27

2021

KIRCHE  
MUSTERSTADT

Ein Geschenk  
der Musterkirche XY

onckenverlag

... und wenn ihr betet *Vaterunser-Kalender*  
Das Vaterunser – mit je einem Abschnitt für jeden Monat. Dazu kurze Gedanken und eindrucksvolle Aufnahmen. 14 Blatt, 14,8 x 14,8 cm

1. Ihr Logo und ein Begrüßungstext auf der Titelseite
2. Der Text Ihrer Gemeinde/Einrichtung auf dem zweiten Blatt
3. Ihr Logo auf jedem Kalenderblatt

**John Wesley**  
*Die schönsten Zitate*  
14 Blatt, 14,8 x 14,8 cm,  
Individualisierungs-Text  
auf weißem Hintergrund,  
sonst wie oben.

12 ZITATE  
DAS BESTE VON ALLEM: GOTT IST MIT UNS  
JOHN WESLEY

2021

Ein Geschenk  
der Musterkirche XY

ES IST EINE  
GROSSE SACHE,  
DAS JETZT  
ZU ERGREIFEN  
UND ZU NUTZEN.

John Wesley

FEBRUAR 2021

So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28

12 Zitate  
John Wesley

Lieber Nachbar ... Mustertext,  
Ihre Kirche ist ein Teil des Jahres 2021 mit 12 Zitaten des großen Predigers, Theologen und Sozialreformers John Wesley, der Gründer der Methodisten Church und der Erweckungsbewegung in England.  
Wir wünschen Ihnen und allen die zu Ihnen gehören für das vor uns liegende Jahr, Bewahrung und den Segen Gottes.

Im Namen der Mitglieder der  
Musterkirche  
Musterstadt-Ortsteil  
Ilse Müller und Klaus Meier  
Gemeindeleitung

Musterkirche  
Bahnhofstraße 12  
12345 Musterstadt  
Gottesdienste: sonntags 10h.  
www.musterkirche-stadt.de  
info@musterkirche-stadt.de  
Gottesdienste: sonntags 10h.

TIERISCH UNTERWEGS 2021

Lieber Nachbar ... Mustertext,  
Ihre Kirche ist ein Teil des Jahres 2021 mit einem Gebet begleitend, dass uns Jesus mit auf den Weg gegeben hat. Es enthält alles, was wir brauchen: Seine Versorgung, Fürsorge, Unterstützung im Alltag und die Bitte, dass Sein Wille in unserem Leben und der Welt den Platz bekommt, der ihm zusteht.  
So wünschen wir Ihnen und allen die zu Ihnen gehören für das vor uns liegende Jahr, Bewahrung und den Segen Gottes.

Im Namen der Mitglieder der  
Musterkirche  
Musterstadt-Ortsteil  
Ilse Müller und Klaus Meier  
Gemeindeleitung

Musterkirche  
Bahnhofstraße 12  
12345 Musterstadt  
Gottesdienste: sonntags 10h.  
www.musterkirche-stadt.de  
info@musterkirche-stadt.de  
Gottesdienste: sonntags 10h.

TIERISCH UNTERWEGS 2021

Ein Geschenk  
der Musterkirche XY

**Tierisch unterwegs**  
*Kalender mit Bibelversen*  
Erdmännchen gehören zu den beliebtesten Tieren, die die Schöpfung zu bieten hat. 14 Blatt, 21 x 10,5 cm, Individualisierungs-Text auf farbigem Hintergrund, sonst wie oben!

STAFFELPREISE ab 50 Ex.: 5,50 Euro; ab 100 Ex.: 4,70 Euro; ab 200 Ex.: 3,90 Euro



INFOS UND BESTELLUNG: 0561.52005-0 | E-Mail: info@oncken.de

ONCKEN VERLAG/BLESSINGS 4 YOU GMBH | MÜNDENER STRASSE 13 | 34123 KASSEL