

Stefan Silber

Synodalität, Befreiung, Widerstand

Neue Perspektiven für die Missionstheologie

◆ Ausgehend vom Missionsverständnis von Papst Franziskus und von einem Rückblick auf die Amazonien-Synode wird in diesem Beitrag der Begriff der Synodalität als missionstheologischer Grundbegriff entwickelt. Vor diesem Hintergrund wird die kirchliche Missionstheologie aus zwei Perspektiven diskutiert: Zum einen werden Motive der Befreiungstheologie rekonstruiert, zum anderen werden Impulse einer postkolonialen Theorie bzw. Theologie skizziert. Die Überlegungen münden in die Befürwortung einer Umkehr der Mission, die nicht zuletzt im Hören auf die vom Kolonialismus erzeugte „Peripherie“ vor allem auf das zu Bekehrende im Christentum selbst schaut. (Redaktion)

1 Synodalität: Zuhören als neues Paradigma der Mission

Der „Weg der Synodalität ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet“¹, sagt Papst Franziskus 2015 in seiner Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode. Synodalität ist damit für ihn mehr als nur die Grundhaltung einer Synode, sondern der Papst versteht sie als „konstitutive Dimension der Kirche“².

Der Papst hat immer wieder deutlich gemacht, dass das synodale, dialogische Moment der Kirche ihm ganz besonders am Herzen liegt. Davon zeugt nicht nur sein Respekt vor den Bischofskonferenzen

und die strukturelle Aufwertung, die diese Institution in seinem Pontifikat erfahren hat. Insbesondere die Bischofssynode wird von ihm als Ausdruck der Kollegialität der Bischöfe häufig einberufen und in der Debatte offen gestaltet. Durch intensive Vorbereitungsprozesse zu den Synoden, die während der Synoden und anschließend in den nachsynodalen päpstlichen Schreiben ein ausdrückliches Echo erhalten, wird auch das Volk Gottes in synodaler Weise in die Beratungen mit einbezogen. In seiner Reform der Synode bringt der Papst dies auch direkt zur Sprache.³

Die Spaltung zwischen „lehrender“ und „lernender Kirche“ wird für den Papst

¹ Papst Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (17. Oktober 2015), online: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html [Abruf: 20.04.2020].

² Ebd. Vgl. Papst Franziskus, Apostolische Konstitution *Episcopalis Communio*. Über die Bischofssynode (15. September 2018), online: http://www.vatican.va/content/francesco/de/apost-constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html, Nr. 6 [Abruf: 20.04.2020].

³ Papst Franziskus, Apostolische Konstitution *Episcopalis Communio* (s. Anm. 2), Nr. 6–7.

in der Synodalität überwunden.⁴ Vielmehr sind in der Kirche alle Hörende, oder, wie der Papst genauer schreibt, Zuhörende: „Eine synodale Kirche ist eine Kirche des Zuhörens, in dem Bewusstsein, dass das Zuhören ‚mehr ist als Hören‘. Es ist ein wechselseitiges Anhören, bei dem jeder etwas zu lernen hat: das gläubige Volk, das Bischofskollegium, der Bischof von Rom – jeder im Hinhören auf die anderen und alle im Hinhören auf den Heiligen Geist, [...] um zu erkennen, was er ‚den Kirchen sagt‘.“⁵

Der Vorbereitungsprozess zur Amazoniensynode hat deutlich gemacht, dass die Synodalität auch ein neues Paradigma für die Mission darstellt. Denn die Amazoniensynode hörte gezielt auch auf die Menschen außerhalb der Kirche, im Bewusstsein, dass der Heilige Geist auch bei diesen sprechen kann (und spricht). Es fanden „Anhörungen auf Versammlungen vor Ort“ statt, „an denen insgesamt etwa 80.000 Menschen aktiv beteiligt waren“⁶. Unter diesen waren Angehörige von mehr als 170 indigenen Völkern.⁷ Bei den Anhörungen wurde nicht immer zwischen getauften und ungetauften Mitgliedern dieser Völker unterschieden. Vielmehr wurde der Überzeugung Ausdruck verliehen, dass die Verpflichtung zum Zuhören gerade nicht an den Grenzen der kirchlichen

Institution endet, sondern dass die Synodalität alle Menschen einschließt.

Bereits in seiner Begegnung mit den indigenen Völkern im peruanischen Puerto Maldonado im Januar 2018, die der Papst als Beginn des Konsultationsprozesses zur Synode markierte, forderte er den Dialog als neues missionarisches Paradigma ein: „Wir brauchen es notwendig, dass die autochthonen Völker die Ortskirchen Amazoniens kulturell gestalten. [...] Helft euren Bischöfen, helft euren Missionaren und euren Missionarinnen, damit sie mit euch eins werden und auf diese Weise im Dialog aller miteinander eine Kirche mit amazonischem Gesicht und eine Kirche mit indigenem Gesicht herausbilden können.“⁸

Es ist interessant, dass sich hier mehrere Berührungen mit der protestantischen Missionstheologie ergeben. Diese präsentiert die Mission als eine Initiative Gottes, als *missio Dei*.⁹ Diese Mission Gottes geht aus Gott selbst hervor, der sich der Welt, der Schöpfung und allen Menschen voll Liebe und Barmherzigkeit zuwendet. Es ist die Aufgabe der Kirche, an dieser liebenden Zuwendung zu partizipieren. In dieser Mission kann es keine „Missionierung“, keinen Proselytismus, keinen imperialen oder eurozentrischen Machtanspruch geben. Vielmehr wird darauf aufmerk-

⁴ Vgl. Papst Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (s. Anm. 1).

⁵ Ebd., mit Zitaten aus EG 171 und Offb 2,7.

⁶ Alfredo Ferro Medina, Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zur Amazonas-Synode. Auf dem Weg zu einer synodalen Kirche, in: Concilium 56 (2020), 81–85, hier: 82.

⁷ Vgl. Informe. Proceso de consulta sinodal de la Red Eclesial Panamazónica REPAM, online: https://redamazonica.org/wp-content/uploads/INFORME-camino.recorrido.REPAM_Sinodo.pdf [Abruf: 20.04.2020].

⁸ Papst Franziskus, Begegnung mit den Völkern Amazoniens. Ansprache des Heiligen Vaters. Freilufttheater „Madre de Dios“ (Puerto Maldonado). 19. Januar 2018, online: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazonia.html. Vgl. Óscar Elizalde Prada / Rosario Hermano / Deysi Moreno García (Hg.), Hacia el Sínodo Panamazónico, Montevideo 2019, 67–68.

⁹ Vgl. David J. Bosch, Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll 1991, 389–393.

sam gemacht, dass Gottes Mission sich von der Peripherie zum Zentrum hinbewegt: „Heute beanspruchen Menschen an den Rändern der Gesellschaft, selbst Subjekte der Mission zu sein [...]. Diese Umkehrung der Rollen im Verständnis von Mission hat ein starkes biblisches Fundament, weil Gott die Armen, die Törichten und die Machtlosen (1. Korinther 1,18–31) ausgewählt hat, um seine Mission der Gerechtigkeit und des Friedens voranzubringen,“¹⁰ heißt es in der Missionserklärung des Weltkirchenrates von 2013.

Mit dem Paradigma der Synodalität nimmt die katholische Missionstheologie dieses biblische Fundament ernst: Im Zuhören auf „die Armen, Törichten und Machtlosen“, gerade auch wenn sie nicht getauft sind, ist es möglich, der zukommenden und sich offenbarenden Liebe Gottes zu begegnen. Mission ist daher nicht nur das, was die offiziellen Vertreterinnen und Vertreter der Kirche tun, sondern es wird auch von denen verwirklicht, die Gott selbst dafür „ausgewählt hat“.

Auch die Ungetauften haben eine Mission von Gott, sie sind Subjekte seines Wortes, das sie den offiziellen kirchlichen Missionarinnen und Missionaren verkündigen können, wenn diese wirklich zuhö-

ren. Deswegen schreiben die Bischöfe im Schlussdokument der Amazoniensynode, dass sie von der „Klage der Erde und de[m] Schrei der Armen [...] zu einer wahrhaft ganzheitlichen Umkehr“¹¹ aufgerufen worden seien: Im Dialog mit den indigenen Völkern wurden nicht (nur) diese, sondern die Bischöfe zur Umkehr gerufen.

Die Amazoniensynode hat überdies deutlich gemacht, dass das wechselseitige Zuhören unter den strengen und komplexen Bedingungen des interkulturellen Dialogs geschieht. In diesem Dialog müssen auch die jeweiligen Kulturen thematisiert werden, mit ihren Grenzen und den Machtkonstellationen, durch die diese Grenzen gezogen und die scheinbare Hierarchie der Kulturen konstruiert wurden.

Mission als Synodalität verweist unter diesen interkulturellen Bedingungen auf das grundlegende ekklesiologische Paradigma der Einheit in der Verschiedenheit, das über oberflächliche sprachliche oder ästhetische Anpassungen weit hinausgeht. Vielmehr muss die Mission auch auf die Weltsicht und Spiritualität von Angehörigen anderer Kulturen hören.¹² Gerade durch das Hören auf die Weisheit indigener Völker können auch soziale, politische und ökologische Fragen konstruktiv

¹⁰ *Kommission für Weltmission und Evangelisation*, Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten (10. Vollversammlung 2013 in Busan), online: <https://missionrespekt.de/fix/files/missionserklaerung-de-wcc.pdf>, Nr. 6 [Abruf: 20.04.2020]. Vgl. *Missionsakademie an der Universität Hamburg* (Hg.), Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Missionserklärung des ÖRK (Theologische Impulse der Missionsakademie 4), Hamburg 2013, online: http://www.missionsakademie.de/de/pdf/TIMA4_web.pdf [Abruf: 20.04.2020].

¹¹ *Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien* (6.–27.10.2019), Amazonien: Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument (25.10.2019), Aachen–Essen 2019, Nr. 17; online: <https://www.misereor.de/fileadmin/publikationen/schlussdokument-amazonien-synode.pdf> [Abruf: 20.04.2020].

¹² Dies ist Papst Franziskus ein wichtiges Anliegen: Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia* von Papst Franziskus an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens. 2. Februar 2020 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 222), Bonn 2020, Nr. 66–80; online: <http://www.vatican.va/content/>

im missionarischen Dialog angesprochen werden, wie Papst Franziskus in *Querida Amazonia* zeigt.¹³ Mission als Synodalität berührt daher auch Fragen der Gerechtigkeit und des Guten Lebens.

2 Befreiung: Gute Nachrichten, gutes Leben für alle

Der brasilianische „Indianermissionsrat“ (CIMI), die Institution der brasilianischen Bischofskonferenz für die Mission und Pastoral bei den indigenen Völkern des Landes, bestimmt seine Aufgaben als „Zeugnis und prophetische Ankündigung der Guten Nachricht vom Reich [Gottes]“¹⁴. Darunter werden genannt: Menschenrechtsarbeit, interkultureller und interreligiöser Dialog, Netzwerken und Solidarität für Gleichberechtigung, Demokratieförderung, Plurikulturalität und Ökologie. Diese Praxis führt „auf den Weg zum endgültigen Reich [Gottes]“ und steht „im Dienst der Lebensprojekte der indigenen Völker“¹⁵.

Diese Ausrichtung auf Gerechtigkeit, Befreiung und Lebensmöglichkeiten kann als typisch für ein befreiungstheologisches Paradigma der Mission betrachtet werden. Typisch ist auch, dass diese Aufgaben gerade nicht als Alternative zu einer eher religiös, katechetisch oder sakramental ausgerichteten Missionspraxis betrachtet wer-

den, sondern als Schritte auf dem Weg zum Reich Gottes und als Verkündigung des Evangeliums als Gute Nachricht. Gerechtigkeit und Befreiung sind für die Befreiungstheologie religiöse Begriffe, und in ihrer Praxis verwirklicht sich die Nachfolge Jesu.

Entsprechend wird auch die Mission der Kirche als Nachfolge der Befreiungsmision Jesu konzipiert. Im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils spricht die Theologie der Befreiung bevorzugt von der Evangelisierung und weniger von der Mission, um den Bezug auf die Praxis Jesu besser herauszustellen und um das Gute an der Guten Nachricht, um die es geht, auch im Begriff zu benennen.

Denn Mission als Evangelisierung verbindet die Verkündigung der Frohen Botschaft von Gott mit ihrer frohmachenden Praxis. Beides ist engstens aufeinander verwiesen: Die Praxis des Evangeliums wird bereits als seine Verkündigung aufgefasst, und die Verkündigung kann nicht ohne eine entsprechende Praxis wirksam werden. Jon Sobrino schreibt, dass die Evangelisierung darin besteht, „eine Gute Nachricht gegenwärtig machen, damit sie zu einer Guten Wirklichkeit wird“¹⁶.

Mitten in einer Realität, die Tod und Gewalt, Krankheit und Umweltzerstörung, Ausbeutung und Ausschlüsse produziert, kann die Evangelisierung nur durch einen aktiven Einsatz gegen die strukturel-

francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html [Abruf: 20.04.2020].

¹³ Vgl. Stefan Silber, Alles ist miteinander verbunden. Lernen von der Amazoniensynode, in: *euangel* 11 (2020), 1, online: <https://www.euangel.de/ausgabe-1-2020/nachhaltigkeit-und-schoepfungsverantwortung/alles-ist-miteinander-verbunden/> [Abruf: 20.04.2020].

¹⁴ <https://cimi.org.br/o-cimi/> [Übersetzung St. S.]. Im Brasilianischen ist es durchaus üblich, vom Reich Gottes nur als dem „Reich“ (reino) zu sprechen, ohne dass dies wie im Deutschen anstößig klingen würde.

¹⁵ Ebd. [Übersetzung St. S.].

¹⁶ Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Presencia Teológica 8), Santander 1984, 91 [Übersetzung St. S.]. Vgl. Stefan Silber, Pluralität,

len, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Ungerechtigkeiten verwirklicht werden. Mission muss daher auch in wirtschaftlicher, politischer und kultureller Weise eine gute Nachricht verwirklichen, die als konkret befreiend erfahren werden kann.

In den letzten Jahrzehnten werden verstärkt auch ökologische Herausforderungen, Fragen der Gendergerechtigkeit, des Rassismus, der politischen Exklusion und der kulturellen Identitäten als transversale Elemente der Evangelisierung wahrgenommen und diskutiert, ebenso wie die vielfältigen Beziehungen zwischen diesen unterschiedlichen Achsen der Unterdrückung und Marginalisierung. Auch die Frage, welche Rolle das Christentum und andere (etwa indigene) Religionen in der Geschichte und in der Gegenwart hinsichtlich Unterdrückung, Wider-

stand und Befreiung gespielt haben und spielen, wird (selbst-)kritisch reflektiert. Die Gute Nachricht, die von der Evangelisierung in eine gute Praxis und eine gute Realität verwandelt werden soll, muss diese verschiedenen Ebenen und Achsen des kulturellen und sozialen Lebens mit in Betracht ziehen. Die Schritte zur Gerechtigkeit, die in der Mission konkret verwirklicht werden, können daher im Einzelnen sehr unterschiedlich sein und sogar widersprüchlich scheinen.¹⁷

Zugleich hat auch die Theologie der Befreiung ein dialogisches Modell der Evangelisierung entwickelt. Angesichts zahlreicher Kritiken in der Vergangenheit, in denen bemängelt wurde, dass die befreiungstheologische „Option für die Armen“ diese zu Objekten einer befreienden Praxis machen würde, steht in der Gegenwart die eigene Autorität der Armen, Leidenden und Ausgeschlossenen im Vordergrund. Diese sind selbst Trägerinnen und Träger des Evangelisierungsprozesses. Ihre eigene Praxis ist entscheidend für die Mission.

Diese Autorität kommt zur Geltung, wenn etwa Angehörige indigener Völker selbst Leitungsverantwortung in der Kirche übernehmen oder theologisch forschen und publizieren. Aber auch durch das Hören auf die Überlieferungen und Glaubensüberzeugungen der Kulturen kann dieser Dialog verwirklicht werden. Frauen erarbeiten in Lateinamerika durch die feministische Theologie eine patriarchatskritische Revision der Theologie der Befreiung. Nicht zuletzt durch ethnologisch und soziologisch informierte wissenschaftliche Forschung gelingt es ebenfalls, die Theologie und das Lehramt in den Dialog mit dem

Weiterführende Literatur:

Der Sammelband „Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge“ (s. Anm. 23) bietet nicht nur eine informative Einführung in die postkolonialen Studien, sondern eine Zusammenstellung von zumeist aus dem Englischen übersetzten einschlägigen Beiträgen aus Asien und Nordamerika.

Kwok Pui-Lan wendet in „Postcolonial Imagination and Feminist Theology“ (s. Anm. 26) postkoloniale und feministische Kritik auf Exegese und Religionswissenschaften an. In der neu entstehenden Synthese ergeben sich auch Konsequenzen für die politische Theologie und die Ökologie.

Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Salzburger Theologische Studien 58, interkulturell 19), Innsbruck–Wien 2017, 138–141.

¹⁷ Vgl. *Stefan Silber*, Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit (s. Anm. 16), 141–145.

Glaubenssinn des Volkes Gottes zu bringen.¹⁸

Das indigene Konzept des „Guten Lebens“¹⁹ (oder mit dem Begriff aus der Quechuasprache „*Sumaj kausay*“) hat in den vergangenen Jahren eine integrative Funktion für die Zielvorstellungen der Evangelisierung übernommen. In ihm verbinden sich Hoffnungen und Erwartungen auf ein menschenwürdiges und ökologisches Gemeinschaftsleben mit ethischen Leitlinien, wie dieses Ziel erreicht werden kann. Durch die Prinzipien der Wechselseitigkeit und Komplementarität, die dem indigenen „Guten Leben“ innewohnen, ist es möglich, sowohl verschiedene Achsen von Unterdrückung und Exklusion als auch unterschiedliche kulturelle und soziale Vorstellungen von Heil und Befreiung miteinander in Dialog zu bringen. Diese Befreiung schließt auch ein ökologisches „Gutes Leben“ der gesamten Schöpfung ein.

Dieser Dialog ist jedoch nicht selbstverständlich. Denn gerade unter Bedingungen von sozialer Ungerechtigkeit, Hierarchie und Exklusion ist ein Dialog immer gefährdet. Franz Gmainer-Pranzl macht etwa darauf aufmerksam, dass die aktuelle Aufmerksamkeit für Kulturen und interkulturelle Prozesse die Gefahr der „Kulturalisierung“ und der „Ausblendung der Machtverhältnisse“²⁰ beinhaltet. Diese Machtverhältnisse bestehen jedoch nicht nur in den konkreten Beziehungen zwi-

schen den unterschiedlichen Akteurinnen und Akteuren der Mission, sondern sind auch in globalen und historischen Verhältnissen wirksam. Ein Missionar aus Europa, gar ein katholischer Priester, partizipiert eben ganz über den eigenen persönlichen Machtanspruch hinaus an kolonialen und neokolonialen, patriarchalen und klerikalen Machtkonstellationen, die oftmals in komplexer Weise im Unterbewussten agieren.²¹ Diese Fragen sind aktuell Gegenstand postkolonialer Studien und Theologien.

3 Widerstand: Entkolonialisierung der Mission

Die postkolonialen Studien entstehen etwa in den 1980er-Jahren im englischsprachigen Raum, insbesondere in den Geschichts- und Literaturwissenschaften, werden aber zügig in zahlreichen anderen wissenschaftlichen Bereichen aufgegriffen.²² Ihr Grundanliegen ist das Aufdecken der Verschränkungen zwischen Herrschaft und Wissen. Sie gehen von der Erfahrung aus, dass bestimmte Machtstrukturen und die sie legitimierenden Wissensformen auch nach der staatlichen Unabhängigkeit früherer Kolonien bestehen bleiben. Die Kritik weitet sich auf die grundlegende Machtförmigkeit kulturellen Wissens, auch des akademischen aus. Auch in der Theologie gibt es – als Minderheitenposition in sehr vie-

¹⁸ Vgl. ebd., 58–66.

¹⁹ Vgl. Stefan Silber, Kirche, die aus sich herausgeht. Auf dem Weg der pastoralen Umkehr, Würzburg 2018, 186–214, und die dort angegebene Literatur.

²⁰ Franz Gmainer-Pranzl, Mission in Zeiten der Interkulturalität, in: ZMR 101 (2017), 1–2, 33–45, hier: 37.

²¹ Vgl. dazu auch: Stefan Silber, Mission im Dialog. Postkoloniale Bekehrungen eines kirchlichen Grundauftrags, in: Klaus Krämer / Klaus Vellguth (Hg.), Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Eine Einladung zum Dialog (Theologie der Einen Welt 16), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020, 259–269.

²² Eine gute Einführung findet sich in: Ina Kerner, Postkoloniale Theorien. Zur Einführung, Hamburg 2012.

len christlichen Konfessionen – etwa seit der Jahrtausendwende eine Bewegung der postkolonialen Kritik.²³

Die postkoloniale Kritik an der Mission der Kolonialzeit geht über die bekannte Missionskritik hinaus. Zwar findet sich sowohl in theologischen wie nichttheologischen Studien auch die kritische Analyse der komplexen Verschränkung von kolonialer Unterdrückung und kirchlichen Missionsformen, die bereits als *common sense* gelten können.²⁴ Das tiefere Interesse postkolonialer Kritik richtet sich aber auf die epistemischen Voraussetzungen, die Kolonisierung und Mission ermöglichten und sich teilweise bis in die Gegenwart erhalten haben. In welcher Weise wurden die Beziehungen zwischen Europäern und Nichteuropäern, zwischen Christen und „Heiden“ und damit verschränkt zwischen Männern und Frauen wahrgenommen, so dass eine Überlegenheit in rationaler, kultureller, wirtschaftlicher, politischer, militärischer, wirtschaftlicher und letztlich auch religiöser Hinsicht plausibel erschien und für wahr gehalten wurde (und wird)?

Bis in die Gegenwart lassen sich Wirkungen dieser epistemischen Grundvoraussetzungen nachweisen. Der peruanische Soziologe Aníbal Quijano²⁵ spricht von der „Kolonialität“ als einer Eigenschaft der gegenwärtigen Kultur, in der die Denk-

weise des Kolonialismus unter veränderten Bedingungen fortbesteht. Während Quijano insbesondere an den Nachwirkungen des Rassismus in gegenwärtigen Herrschaftsstrukturen interessiert ist, wird sein Begriff der Kolonialität inzwischen auf viele verschiedene kulturelle Bereiche ausgeweitet, in denen die Wirksamkeit kolonialer Denk- und Handlungsmuster in der Gegenwart nachweisbar ist.

Postkoloniale Theologien decken den Verbleib kolonialer Denkmuster auch in sehr unterschiedlichen theologischen Bereichen auf, von denen ich hier nur wenige Beispiele nennen möchte. So zeigt etwa die chinesische Theologin Kwok Pui-Lan, dass die westlich geprägte Religionswissenschaft einen Begriff von Religionen entwickelte, der vor allem an Abgrenzung und Unterordnung interessiert sei. Die internen Differenzen der Religionen, ihre vielfältigen wechselseitigen Beziehungen und Verwandtschaften, sowie der Missbrauch der Religionen für die Legitimation von Herrschaft würden jedoch nicht deutlich genug analysiert. Stattdessen plädiert sie für eine erneuerte Religionswissenschaft, in der interne und externe Differenzen miteinander in Beziehung gesetzt werden und Mission so als vielfältiger und offener Dialog zwischen Angehörigen pluraler Religionen und nicht als Ersetzung einer Re-

²³ Vgl. insbesondere: *Andreas Nehring / Simon Tiesch* (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (ReligionsKulturen 11), Stuttgart 2013, und die Themenhefte 49/2 (2013) und 56/1 (2020) der Zeitschrift *Concilium*.

²⁴ Es ist umso bedauerlicher, dass das aktuelle Missionswort der Deutschen Bischofskonferenz die Selbstkritik viel zu schwach formuliert. Der wechselseitige Missbrauch von Kolonialismus und historischer Mission wird beschönigt und verharmlost. Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Evangelisierung und Globalisierung* (Die deutschen Bischöfe 106), Bonn 2019, Download unter: <https://www.dbk-shop.de/de/deutsche-bischofskonferenz/die-deutschen-bischoefe/hirtenschreiben-und-erklarungen/evangelisierung-globalisierung.html> [Abruf: 20.04.2020].

²⁵ Vgl. *Aníbal Quijano*, *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*, Wien–Berlin 2016; *Sebastian Garbe / Pablo Quintero* (Hg.), *Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*, Münster 2013.

ligion durch eine andere verstanden werden kann.²⁶

Die Theologin und Bibelwissenschaftlerin Musa Dube aus Botswana verdeutlicht, wie ein patriarchales Gottesbild in der Kolonialgeschichte in der Lage war, auch gesellschaftliche Geschlechterbeziehungen nachhaltig zu verändern. Die Zerstörung einer pluralen Religion, in der es Gottheiten verschiedener Geschlechter gab, durch die Verkündigung eines scheinbar männlichen christlichen Gottes veränderte – im Verein mit einem kulturellen und wirtschaftlichen Umbruch in der Mission – die Rolle der Frauen in der kolonialen Gesellschaft deutlich zum Negativen.²⁷ Für die bolivianische Theologin Cecilia Titizano ist daher im Umkehrschluss klar, dass der Einsatz für die Würde und die Rechte der Frauen es auch erfordert, das patriarchale christliche Gottesbild des Vatergottes herauszufordern.²⁸

Auch die bereits genannte Missionserklärung des ÖRK von 2013 greift postkoloniale Kritik aktiv auf. Dort heißt es beispielsweise: „Die Realität ist jedoch, dass Mission, Geld und politische Macht in strategischer Allianz verbunden sind. Obwohl wir in unserem Nachdenken über unsere Aufgaben viel über das solidarische Engagement für die Armen als Mission der Kirche sagen, geht es in der Praxis manchmal sehr viel mehr darum, in den Zentren der Macht präsent zu sein, mit den Reichen zu essen und Geld einzuwerben, um die kirchliche Administration aufrechtzuerhalten.“²⁹

Wenn christliche Mission in dieser Weise bis in die Gegenwart von kolo-

nialen, eurozentrischen und patriarchalen Macht- und Überlegenheitsansprüchen gekennzeichnet ist, bedeutet dies, dass dem Widerstand gegen solcherart falsch konzipierte Mission ein prophetischer Charakter zukommen kann. In diesem Sinn darf Widerstand gegen die Mission nicht einfach als Rückständigkeit, Verschlossenheit und Fortschrittsfeindlichkeit abgewertet werden. Im Gegenteil müssen Vertreterinnen und Vertreter der christlichen Mission sich fragen, ob solcher Widerstand, auf den sie treffen – und der ja sehr unterschiedlich aussehen kann –, nicht als ernstzunehmender Anstoß zur Selbstkritik und zur Umkehr aufgegriffen werden muss.

Hier berührt sich diese postkoloniale Fragestellung mit der Erwartung, dass die Mission, wenn sie im Sinn von Papst Franziskus als Ausdruck der Synodalität verstanden wird, im wechselseitigen Zuhören bestehen muss. Das Zuhören ist verhältnismäßig einfach, wenn es sich um wohlwollende Gesprächspartner handelt. Wenn das Zuhören ernst gemeint ist, muss es aber auch konfliktive, den Dialog verweigernde, ja vielleicht sogar gewaltsame Äußerungen als Beitrag zum Gespräch oder wenigstens als Anlass zur tiefen Selbstkritik ernst nehmen. Der Widerstand gegen die Mission kann sich ja in erster Linie gegen die Verquickung von missionarischen und kolonialen, neokolonialen oder anderen Herrschaftsinteressen wenden. Wenn aus diesem Widerstand ein kathartischer Umkehrprozess auf Seiten der Missionarinnen und Missionare erwächst, kann es

²⁶ Kwok Pui-Lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville 2005, 186–208.

²⁷ Vgl. Musa Dube, Postkolonialität, Feministische Räume und Religion, in: Andreas Nehring/ Simon Tiesch (Hg.), *Postkoloniale Theologien* (s. Anm. 23), 91–111, hier: 106–108.

²⁸ Cecilia Titizano, *Mama Pacha: Creator and Sustainer Spirit of God*, in: *Horizontes Decoloniales* 3 (2017), 127–159.

²⁹ *Kommission für Weltmission und Evangelisation*, *Gemeinsam für das Leben* (s. Anm. 10), Nr. 48.

sein, dass er einen Schritt hin zu künftigen Formen des Dialogs ermöglicht.

4 Schluss: Umkehr der Mission

„Die *missio ad gentes*, die für die Kirche immer notwendig ist, trägt so auf grundlegende Weise zum ständigen Prozess der Umkehr aller Christen bei.“³⁰ Papst Franziskus betont, dass die Mission zur Umkehr der Christinnen und Christen führt und nennt nicht die Bekehrung der Nichtchristen. Dieser Perspektivenwechsel ist entscheidend. Während in der Vergangenheit die Mission einer *societas perfecta* in erster Linie auf die Vervollkommnung derjenigen hingerichtet war, die als nicht so perfekt galten, wird hier auf das Unvollkommene, zu Reinigende und zu Bekehrende im Christentum selbst geschaut. Im Hören auf die Peripherien, auf die Menschen, die vom Kolonialismus an den Rand der Menschheit gedrängt wurden (und

werden) und die als Nichtgetaufte scheinbar nicht zur Kirche gehören, kann die Kirche, so der Papst, erkennen, was der Geist heute den Gemeinden sagt.

Der Autor: Prof. Dr. Stefan Silber (geb. 1966) hat Katholische Theologie in Würzburg und Cochabamba (Bolivien) studiert; Promotion 2001 in Würzburg; Habilitation 2015 in Osnabrück. Er lehrt Systematische Theologie an der Katholischen Hochschule NRW in Paderborn. Zuletzt sind von ihm erschienen: *Kirche, die aus sich herausgeht. Auf dem Weg der pastoralen Umkehr*, Würzburg 2018; *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y las teologías poscoloniales (El tiempo que no perece 3)*, Cochabamba 2018, und: *Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Salzburger Theologische Studien 58, interkulturell 19)*, Innsbruck–Wien 2017.

³⁰ Papst Franziskus, Getauft und gesandt: die Kirche Christi auf Mission in der Welt. Botschaft zum Weltmissionssonntag 2019, online: http://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/missions/documents/papa-francesco_20190609_giornata-missionaria2019.html [Abruf: 20.04.2020].