

---

# Zur Gerechtigkeit gesandt Theologie der Mission und Option für die Armen

von Stefan Silber

1 Million Reais, etwa 400 000 €, beträgt das Kopfgeld, das auf den brasilianischen Bischof Erwin Kräutler ausgesetzt ist.<sup>1</sup> Das wäre sein Tod den Menschen wert, denen sein Engagement zugunsten der Armen gegen den Strich geht. Bei seinem Besuch in der Diözese Würzburg im Mai 2009 beschrieb der Bischof der Prälatur Xingu im Amazonasgebiet seine Tätigkeit als Missionar unter anderem mit den Stichworten Einsatz für Indianerrechte, Kampf gegen die Korruption und Ringen um die Agrarreform. Kräutler machte auch deutlich, dass das Engagement für die Armen nicht von seiner Person abhängt. Es ist auch das Engagement der Frauen und Männer in über achthundert Basisgemeinden in seiner Diözese.

Was Bischof Kräutler aus seiner Missionspraxis berichtete, kann als gutes Beispiel für eine Theologie der Mission dienen, die sich in den Jahrzehnten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den Ländern des Südens entwickelt. Sie ist keine einheitliche Theologie in einem abgeschlossenen Traktat, sondern eine vielschichtige und sich immer weiter entwickelnde Theologie, die auf die verschiedenen realen Herausforderungen konkreter Kontexte eingeht. Das Thema ist daher komplex und umfangreich, und ich werde daher vor allem die methodologischen und hermeneutischen Konturen aufzeigen. Vieles kann ich dabei nur umreißen oder andeuten, zugleich aber auch zeigen, wie diese Theologie der Mission eine echte Herausforderung für die Theologie in Europa darstellt.

## 1 Der Blick aus dem Süden:

### Arme, Andere, Ausgeschlossene, menschlicher Abfall

Wie stellt sich die Welt aus der Perspektive der großen Mehrheit der Weltbevölkerung dar? Das lässt sich sehr gut mit den Begriffen verdeutlichen, die in den letzten Jahrzehnten im theologischen Diskurs aufgetaucht sind, um diese Mehrheit zu bezeichnen. Bis in die achtziger Jahre sprach man von den Armen, gelegentlich auch von den Marginalisierten und den Verarmten, um deutlich zu machen, dass die Armut kein Schicksal ist, sondern von Menschen aktiv verursacht wird. Mit der Rede von den »Ärmsten der Armen« zeigte sich bereits die Notwendigkeit, innerhalb der Gruppe der Armen zu differenzieren. In den neunziger Jahren sprach man deshalb auch von den »Anderen«. In den letzten Jahren verschärften sich die Begriffe zusehends: Von Ausgebeuteten ist die Rede, aber auch davon, dass es noch ein Glücksfall ist, ausgebeutet zu werden, denn viele Menschen sind selbst von den ungerechtesten und unmenschlichsten Wirtschaftsverhältnissen noch aus-

<sup>1</sup> Quellen: <http://www.mainpost.de> vom 17.05.2009, sowie <http://weltkirche.bistum-wuerzburg.de>, beide zuletzt abgerufen am 02.07.2009.

geschlossen. Sie werden vielfach als störend empfunden. Die lateinamerikanischen Bischöfe verwenden im Schlussdokument der Versammlung von Aparecida vor zwei Jahren einen noch drastischeren Begriff, indem sie formulieren: »Die Ausgeschlossenen sind nicht nur Ausgebeutete, sondern Überflüssige und menschlicher Abfall.« (DA 65)<sup>2</sup>

Überflüssige, menschlicher Abfall. Schärfer kann man nicht mehr die Tatsache kennzeichnen, dass es in einer Welt globaler Wirtschaftsbeziehungen Menschen gibt, die nicht gebraucht werden, weil sie zum weltweiten Wirtschaftswachstum und damit zum Profit einiger weniger scheinbar nichts beizutragen haben. Diese überflüssigen Menschen haben denn auch keinen Zugang zu Bildung, Gesundheitseinrichtungen und zu politischer Mitbestimmung. Ihre grundlegendsten Menschenrechte werden missachtet. Sie werden aufgrund ihres Geschlechts, ihres Lebensalters, ihrer Kultur, ihrer Religion oder ihrer Hautfarbe ihrer Menschenwürde beraubt.

Auf der anderen Seite wird in den letzten Jahren die Welt der Armen immer genauer und differenzierter beschrieben. Ihre Pluralität und Vielschichtigkeit wird wahrgenommen und die komplexe Interaktion von verschiedenen Abhängigkeitsverhältnissen, Diskriminierungen und Verarmungsprozessen erhellt. Arme sind nicht nur arm, sie sind Frauen und Männer, Angehörige indigener Völker, Arbeitslose, Migrantinnen und Migranten usw. Nicht zuletzt durch die Vernetzung von Solidaritätsbewegungen auf den Weltsozialforen nimmt man den Zusammenhang der verschiedenen Verarmungsprozesse deutlicher wahr. Auch die Interrelationen von Armut und Ökologie rücken in konstruktiver Weise in den Blick. Diese Vernetzungen stärken die Solidarität und politische Kraft der Armen füreinander und untereinander.

Dies ist das Panorama, der Hintergrund, vor dem ich nach der Theologie der Mission frage: Die Armut wird verschärft, Bischöfe sprechen anklagend von menschlichem Abfall, die Armen werden aber auch differenzierter wahrgenommen und in ihrer Pluralität und Unterschiedlichkeit anerkannt. Wie kann angesichts dieser Menschen in der Theologie von Mission die Rede sein?

## 2 Evangelisierung: Die Kirche in Mission

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelt sich in der katholischen Theologie weltweit die Auffassung, dass die Kirche nicht eine Mission *hat*, sondern Mission *ist*. Vor allem das Konzilsdokument *Ad gentes* und das Apostolische Schreiben Pauls VI., *Evangelii Nuntiandi* haben in den vergangenen Jahrzehnten diese Auffassung bestärkt. »Die

**2** Die Bischöfe nehmen damit eine Formulierung von Zygmunt Baumann auf. Dieser versteht unter »menschlichem Abfall« Menschen, »die keinen definierten sozialen Status besitzen, vom Standpunkt der materiellen und intellektuellen Produktion für überflüssig erachtet werden und sich auch selbst so empfinden«. Vgl. Zygmunt BAUMANN, *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, Hamburg 2005, 60.

**3** Vgl. David J. BOSCH, *Transforming Mission*, Maryknoll 1991.

**4** Mit dem Begriff der Evangelisierung habe ich mich ausführlich befasst in: Stefan SILBER, *Die Befreiung der Kulturen. Der Beitrag Juan Luis Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung* (Würzburger Studien zur Fundamentalthologie 27), Frankfurt a. M. 2002, v. a. 137–143.

**5** Jon SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Presencia Teológica 8), Santander 1984, 91. Meine Übersetzung.

**6** Ausführlicher: Stefan SILBER, Armut: Eine Tatsache in der Theologie? Puebla in der deutschsprachigen Systematischen Theologie, in: Thomas SCHREIJÄCK / Knut WENZEL (Hg.), *Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla: Erinnerung und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation* (Forum Religionspädagogik interkulturell 17), Münster 2009, 33–60.

**7** Vgl. Joerg RIEGER, Theology and Mission between Neocolonialism and Postcolonialism, in: *Mission Studies* 21 (2004) 201–227.

pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch« (AG 2), sagt das Konzil, die Mission der Kirche ist also weder räumlich, noch zeitlich, noch institutionell eingeschränkt. Dagegen dachte man in der Vergangenheit (und muss es auch heute noch gelegentlich so hören), dass es »Missionsgebiete« gibt, und Gebiete, die offenbar keine sind, »Zeiten der Mission« und Zeiten, die anscheinend nicht als missionarisch gelten, sowie Institutionen, Orden, kirchliche Strukturen und Einzelpersonen, die Missionarinnen und Missionare heißen, während ein großer Teil der Kirche offenbar nur peripher mit Mission zu tun hat. Heute setzt sich die Auffassung durch, dass die ganze Kirche missionarisch ist. Überall, zu allen Zeiten, mit allen ihren Institutionen und allen Menschen in ihr ist die Kirche Mission.

Ein zweiter Eckpunkt der nachkonziliaren Entwicklung der Missionstheologie soll hier als Ausgangspunkt dienen: Mission ist mehr als die Bemühung um die Gewinnung von neuen Mitgliedern, sie misst sich nicht an der Anzahl der Taufen und Konversionen. Die Mission der Kirche nimmt vielmehr ihren Ursprung im umfassenden Heilswillen Gottes, den sie unter den konkreten Bedingungen der Zeiten, der Orte und der Kontexte, in welchen die Kirche existiert, umsetzen muss. Gottes Heilswille richtet sich aber nur mittelbar auf die institutionelle Kirche, unmittelbar aber auf das umfassende menschliche Heil, das in der Sprache des Neuen Testaments Reich Gottes heißt. Heute gehören der Einsatz für die Menschenrechte, der Kampf um die Befreiung der Menschen und die Mitarbeit in Bewegungen und Projekten der Zivilgesellschaft zu solchen konkreten Bemühungen um die Verwirklichung des Reiches Gottes.

An dieser Stelle berührt die katholische Missionstheologie sich mit einem wichtigen Konzept aus der protestantischen Theologie der Mission, das sich ebenfalls in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat: Die missionarische Kirche stammt von der *Missio Dei*, der Mission Gottes, der den Sohn und den Geist in die Welt gesandt hat, und an dessen Sendung die Kirche mitarbeitet.<sup>3</sup> Mission erklärt sich aus der Liebesbeziehung Gottes zur Welt; sie muss sich an dieser Liebe auch orientieren und messen lassen. Sie kann nicht die formale Zugehörigkeit zur Kirche oder gar zu einer einzelnen Konfession zum Maßstab nehmen.

In der katholischen Kirche reflektiert der Begriff der Evangelisierung<sup>4</sup> seit den siebziger Jahren dieses neue Profil der Missionstheologie. Die Evangelisierung nimmt die Praxis Jesu zu ihrem Ursprung und Vorbild, sie erstreckt sich auf die ganze Menschheit, sie umfasst Laien und Amtsträger als ihre Subjekte, und sie widmet sich einem umfassenden, ganzheitlichen Verständnis von Heil. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung und das Lehramt der Bischöfe Lateinamerikas konkretisieren die Evangelisierung darüber hinaus durch den Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung. Evangelisieren heißt, in den Worten von Jon Sobrino, »eine Gute Nachricht gegenwärtig machen, damit sie zu einer Guten Realität wird«<sup>5</sup>. In einer Welt wie der eingangs beschriebenen, in der es »menschlichen Abfall« gibt, konkretisiert sich die Evangelisierung im Kampf um die Gerechtigkeit, das heißt im Einsatz für das Lebensrecht jedes Menschen und in der Suche nach der umfassenden Befreiung für jede und jeden Einzelnen.

Hier wird deutlich, dass sich die Mission der Kirche nicht auf übernatürliche Dinge bezieht, die mit der Realität dieser Welt nichts zu tun hätten.<sup>6</sup> Vielmehr strebt die Evangelisierung die umfassende Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen an, eine Befreiung in wirtschaftlicher und politischer, gesellschaftlicher und individueller, religiöser und spiritueller Hinsicht. Paul VI. nennt dies den »Übergang, für alle und jeden einzelnen, von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen« (PP 20).

Der Begriff der Evangelisierung macht auch die gewohnte Trennung zwischen Innen und Außen im Missionsbegriff obsolet. Er verhindert, dass Mission heute noch in imperialer Weise als Sendung der einen zu den anderen verstanden werden kann.<sup>7</sup> Denn der Prozess

der Evangelisierung beginnt nach Paul VI. damit, dass die Kirche sich selbst evangelisiert. Sie muss sich selbst ständig erneuern und bekehren, damit sie zur Evangelisierung fähig wird (EN 15). Sie muss lernen, auf die Zeichen der Zeit zu achten und die Stimme der Menschen in der Gegenwart zu hören. Ja, es gilt, die »verborgene Gegenwart Gottes« (AG 9) in der Menschheit außerhalb der formalen Grenzen der Kirche, von der das Konzil spricht, wahrzunehmen und sich zu dieser Gegenwart Gottes zu bekehren. Mission wird zu einem wechselseitigen, reziproken, ja vieldimensionalen Prozess.

In dem Begriff der Evangelisierung lässt sich also das neue Verständnis der Mission, das sich auf das Konzil berufen kann, recht gut zusammenfassen: Es geht nicht um einen Teilauftrag der Kirche, sondern um sie selbst. Es geht nicht nur um eine Mission der einen zu den anderen, sondern auch um die Mission der anderen zu den einen. Es geht vor allem aber nicht um Mitgliedererwerb, sondern um das umfassende Heil, das Gott jedem Menschen in Jesus zugesichert hat und das sich in konkreten Verbesserungen der menschlichen Lebensbedingungen ausdrücken muss. Es geht um die neue Welt Gottes, in der die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr 3,13).

Was aber bedeutet Gerechtigkeit in einer pluralen Welt, in der auch die Armen nicht einfach nur arm sind, sondern auf vielfältige und komplexe Weise ungerecht behandelt werden? Diese Frage führt zu einem dritten Abschnitt:

### 3 Wege der Gerechtigkeit in einer Welt des Pluralismus

Die plurale Welt verlangt plurale Wege der Evangelisierung. In der vielfältigen Welt der Armen kann nicht mit einem einheitlichen Missionsmodell tatsächlich ein »Übergang, für alle und jeden einzelnen, von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen« (Paul VI.) erreicht werden. Es braucht verschiedene Wege der Gerechtigkeit, um den vielfältigen Realitäten, von denen die Armen geprägt sind, gerecht zu werden. Einige dieser Wege werde ich im Folgenden aufzeigen.

#### 3.1 Der Weg des interreligiösen Dialogs

Seit Beginn dieses Jahrhunderts werden die Vielfalt der Religionen und ihre kulturelle und politische Kraft als besonders große Herausforderung wahrgenommen. Besonders die asiatische Theologie hat sich aufgrund ihres spezifischen Kontextes dieser Herausforderung gestellt. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie führt in den letzten Jahren einen intensiven Dialog mit der Theologie der Religionen.

**8** Raimon PANIKKAR, Hacia una teología de la liberación intercultural e interreligiosa, in: Juan José TAMAYO/Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación, Estella 2005, 61-68. Meine Übersetzung.  
**9** Francis X. D'SA, Die Mission im Dialog. Zur Ortsbestimmung der Problematik im heutigen interkulturellen Kontext, in: Thomas SCHREIßACK/Siegfried WIEDENHOFER (Hg.), *Mission – ein Dialog*. Francis X. D'SA

zu Ehren (Theologie: Forschung und Wissenschaft 25), Berlin/Wien/Zürich 2008, 36-53.

**10** Stefan SILBER, Die Bekehrung der Religionen. Die Option für die Armen als Maßstab für den interreligiösen Dialog, in: Thomas FRANZ/Hanjo SAUER (Hg.), *Glaube in der Welt von heute*. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (FS Elmar Klinger), Bd. 2: Diskursfelder, Würzburg 2006, 78-104, 80-83.

**11** Jojo M. FUNG, A Theological Interface with Pieris and Sobrino,

in: *East Asian Pastoral Review* 45 (2008) 2; <http://eapi.admu.edu.ph/eap008/jojof.html> zuletzt abgerufen am 02.07.2009. Meine Übersetzung.  
**12** Alfonso Maria LIGORIO SOARES, Sincretismo religioso y desafíos a la teología de la liberación, in: *Alternativas* 11 (2004) 27, 127-138; DERS., Die Menschen afrikanischer Abstammung und die Kirche. Offene Wunden, Narben und Hoffnungen, in: *Conc (D)* 38 (2002) 3, 344-351; Eleazar LÓPEZ H., *Teología India*. Antología, Cochabamba/Buenos Aires 2000, 47-57.

Die Tatsache der Pluralität der Religionen kann inzwischen auch in Europa nicht mehr ignoriert werden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Voraussetzungen dafür geschaffen, diese Pluralität auch in einer positiven Weise anzunehmen und die nichtchristlichen Religionen nicht schlechthin zu verurteilen. Vor allem in Asien gelingt es zahlreichen Theologinnen und Theologen, die Vielfalt der Religionen als Bereicherung und nicht als Bedrohung wahrzunehmen. Sie entdecken in der Fülle der Religionen, ihrer Erfahrungen und Überlieferungen, ihrer Weisheit und Spiritualität Ansatzpunkte zum tieferen Verständnis ihrer eigenen religiösen Traditionen.

Gerade aus dieser religiösen Erfahrung heraus widersprechen sie jedoch dem Vorwurf des Relativismus, der immer wieder an sie herangetragen wird. Die Religionen sind nicht alle gleich. Sie führen auch nicht alle zum gleichen Ziel oder haben dieselben Absichten. Sie sind vielmehr grundverschieden. Für Raimon Panikkar sind die Religionen nicht nur verschieden, sondern sie sind nicht einmal miteinander vergleichbar. Eine jede von ihnen bildet eine eigene Galaxie für sich. Er sagt: »Vergessen wir nicht, dass zwischen Galaxie und Galaxie die Leere liegt. Die Interkulturalität ist ein (gefährlicher) Sprung ins Leere.«<sup>8</sup>

Dennoch ist der interreligiöse Dialog nicht nur unumgänglich, sondern vor allem eine große Chance für die Religionen selbst: Francis D'Sa beschreibt den Dialog als ein Grundprinzip der Menschwerdung: Wie Menschen in der Begegnung aneinander wachsen können, so wachsen Religionen im interreligiösen Dialog.<sup>9</sup>

Dieses Wachstum ist jedoch nur möglich, wenn der Dialog auch die Kritik an den Religionen einschließt. Denn die Religionen tragen nicht nur zu Heil und Befreiung, sondern auch zu Gewalt, Intoleranz und Ausgrenzung bei. Diese Kritik, und vor allem Selbstkritik, gehört auf die Tagesordnung des interreligiösen Dialogs, wenn er ein Weg der Gerechtigkeit sein soll. Hier entwickelt sich in den letzten Jahren im Dialog von lateinamerikanischer und asiatischer Theologie ein Prüfstein für den interreligiösen Dialog und für die Religionen selbst: *Cui bono?* Wem nützt das Gespräch der Religionen in einer Welt, die immer gewaltsamer in Reiche und Arme geteilt wird? Aus der Perspektive des Südens ist dies eine wesentliche Frage im interreligiösen Dialog: Was tun die Religionen im Guten wie im Bösen für die Armen?

Aus dieser Frage ergibt sich ein letzter Aspekt zum Dialog der Religionen auf dem Weg der Gerechtigkeit: Die Armen sind religiöse Menschen, wenigstens die überwältigende Mehrzahl von ihnen.<sup>10</sup> Sie gehören nicht zu denen, die in ihrem Leben auf Religion und Religionsausübung verzichten. Vielmehr stellen sie in allen Religionen der Welt die Mehrheiten. Selten leben die Armen ihre Religionen jedoch so, wie es in den Idealbildern der geistlichen Führung beschrieben wird. Jojo Fung spricht aus der Perspektive eines asiatischen Schamanismus von der »subalternen suspekten Spiritualität der indigenen Völker«<sup>11</sup>. Die Religionen der Armen sind kreative und flexible Aneignungen verschiedener religiöser und säkularer Gegebenheiten in einem konkreten kulturellen Raum. Ja, häufig fühlen sie sich zwei oder mehr religiösen Systemen zugehörig und empfinden dies nicht einmal als Widerspruch. Von Haiti beispielsweise sagt man, dass 75% der Bevölkerung katholisch sind, und 95% dem Voodoo angehören.

Dies wird von den religiösen Hierarchien oft beklagt und als Abfall von einer religiösen Reinform betrachtet, die doch oft nur theoretisch postuliert oder vielleicht von einer Minderheit praktiziert wird. Den Armen bleibt oft in einer gesellschaftlichen und kulturellen Situation der Marginalisierung keine andere Wahl, als sich der Zugehörigkeit zu verschiedenen religiösen Gemeinschaften zu bedienen, sogar um den Preis der Klandestinität.<sup>12</sup> Durch die Pluralität wird Religion für die Armen überhaupt lebbar. Ihre Anerkennung im interreligiösen Dialog bietet eine Chance für die Gerechtigkeit.

### 3.2 Das Paradigma des Pluralismus: Der Weg der individuellen Erfahrungen

Die Vielfalt der Religionen ist nicht das einzige prägende Merkmal der Welt der Armen. Auch die Ungerechtigkeit, die ihr Leben zutiefst prägt, trägt komplexe und oft verwirrende Züge der Vielfalt und der Pluralität. Menschen werden aufgrund ihrer wirtschaftlichen Verhältnisse und ihres sozialen Status ungerecht behandelt. Sie werden als Frauen diskriminiert, als Indigene verachtet, wegen ihrer Hautfarbe ausgeschlossen usw.

Um welche Ungerechtigkeit soll man sich zuerst kümmern? Wie ist es möglich, innerhalb solch komplexer Verhältnisse von Unterdrückung für Gerechtigkeit zu arbeiten?

Eine Zeit lang, in den achtziger, neunziger Jahren, versuchte die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, den verschiedenen Prozessen der Unterdrückung durch spezifische Befreiungstheologien gerecht zu werden: Es entstanden indigene, feministische, schwarze Theologien in Lateinamerika. Gegenwärtig findet erneut eine Bündelung dieser verschiedenen Bewegungen statt. Unter dem Paradigma des Pluralismus<sup>13</sup> wird die individuelle, einmalige und persönliche Geschichte des Menschen von Unterdrückungen und Befreiungen zum Gegenstand theologischer Reflexion. Dieses Paradigma antwortet, wie Ivone Gebara sagt, »auf den Pluralismus des Lebens, seine Komplexität, auf die Vielfalt der Situationen, in denen Liebe und Gerechtigkeit sich mitten unter uns ereignen. Wie kann man es wagen, die Kreativität der Liebe zu reduzieren?«<sup>14</sup>

Das Paradigma des Pluralismus hilft, Menschen nicht mehr nur einfach in Kategorien einzuordnen, wie »die Männer«, »die Migrantinnen«, »die Ureinwohner«, sondern ihnen in ihrer vielfältigen und bunten Individualität, ihrer Lebenserfahrung, ihrer Unterdrückungs- und Befreiungsgeschichte gerecht zu werden. Diese Menschen treten nun in selbst in Erscheinung, sie werden befragt, sie selbst berichten aus ihrem Leben. Ihre Erfahrungen mit Gott und der Welt werden zum Referenzpunkt der Evangelisierung.

Das Paradigma des Pluralismus bedeutet keine Zersplitterung in eine Vielfalt von gleichgültigen und damit auch gleichgültigen Lebensentwürfen, sondern es ist ein Paradigma des genaueren Hinsehens, der schärferen Analyse und des Versuchs, der Lebenssituation und der Lebensgeschichte der einzelnen Person besser gerecht zu werden. Es nimmt die Tatsache ernst, dass Ungerechtigkeit und Ausgrenzung auf vielerlei Weise im menschlichen Leben präsent sind und dass daher auch die Wege der Befreiung der Menschen plural und konkret sein müssen. Dies impliziert nicht notwendigerweise die Individualisierung und damit Entsolidarisierung der Befreiungsprozesse. Wenigstens zeigt die Erfahrung der letzten Jahre, auch auf den Weltsozialforen, dass die Wahrnehmung pluraler Exklusionsprozesse auch zu einer neuen Solidarisierung teils sehr unterschiedlicher Interessengruppen führen kann.

**13** José María VIGIL, La causa del diálogo interreligioso, in: Benjamín FORCANO/Eduardo LALLANA/José María CONCEPCIÓN/Maximino CEREZO B. (Hg.), *Pedro Casaldáliga*. Las causas que dan sentido a su vida. Retrato de una personalidad, Madrid 2008, 107-115, 112.

**14** Ivone GEBARA, Cristologías plurales, in: *Bajar de la cruz a los pobres*: Cristología de la liberación, ed. por la Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo ASETT, México 2007, 125-130, 128. Meine Übersetzung.

**15** *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 391

### 3.3 Die Autorität der Armen: Die Wege der anderen

Hier zeigt sich ein dritter wichtiger Aspekt auf dem Weg der Gerechtigkeit: Mission ist kein asymmetrisches Verhältnis von missionierenden Subjekten und missionierten Objekten. Die Missionierten sind selbst Subjekte der Mission. Die Armen, die Anderen, die Ausgeschlossenen sind Trägerinnen und Träger des Evangelisierungsprozesses. Ihre Erfahrungen, ihre Erzählungen treten in Dialog mit den Erfahrungen und Erzählungen der christlichen Traditionen. Als Subjekte der Mission evangelisieren sie selbst auch die Kirche und helfen ihr, ihre Traditionen lebendig werden zu lassen.

In der Evangelisierung geht es nicht nur darum, das Evangelium im Leben der Armen zur Geltung zu bringen, sondern auch darum, das Leben der Armen und das in ihm verborgene Evangelium innerhalb der Traditionen der Kirche geltend zu machen. Die latein-amerikanischen Bischöfe sagen im Dokument von Aparecida: »[Wir] müssen [...] in den Leidensantlitzen unserer Geschwister das Antlitz Christi anschauen, der uns auffordert, ihm in ihnen zu dienen.« und weiter: »Sie stellen kirchliches Handeln und kirchliche Pastoral sowie unser Verhalten als Christen zutiefst in Frage.« (DA 393) Das Leidensantlitz der Armen übt also Autorität in der Evangelisierung aus. Es stellt das Handeln der Kirche in Frage. Autorität wird in der Mission nicht nur von der Tradition und von der Hierarchie ausgeübt. Autorität zeigt sich vor allem auch in den Lebens- und Gotteserfahrungen der Armen, im Antlitz der Anderen. Deren Autorität legitimiert und prägt das missionarische Handeln der Kirche. Sie führt es auf den Weg der Gerechtigkeit.

Die Armen demonstrieren ihre Autorität auch durch ihre Fähigkeit, fernab kirchlicher Institutionen missionarisch tätig zu sein. In ihren Alltagsgesprächen, nachbarschaftlichen Beziehungen, in ihren täglichen kleinen und großen Angelegenheiten pflegen sie etwas, das auch die neutestamentliche Sozialgeschichte neuerdings wieder sehr viel höher schätzt: In der »unkoordinierten, informellen Ausbreitung des Evangeliums«<sup>15</sup> durch Geschäftsreisende, Sklavinnen und Sklaven, Seeleute und andere Menschen, die im Mittelmeerraum unterwegs waren, hat die Botschaft von Jesus in den ersten Jahren wohl mindestens ebensoviel Verbreitung gefunden wie durch die Arbeit des Paulus und der anderen bekannten Missionare. Ähnliches wird gegenwärtig auch in Lateinamerika und – wie mir scheint – Asien festgestellt. Es liegt auch in der Natur der Sache, denn Mission ist nicht nur ein Auftrag an alle Getauften, sie wird auch tatsächlich ausgeübt, oft unbemerkt und wohl auch unbeabsichtigt, von der Theologie vernachlässigt, aber dafür nicht weniger wichtig.

### 3.4 Fazit: Plurale Wege der Gerechtigkeit: Ein Zeichen der Zeit

Die Wege der Gerechtigkeit sind so plural wie die Lebenskontexte der Menschen, die Gerechtigkeit erhoffen. Wer für die Gerechtigkeit eintritt, wer eine gute Nachricht verkünden und verwirklichen will, wer Kirche als Mission leben will, muss die Pluralität der Lebenssituationen ernst nehmen und sein Handeln danach ausrichten. Nur so ist Gerechtigkeit zu erreichen.

Dies bedeutet, dass es kein uniformes missionarisches Handeln mehr geben kann. Mission wird an den verschiedenen Orten, an denen sie gelebt wird, eine je andere Gestalt annehmen müssen, um das zu sein, was sie zu sein beansprucht: Frohe Botschaft. Diese Gestalt kann nicht am grünen Tisch geplant werden, sie muss am konkreten Ort, im Dialog, in der Zusammenarbeit und oftmals in der Auseinandersetzung mit allen Beteiligten

neu konstruiert werden. Orte sind konstitutiv für die Gestaltung der Mission. Sie besitzen eine eigene Autorität<sup>16</sup>, besonders diejenigen Orte, die aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängt sind und als Heterotope<sup>17</sup>, als Anders-Orte Neues und Anderes provozieren.

Nicht nur die Orte, sondern auch die Kulturen sind verschieden. Bisweilen kann es an einem Ort mehrere Kulturen geben, deren Pluralität zur Herausforderung wird. Ja, innerhalb jeder Kultur existiert eine eigene Vielfalt, es gibt Differenzen und Antagonismen, die es verbieten, eine Kultur als einheitliche und unveränderliche Größe zu betrachten.

Auch an demselben Ort und innerhalb derselben Kultur machen Menschen verschiedene Erfahrungen. Das Evangelium kann für jede und jeden von ihnen nur in einer je anderen Weise Frohe Botschaft sein. Diese Individualität gilt es ernst zu nehmen. Nur wer den Menschen gerecht wird, kann sich mit ihnen für Gerechtigkeit einsetzen. Deswegen muss die Mission die Kontextualität der Orte, die Kosmvisionen der Kulturen und Religionen, die Menschen mit ihrer Individualität und allem, was dazugehört, ernst nehmen, und sich um Dialog und Verstehen bemühen.

Die globale Pluralität ist im Sinn des II. Vatikanischen Konzils ein Zeichen der Zeit. Auf dem Weg der Gerechtigkeit kommt die Mission an ihm nicht vorbei. Das Paradigma des Pluralismus bietet die Chance, der Wirklichkeit gerecht zu werden und so zur Gerechtigkeit für die Armen beizutragen.

#### 4 Die Bedeutung außereuropäischer Theologien für uns in Europa: Umkehr der Mission

Mission geschieht nicht nur im Raum außerhalb Europas. Ebenso betrifft die Theologie der Mission nicht nur Fragestellungen, die sich mit dem Außen Europas befassen. Die Fragen der Evangelisierung, der Gerechtigkeit und des Pluralismus betreffen auch das Leben der Kirche in Europa. Ihre Bedeutung für Europa erschöpft sich jedoch nicht in der Tatsache, dass die europäischen Kirchen immer noch zu den Mutterkirchen der Missionarinnen und Missionare gehören. Sie fordern uns in Europa heraus, weil auch Europa plural und vielfältig ist und weil es die Armen auch bei uns gibt: Menschen, die ungerecht behandelt, marginalisiert und ausgeschlossen werden. Darüber hinaus wachsen und verändern sich die Ortskirchen Europas durch die Begegnung mit den Kirchen außereuropäischer Orte. Auf den Wegen der Gerechtigkeit und der Anerkennung der Pluralität wird auch Europa evangelisiert.

Früher sah man dies wohl anders. In Zeiten, in denen man Mission so verstand, dass die Gestalt der europäischen Kirche auf anderen Kontinenten kopiert werden sollte, gab es keine Veranlassung zu glauben, dass diese Bewegung, diese Begegnung mit Menschen

16 Hildegard WUSTMANS, Mission – ein Projekt des Ortswechsels in der Theologie, in: FRANZ/SAUER (Hg.), *Glaube* (wie Anm. 10), 360–369

17 Hans-Joachim SANDER, Gott. Vom Beweisen zum Verorten, in: FRANZ/SAUER (Hg.), *Glaube* (wie Anm. 10), Bd. 1: Profilierungen, 574–596, 594–596.

18 Joseph G. HEALEY/Jeanne HINTON (Hg.), *Small Christian Communities Today*. Capturing the New Moment, Maryknoll 2005;

Stefan SILBER, Anerkennung und Autonomie. Das Zusammenspiel von Basis und Hierarchie in den lateinamerikanischen Basisgemeinden, in: *Diakonia* 38 (2007) 3, 166–172.

19 Christian HENNEKE (Hg.), *Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen*. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein, Würzburg 2009; Klaus VELLGUTH, *Eine neue Art, Kirche zu sein*. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und

Asien (Freiburger theologische Studien 169), Freiburg 2005.

20 ADVENIAT (Hg.), »Du führst uns hinaus ins Weite.« Berichte von »Missionaren auf Zeit« in Lateinamerika, Essen 2007; Stefan SILBER, Wenn einer eine Reise tut ... Anstöße und Anstößiges nach der Rückkehr, in: *Diakonia* 39 (2008) 5, 341–346.

21 Vgl. Emmanuel LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 2004.

anderer Kulturen und Religionen irgendeinen Einfluss auf das Leben der europäischen Kirche haben sollte. Wer jedoch unter Mission die Anerkennung der Alterität des Anderen und einen gemeinsamen Lernprozess auf dem Weg der Gerechtigkeit versteht, kann nicht umhin, selbst etwas zu lernen, auch über sich selbst etwas zu lernen. Mission bedeutet nicht mehr, dass Europäer Menschen in aller Welt zum europäischen Christentum bekehren. Heute bedeutet Mission für uns in Europa, dass wir frei werden von eurozentrischen Engführungen und uns zu dem Christentum bekehren, das auf dem Weg der Gerechtigkeit in aller Welt täglich neu entdeckt wird. Man könnte dies als eine echte »Umkehr der Mission« bezeichnen.

Mission ist keine Einbahnstraße. Zumal in einer globalisierten Welt, die multimedial und interaktiv quer über den Globus vernetzt ist, gilt: Was auch immer außerhalb Europas geschieht, übt seinen Einfluss in Europa aus. In einer Kirche, die sich selbst als katholisch, das heißt weltumspannend, versteht, besitzt die Weltkirche einen aktiven, wenn auch oft verborgenen, Einfluss auf die Gestalt der Kirche in Europa.

Ein Beispiel sind die Kleinen Christlichen Gemeinschaften oder Basisgemeinden.<sup>18</sup> Trotz aller offenkundigen Schwierigkeiten, sie in Europa in unsere Pastoral zu integrieren, bleiben ihre Faszination und ihre Anziehungskraft ungebrochen. Durch den Dialog mit dem asiatischen Pastoralprogramm AsIPA erlebt diese Idee kleiner und kleinster Ortskirchen gerade einen neuen Impuls in mehreren Diözesen in Deutschland und in der Schweiz.<sup>19</sup> Diese Erfahrung macht auch deutlich, wie wenig es bei der Umkehr der Mission darum geht, Konzepte aus den so genannten Missionsländern nach Europa zu kopieren. Es geht vielmehr um eine echte Umkehr, eine Neuausrichtung unserer Pastoral an den Lernerfahrungen anderer Ortskirchen und an unseren eigenen Kontexten.

Die Mission kommt auf vielerlei Wegen nach Europa zurück. Entscheidend sind hier in erster Linie die zahlreichen weltkirchlichen Kontakte unserer Ortskirchen. Eine spezielle Bedeutung entwickeln die unmittelbaren persönlichen Beziehungen über Partnerschaften und Fachkräfte, Missionarinnen und Entwicklungshelfer, nicht zuletzt auch die biografisch oft entscheidenden Erfahrungen junger Menschen als Missionarinnen auf Zeit oder mit dem *weltwärts*-Programm.<sup>20</sup> Durch diese vielfältigen menschlichen und institutionellen Kontakte findet die europäische Kirche Zugang zu den Welt- und Gotteserfahrungen der Ortskirchen in den Ländern außerhalb Europas.

Auch im wissenschaftlichen Bereich gibt es diese Lernerfahrung. Durch die Begegnung mit außereuropäischen Theologien kann die Theologie in Europa an den Erfahrungen außereuropäischer Ortskirchen partizipieren, von ihnen lernen und sich durch sie bekehren.

In der Gegenwart ist dies eine notwendige Begegnung. Die außereuropäischen Theologien bieten der europäischen Theologie die Chance, dem Anderen ins Gesicht zu sehen. Ohne diesen Blick in das Angesicht des Anderen, ohne die Anerkennung seiner Alterität,<sup>21</sup> ohne den Versuch, seine Perspektive einzunehmen und mich selbst vom Anderen her zu sehen, wird die europäische Theologie dem Anspruch nicht gerecht, den sie selbst nach der Erfahrung der Shoa formuliert hat. Wie soll eine europäische Theologie die Erfahrung der europäischen Orte Auschwitz, Treblinka und Buchenwald aufnehmen, wenn sie es nicht immer neu durch den Blick in das Gesicht des Anderen tut und auf das hört, was er oder sie ihr zu sagen hat?

Aus diesem Grund tut die europäische Theologie gut daran, aufmerksam die Entwicklung der außereuropäischen Theologien zu verfolgen. Denn diese reflektieren nicht nur *inhaltlich* andere Lebens-, Welt- und Glaubenserfahrungen, sie tun es auch in einem anderen *hermeneutischen* Horizont und mit unterschiedlichen theologischen *Methoden*.

Zu den (inhaltlichen) Erfahrungen mit Gott und der Welt, vor die uns die außereuropäischen Theologien stellen, gehören vor allem die Erfahrungen der Armen dieser Welt, ihr Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung, ihr Kampf gegen Unterdrückung und Ausschluss sowie ihre Religiosität. Dies sind Erfahrungen, die in Europas Theologien wenig reflektiert werden. Sie haben aber mit Europa zu tun, nicht zuletzt, weil unsere Wirtschafts- und Außenpolitik Armut mit verursacht.

Im hermeneutischen Bereich fordern uns die außereuropäischen Theologien heraus, weil sie gelernt haben, Vielfalt und Pluralität zu reflektieren, ohne in die Extreme des Universalismus und des Relativismus zu verfallen. Sie sind in der Lage, die Theologie von ihren Kontexten, ihren Orten her zu bestimmen, und nicht von einer abstrakten, für allgemein gültig gehaltenen Universalität her. Ja, sie machen uns darauf aufmerksam, dass die europäische Theologie selbst eine kontextuelle Theologie ist, und dass sie ihren Platz am Runden Tisch der vielen kontextuellen Theologien einnehmen darf.

Auch von den Methoden außereuropäischer Theologien dürfen wir uns hier inspirieren und kritisieren lassen. Dass die lateinamerikanische Theologie mit ihrer Struktur »Sehen – Urteilen – Handeln« der menschlichen Erfahrung einen strukturellen Ort in der Theologie verschafft hat, ist hierzulande ja nun bekannt, wenn auch immer noch umstritten. Darüber hinaus entwickeln die Theologien anderer Ortskirchen der Welt permanent neue methodologische Projekte, die neues Licht auf scheinbar altbekannte theologische Tatsachen werfen. Mit dem Maßstab europäischer Geistesgeschichte gemessen, mag manches daran auf den ersten Blick nicht als wissenschaftliche Theologie gelten. Mit dem Maßstab außereuropäischer Theologien gemessen, zeigt sich jedoch, dass die Theologie in Europa nur eine von vielen methodologischen Möglichkeiten ist, um Erfahrungen mit Gott und dem Leben wissenschaftlich zu reflektieren.

Konkret meine ich, dass gegenwärtig vor allem drei Fragenkomplexe, auf die uns die außereuropäischen Theologien aufmerksam machen, die Theologie in unseren Breiten herausfordern:

*Zum einen* sind wir in Europa dazu aufgerufen, uns mit dem Erbe des Universalismus der europäischen Geistesgeschichte auseinanderzusetzen. Die Erfahrungen, die auf anderen Kontinenten mit der Vielfalt der Menschen, der Religionen, der Kulturen und mit einem prinzipiellen Pluralismus als theologischem Paradigma gemacht wurden, fordern uns heraus, die Frage nach der Einheit der Wahrheit aus neuen Perspektiven zu sehen. Dies gilt nicht nur im Bereich des interreligiösen Dialogs, sondern in allen Bereichen der Theologie, da es in allen um die Frage von Einheit und Pluralität geht.

*Zum anderen* zeigt sich die Pluralität konkret in der Eigenheit jedes Individuums. Die alltäglichen Erfahrungen dieser Menschen von Leid und Befreiung, von Ausschluss und Gemeinschaft, mit Menschen und mit Gott haben Bedeutung für die Theologie, die Pastoral

22 Michael N. EBERTZ/Hans-Georg HUNSTIG (Hg.), *Hinaus ins Weite – Gehversuche einer milieusensiblen Kirche*, Würzburg 2008.

23 ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS DEL TERCER MUNDO (Ed.), *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación* (Colección Tiempo Axial 1), Quito 2003; DIES. (Hg.), *Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana*

del pluralismo religioso (Colección Tiempo Axial 3), Zaragoza 2004.

24 Christian SCHRAMM, *Alltags-exegesen. Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten* (Stuttgarter Biblische Beiträge 61), Stuttgart 2008; Martin EBNER/Karl GABRIEL in Verbindung mit Johanna ERZBERGER, Helmut GELLER und Christian SCHRAMM, *Bibel im Spiegel sozialer Milieus. Eine Untersuchung zu Bibelkenntnis und -verständnis in Deutschland* (Forum Religion 5

Sozialkultur - Abt. A: Religions- und Kirchensoziologische Texte, Bd. 16), Münster 2008.

25 Vgl. Marcella Maria ALTHAUS-REID/Ivan PETRELLA/Luiz Carlos SUSIN (Ed.), *Another Possible World* (Reclaiming Liberation Theology), London 2007.

und die Politik. Diese Erfahrungen zu hören und von ihnen zu lernen, ist eine wichtige Herausforderung für unsere Theologie in Europa. Denn es gibt die Pluralität nicht nur weltweit, sondern auch bei uns. Die Diskussionen um die pastoralen Konsequenzen etwa aus der Sinus-Milieu-Studie haben gezeigt, wie schwer es uns fällt, die pluralen Alltagserfahrungen konkreter Individuen in der Theologie anzuerkennen und aufzugreifen.<sup>22</sup>

*Schließlich* wird in der Gegenwart – vielleicht mehr als in der Vergangenheit – deutlich, dass die Religionen Verantwortung tragen für Krieg und Terror, aber auch für Frieden und Versöhnung. Theologinnen und Theologen vor allem aus Asien und Lateinamerika entwickeln seit einigen Jahren Elemente einer neuen, befreienden Theologie der Religionen, die sich kritisch mit der Macht der Religionen, Ungerechtigkeit und Unfrieden zu stiften, auseinandersetzt und herausarbeitet, wie die Macht der Religionen dazu dienen kann, Frieden zu stiften und Gerechtigkeit zu schaffen.<sup>23</sup> An diesem Dialog sollte die europäische Theologie sich beteiligen.

## 5 Schluss: Aufgaben der Missionswissenschaft heute

Ich möchte diesen Überblick über gegenwärtige Entwicklungen in der außereuropäischen Missionstheologie damit beschließen, dass ich einige Wege aufzeige, die meiner Meinung nach die Missionswissenschaft heute beschreiten sollte. Es sind konkrete Wege, Beispiele, auf denen deutlich werden kann, wie eine erneuerte Theologie der Mission im Angesicht der Pluralität eine neue institutionalisierte Gestalt annehmen kann. Diese Liste ist nicht vollständig, und sie muss auch immer wieder neu gefasst werden.

Grundlegend dafür ist, dass die Missionswissenschaft sich als eine praxis- und erfahrungsbezogene Wissenschaft versteht, die bereit ist, aus Erfahrung klug zu werden. Sie wird aus der Praxis der Mission, in Europa und außerhalb Europas, lernen, wie Mission heute neu konzeptualisiert und begründet werden kann. Dazu muss sie den intensiven Dialog mit anderen theologischen wie nichttheologischen Fächern suchen und führen.

Ein wichtiges Forschungsgebiet wäre die Untersuchung der Mission im Alltag. Ähnlich wie in den letzten Jahren ein aktuelles interdisziplinäres Projekt das Bibelverständnis im Alltag eruiert hat,<sup>24</sup> müssten alltägliche Prozesse der Mission, des Dialogs und der Zusammenarbeit erforscht und ausgewertet werden.

Ein zweites wichtiges Feld ist als theologische Biografieforchung bereits bekannt. Mit dieser Methode wäre bei missionarischen Fachkräften, bei Missionarinnen auf Zeit und bei den Alltagsmissionaren unter den Armen nach ihren Missionserfahrungen, ihrer Spiritualität, ihren Bekehrungen zu fragen.

Eine dritte wichtige Aufgabe wäre die Reflexion der Vernetzung kirchlicher Bewegungen mit Menschenrechts- und Befreiungsbewegungen in aller Welt, etwa anhand der verschiedenen Prozesse der Weltsozialforumsbewegung.<sup>25</sup>

Ein viertes Aufgabenfeld, das tatsächlich nur in interdisziplinärer Weise gelöst werden kann, scheint mir die genaue Analyse der Potenziale zu sein, aufgrund derer die Religionen zur Ursache entweder von Gewalt und Ungerechtigkeit oder von Versöhnung und Befreiung werden.

*Schließlich* halte ich die unvoreingenommene Erforschung und theologische Durchdringung des Phänomens der Religionen der Armen für dringend geboten. Die Erhebung der Gründe und Motivationen, der Gottes- und Lebenserfahrung armer Menschen würde es ermöglichen, die Abqualifizierung ihrer Religionen zu beenden.

### Zusammenfassung

Unzählige »überflüssige« Menschen – jüngst wurde auch von »menschlichem Abfall« gesprochen – müssen der Hinter- bzw. Vordergrund für eine Theologie der Mission sein, die sich als praxis- und erfahrungsbezogene Wissenschaft für eine umfassende Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen einzusetzen hat. Es geht zentral um eine Welt, in der Gerechtigkeit wohnt (2 Petr 3,13). Für Mission bzw. Evangelisierung müssen besonders die religiösen Dispositionen der Armen und Ausgegrenzten in ihrer Pluralität ins Auge gefasst werden, ihre Lebenserfahrungen mit der ihnen innewohnenden Autorität: Als Subjekte der Mission evangelisieren sie selbst die Kirche als Institution. Generell ist auffallend, dass »Mission« nach Europa zurückkommt, nicht zuletzt über außereuropäische Theologien, denen verstärkt wissenschaftliche Aufmerksamkeit zukommen sollte.

### Abstract

Innumerable »superfluous« people – recently also called »human waste« – have to form the background or respectively the foreground for a theology of mission which, as a practice-oriented and experience-oriented discipline, must support a comprehensive improvement of human living conditions. The central issue is a world in which righteousness dwells (2 P 3:13). For mission ministry or evangelization, the religious dispositions of the poor and the excluded in particular have to be considered in their plurality, i. e. their life experiences with their inherent authority: As subjects of missionary work they themselves evangelize the church as institution. In general it is evident that »mission« is returning to Europe, not least of all via non-European theologies which should receive more scholarly attention.

### Sumario

Muchos hombres »superfluos« (hace poco se habló también de »basura humana«) tienen que ser el fundamento o la razón de una teología de la misión, que, como una ciencia relacionada con la práctica y la experiencia, ha de trabajar por una mejora total de las condiciones de vida humanas. Se trata sobre todo de construir un mundo en el que habite la justicia (2 P 3,13). Para la misión o la evangelización hay que percibir sobre todo las disposiciones religiosas de los pobres y de los excluidos en su pluralidad, sus experiencias de vida con la autoridad que conllevan: Como sujetos de la misión evangelizan ellos incluso a la Iglesia como institución. De forma general llama la atención que la »misión« regresa a Europa, por ejemplo a través de teologías extraeuropeas, que deberían ser objeto de una especial atención académica.