

„Dem Empire den Sauerstoff entziehen“?

Postkoloniale Erwägungen
zur Weltmissionskonferenz 2018
in Arusha (Tansania)

Claudia Jahnelt¹



“Our strategy should be not only to confront the empire, but to lay siege to it. To deprive it of oxygen. To shame it. To mock it ... The corporate revolution will collapse if we refuse to buy what they are selling; their versions of history, their wars, their weapons, their versions of inevitability.”²

1. Die anhaltende Macht des Empires und die Gegenmacht alternativer Geschichten

Mission heißt, die Welt auf den Kopf zu stellen und Widerstand zu leisten gegen die herrschenden Mächte, die Ungerechtigkeit fördern und Tod statt Leben bringen. Mit diesen Worten eröffnete der Vorsitzende der Kommission für Weltmission und Ökumene im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), Metropolit Mor Geevarghese Coorilos, am 10. März 2018 die 13. Weltmissionskonferenz in Arusha/Tansania. Seine deutliche politische Positionierung unterstrich der Theologe der Syrisch-Orthodoxen Kirche Indiens mit dem oben abgedruckten Ausschnitt aus der Rede seiner Landsfrau, der berühmten postkolonialen Schriftstellerin und Aktivistin Arundhati Roy, vor dem Weltsozialforum 2003. Es gelte, dem Empire den Sauerstoff zu entziehen und – so heißt es in der ausführlicheren Version der Rede von Roy – „unsere Kunst, unsere Musik, unsere Literatur, unsere Sturheit, unsere Freude, unsere Brillanz, unsere schiere Ausdauer und un-

¹ Claudia Jahnelt ist Professorin für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität in Bochum.

² Arundhati Roy: Rede vor dem Welt-Sozialforum (21. Januar 2003), siehe: www.workersliberty.org/story/2017-07-26/world-social-forum-arundhati-roy (aufgerufen am 30.04.2018).

sere Fähigkeit, unsere eigenen Geschichten zu erzählen, jenen Geschichten entgegenzustellen, denen zu glauben wir einer Gehirnwäsche unterzogen wurden“.

So wie Coorilos thematisieren viele andere Sprecherinnen und Sprecher auf der Weltmissionskonferenz den postkolonialen Widerstand gegen das Empire, wobei nicht immer ganz eindeutig ist, was „das Empire“ genau bezeichnet. Mal steht die Rede vom Empire für die neo-koloniale Ideologie des Marktes. Sie bringt viele Menschen an die Ränder der Überlebensfähigkeit – an die „margins“. Neben wirtschaftlicher Ausbeutung werden zahlreiche weitere Formen der Unterdrückung und Ausgrenzung genannt. Mal und vor allem in nordamerikanischen, einschließlich afro-amerikanischen Beiträgen wird das Empire sehr konkret mit dem gegenwärtigen Präsidenten der USA, Donald Trump, seiner Außenpolitik und seiner rassistischen Innenpolitik in Verbindung gebracht. Durchgängig spielt jedoch das von Arundhati Roy angesprochene Erzählen von Geschichten als Gegengeschichten eine zentrale Rolle in Arusha wie auch schon auf der 12. Weltmissionskonferenz 2005 in Athen und an vielen anderen Stellen der Weltökumene. „Stories are data with soul“, so konstatiert die südafrikanische Theologin Mutale Mulenga-Kaunda in dem Vortrag „Transforming Disciples, Transforming the Future: Young African Women and the Search for a Liberated Future“.³ Auch sie misst also wie Roy Geschichten und dem Geschichtenerzählen eine machtvolle Bedeutung bei.

2. *Eine Anti-Empire-Missionstheologie: Dringend notwendige Kritik oder Triumphalismus?*

„Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship“, so lautete das Motto der Weltmissionskonferenz. Der Heilige Geist spielt seit einigen Jahrzehnten eine wichtige Rolle im Verständnis von Mission und hat die Begründung von Mission in Jesus Christus zwar nicht abgelöst, aber doch ergänzt. Aus verschiedenen Gründen: Einer ist, dass das Geist-Paradigma die gegenwärtige Vielfalt der Weltchristenheit besser verstehen und leben lässt. Ein anderer Aspekt wird seit der neuesten Missionserklärung „Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“, die der ÖRK auf seiner Vollversammlung in Busan im Jahr 2013 verabschiedet hat, deutlich akzentuiert: die Gegenüberstellung „Geist des Lebens“ und Ungeist der Welt.

³ Siehe: www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/keynote-speech-by-mutale-mulenga-kaunda (aufgerufen am 30.04.2018).

In der Linie dieser Frontstellung wird nun in Arusha Mission des Geistes und transformierende Nachfolge in ein enges Verhältnis gesetzt zum Widerstand gegen das Empire. Das ist ein ambivalentes bis kritisches Unterfangen. Denn mit der Empire-Terminologie geht grundsätzlich ein dichotomisches Denkmuster, ein Schwarz-Weiß-Denken, einher. Dieses schlägt sich bspw. nieder in dem Beitrag des koreastämmigen Nordamerikaners Jim S. Kim von „imperialen Dämonen“ und einer „kranken Gesellschaft“, die auf den „Übeln des Rassismus, Sexismus, Militarismus, der Ausbeutung, der Naturzerstörung und destruktivem Wettkampf“ aufbaut,⁴ oder in der Kritik des aus Jamaika stammenden Kanadiers Michael Blair, der das Empire mit dem „Biest“ verbindet, das seit Sklavenhandel und anhaltendem Rassismus den Mensch zur Ware gemacht und entmenslicht hat.⁵

Noch medienwirksamer platziert ist diese dichotome Logik in der Abschlussklärung der Weltmissionskonferenz, „The Arusha Call to Discipleship“, in der es unter anderem heißt:

„Wir sind aufgerufen, in einer Zeit, in der viele dem falschen Gott des Marktsystems huldigen, den dreieinigen Gott, den Gott der Gerechtigkeit, der Liebe und der Gnade anzubeten [...] Wir sind aufgerufen, in einer Welt, die auf Marginalisierung und Ausgrenzung aufbaut, als Jüngerinnen und Jünger in einer gerechten und integrativen Gemeinschaft, in unserem Streben nach Einheit und auf unserer ökumenischen Reise zusammenzuhalten.“

Die genannten Beispiele bringen notwendige prophetische Kritik zum Ausdruck. Sie repräsentieren aber auch eine Logik, die die Welt in Gut und Böse einteilt, verbunden mit einem eminent appellativen Charakter und moralischen Anspruch. Die Weltchristenheit wird aufgerufen, sich auf der Seite des Geistes Gottes und nicht auf der des Geistes der Welt zu verorten und in dieser Verortung gelebte Nachfolge zu praktizieren.

Theodor Ahrens hatte diese Logik schon im Blick auf die neue Weltmissionserklärung als „grobes soteriologisches Kontrastschema“ bezeichnet:

„Einerseits die gute Welt der Unterzeichnenden hier – dynamisch, gerecht, vielfältig und selbstverständlich transformativ (11); andererseits dort die individualisierte,

⁴ *Jim S. Kim: A New Reformation: Evangelism as Life Together. Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship*, unveröffentlichtes Manuskript der Rede, gehalten auf der Weltmissionskonferenz in Arusha am 9. März 2018.

⁵ *Michael Blair: Holy Disruption and Transformative Discipleship*. Beitrag auf dem Workshop „Navigating Uprootedness and Displacement: Called to Transforming Discipleship in a Context of Racism and Xenophobia“, Arusha, 9. März 2018 (Aufzeichnungen der Autorin).

Ich teile die Bedenken von Ahrens ebenso wie seine Beobachtung, dass sich in diesem Kontrast von „Welt“ und „christlicher Gemeinde“ wieder – wie einst vor der Konzeptionalisierung von Mission als *Missio Dei* – die Tendenz zu einem triumphalen Verständnis von Kirche und ihrer Mission abzeichnet. Denn ganz zweifellos ist zwar Kritik an den derzeitigen desaströsen globalen neo-liberalen Entwicklungen dringend gefordert und verwandelnde Nachfolge so notwendig wie schon zu Zeiten Dietrich Bonhoeffers, dessen Werk „Nachfolge“ in Arusha häufiger zitiert wurde. Doch mutet der Diastasehabitus, der Christinnen und Christen als „gerechte und integrative Gemeinschaft“ von der Welt absetzt, wie die Abschlusserklärung von Arusha unter Hinweis auf Johannes 14,27 formuliert, nicht nur überheblich an. Er ist vor allem auch theologisch fragwürdig. Kirche ist als Gemeinschaft von Sündern und Gerechtfertigten immer ein *corpus permixtum*. Sie ist zugleich herausgerufene *ekklesia* wie in die Welt hineingeworfene Gemeinschaft, die wie alle Menschen unter den Bedingungen des Bösen wie des Guten, im „Fleisch“ wie im „Geist“ lebt. Sie lebt in der Spannung zwischen dem „Schon-Jetzt“ und dem „Noch-Nicht“. Was in der Überbetonung der Differenz vernachlässigt wird, ist die Rückbindung des Lebens im Geist an den inkarnierten Logos, der die Diastase, die Grenze, zur Welt hin gerade durchbrochen hat und sich in Beziehung und Abhängigkeit zur Welt begeben hat. Die Gemeinschaft der Gerechtfertigten und die Nachfolge Jesu Christi lassen sich daher nicht im Diastase-Habitus leben, weil sie nicht gänzlich unterschieden sind von der Welt. Die Formulierung „transforming discipleship“ im Titel von Arusha bringt eigentlich genau diese Spannung zum Ausdruck, denn *transforming* meint nicht nur, dass die Nachfolgenden die Welt verändern, sondern dass sie – im intransitiven Sinn des Wortes – als allererstes selbst der Verwandlung bedürfen.

Ein weiteres Argument gegen den an der Weltmissionskonferenz an den Tag gelegten Differenzhabitus ist schließlich auch, dass der wiederholte Appell, dass Kirche sich absetzen möge von der Welt, auch der höchst bedenklichen Logik von Innen und Außen folgt, die heute in identi-

⁶ Theodor Ahrens: Erwägungen zur neuen Missionserklärung des ÖRK; in: *Missionsakademie an der Universität Hamburg* (Hg.): *Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten. Eine kritische Auseinandersetzung*, Hamburg 2013, 13–26, hier: 24. Die von Ahrens in Klammer gesetzten Ziffern entsprechen den Abschnitten in der Missionserklärung.

tären und populistischen Logiken gefährlich wieder aufkeimt. Der Geist Gottes, so erzählt die Geschichte von der Aussendung des Geistes in Apg 2, überwindet aber gerade Grenzen und baut Zäune zwischen kulturell und sprachlich definierten Gruppen ab.

Warum, so lassen diese offensichtlichen theologischen Mängel fragen, dominieren spätestens seit der Missionserklärung von Busan die dichotomen Ordnungsmuster die gegenwärtige Debatte über Mission? Spiegelt sich in ihnen lediglich der (Un-)Geist der Zeit, der die Differenzen mehr betont als die Ähnlichkeit? Oder verweisen sie auf mehr? Ein genaueres Hinsehen scheint dringend nötig. Denn zum einen ist die Empire-Kritik unüberhörbar geworden, zum andern wird die Empire-Kritik oftmals mit dem Hinweis auf die besondere Verletzbarkeit der Menschen an den "margins" verbunden, also mit einem Thema, das seit der Missionserklärung von Busan und der dort formulierten "Mission from the Margins" zu einem neuen Paradigma von Mission erhoben wurde.

Um es vorweg zu sagen: Ich halte dieses Missionsparadigma für überaus bedeutsam, weil es zum Ausdruck bringt, dass sich seit Jahrzehnten nichts verändert hat an der Marginalisierung der einen zugunsten der anderen. "Stories", Gegengeschichten, wie die der oben erwähnten Theologin Mutale Mulenga-Kaunda über die Diskriminierungen und die Härte, die sie in ihrer Kindheit in Sambia als Tochter einer alleinerziehenden, an HIV/Aids erkrankten Mutter erfahren hat, sind dringend nötig, um die Stimme der "margins" zu hören. Die Frage ist jedoch: Wer ist das Subjekt einer solchen "Mission from the Margins"? Ist, wer davon spricht, nicht bereits Empire, so wie ich, eine weiße europäische Theologin, die das Privileg genießt und dafür dankbar ist, in nicht-prekären Lebensverhältnissen leben zu dürfen? Es fällt auf, dass diejenigen, die aus der privilegierten Position des Sprechen-Könnens das Paradigma "Mission from the Margins" verwenden, dieses bislang oftmals als politisches Schlagwort benutzen und damit entweder Solidarität bekunden oder Kritik am Empire üben. Der theologische Erkenntnisgewinn, die Bedeutung und die Impulse der "Mission from the Margins" sind hingegen noch längst nicht ausreichend entfaltet.

3. *Widerstand gegen und Komplizenschaft mit dem Empire: Einsichten der postkolonialen Theorie*

Um die Bedeutung der dichotomen Rhetorik in der gegenwärtigen Missionsdebatte sowie Perspektiven einer Missionstheologie von den "margins" genauer zu verstehen, beleihe ich die postkoloniale Kritik, denn sie

hat hinsichtlich der Analyse von kolonialen und postkolonialen Stereotypen in den letzten Jahrzehnten neue Perspektiven eröffnet. Insbesondere die Einsichten der postkolonialen und Subaltern-studies-Forscherin, Gayatri Spivak, zur Macht und Logik hegemonialer Diskurse besitzen für die angezeigte Problematik eine besondere Relevanz. In „A Critique of Postcolonial Reason“⁷ zeigt Spivak auf, wie sehr der subalterne Widerstand verstrickt ist mit dem, wogegen sich der Widerstand ursprünglich richtet. Castro Varela und Dhawan fassen diese Einsicht Spivaks zusammen:

„Der Kampf gegen bestehende Herrschaftsverhältnisse stehe immer in der Gefahr, die Normen und Werte des kolonialen Diskurses zu verstärken, indem sich Teile von diesem in die Gegendiskurse einschreiben. [Spivak] spricht hier von einer ‚Wiederholung in den Rissen‘ (repetition-in-rupture [...]). Dies veranschaulicht, dass die bloße Umkehrung eines hegemonialen Diskurses diesen nicht aufheben kann, sondern stattdessen eine Argumentation repliziert, die in der dualistischen Logik gefangen bleibt. [...] Dagegen solle angestrebt werden, opponierende Begriffe zu destabilisieren [...] Ein simpler Gegendiskurs ist anfällig für Vereinnahmungen.“⁸

Die These, dass sich die Risse hegemonialer Diskurse in Gegendiskursen fortsetzen, stellt hinsichtlich der Anti-Empire-Rhetorik die gegenwärtige Missionsdebatte vor die folgende Frage: Handelt es sich bei ihr um eben diese einfache Umkehrung des hegemonialen Diskurses, die das Empire erst so richtig stabilisiert, weil sie ihm eine so große Bedeutung beimisst? Und wird mit der Gegenüberstellung des Geistes Gottes gegen den Ungeist der Welt eine moralische Überlegenheit konstruiert, die die triumphalistisch-koloniale Attitüde spiegelbildlich kopiert? Oder sind der Widerstand gegen das Empire und die mitunter essentialistisch-festschreibend anmutende Betonung der „margins“ eine Strategie, die den subalternen Stimmen Gehör verschaffen soll, ein „strategischer Essentialismus“? Als solchen bezeichnet Spivak jene Form des gegen-hegemonialen Widerstands, die bei aller gebotenen Dekonstruktion von Identitäten manchmal notwendig sei, damit sich subalterne politische Interessensgruppen bilden können. Ein strategischer, gezielt eingesetzter Gebrauch des Begriffs „subalterne Identität“ könne subalterne Minoritäten darin unterstützen, ein neues Bewusstsein ihrer eigenen handelnden Subjektivität und *agency* zu gewinnen. In den Worten von Arundhati Roy: Es geht darum, durch *eigene* Geschichten, Kunst oder Musik Handlungsfähigkeit zurückzuerlangen.

⁷ *Gayatri Chakravorty Spivak: A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard 1999.

⁸ *María Castro Varela/Nikita Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015, 178.

Spivaks Vorschlag führt auf eine Spur, die auch für das Verständnis der “Mission from the Margins” hilfreich ist: Wie kann sich mit Hilfe der essentialistischen Gegenüberstellung von “margins” und Empire die Handlungsmacht und Stimme jener sichtbar und hörbar machen, die nicht gehört und gesehen werden? Was bedeutet dies für das Verständnis von Mission? Was bedeutet es für die so genannten Ränder wie für die so genannten Zentren?

4. *“Mission from the Margins” oder Inszenierung einer Völkerschau?*

Die Weltmissionskonferenz in Arusha widmete dem Thema “Mission from the Margins” einen ganzen Vormittag. Eine Darbietung, die die Teilnehmenden der Vor-Konferenz junger indigener Menschen inszenierten, eröffnete das Plenum. Ihr folgte der Beitrag von Adi Mariana Waqa, einer jungen indigenen katholischen Theologin aus Fidschi. Die traditionelle Kleidung der Beteiligten unterstrich, dass es sich bei den Mitwirkenden um Repräsentantinnen und Repräsentanten von Kulturen mit reichen, eigenständigen Traditionen handelte. Durch das Tragen von folkloristischen Gewändern und das Mitführen traditioneller Gegenstände brachten die jungen Erwachsenen ihre Identifizierung mit der eigenen Kultur sowie den Kampf gegen kulturelle und soziale Marginalisierung zum Ausdruck. Lässt sich dies als ein essentialistischer Widerstand von den “margins” her denken? Diese Frage ist von außen kaum zu beurteilen. Mit welchem Recht auch sollte eine westliche Theologin dieses Phänomen interpretieren dürfen? Welche Deutungsmacht steht ihr zu?

Nichtsdestotrotz: Die Wirkung, die diese wie auch immer „gemeinte“ Darstellung auf Menschen hat, die nicht dem Kreis derer angehören, deren Stimme hier zum Ausdruck gebracht werden sollte, ist für den Diskurs über Ränder und Empire von Bedeutung. Der aus dieser Perspektive gewonnene Eindruck ist der, dass auch wenn Spivak hinsichtlich der machtvollen Wirkung essentialistisch-kulturalistischer Visibilisierungen sicher Recht zu geben ist und sich auch in Arusha niemand der Aufmerksamkeit für die Gruppe indigener junger Erwachsener in jenen Differenz und exotischen Flair produzierenden traditionellen Gewändern entziehen konnte, vermittelte der Auftritt gleichwohl mithin den Eindruck einer Völkerschau. Mehr noch als die folkloristischen tansanischen Chöre und die von der Konferenzplanung gewollt „afrikanische“ Note der Konferenz transportierte die Inszenierung der jungen Indigenen als Marginalisierte ein kulturrelativistisches Bild, das „andere“ Kulturen überhaupt erst zu „anderen“ stilisiert und sie „verändert“, indem es sie in einer anderen Vor-Zeit verortet und quasi unter Denkmalschutz stellt.

Die Vorstellung der indigenen jungen Erwachsenen in der traditionellen Kleidung schien somit der kolonialen, dichotomisierenden Logik zu folgen, die sie eigentlich kritisierte, ja mehr noch: Sie verstärkte diese Logik noch, indem sie die kolonialen Gegensätze wiederholte – zwischen „traditional versus modern; mündlich versus schriftlich und gedruckt; agrarischen und traditionellen Gemeinschaften versus städtischer und industrialisierter Bevölkerung; Subsistenzwirtschaft versus produktionsstarken Wirtschaftssystemen“⁹. Diese Oppositionen unterstreichen die koloniale Einbildung, dass es zwischen den marginalisierten indigenen Kulturen und der „Moderne“ einen Zwischenraum gibt, eine Lücke, die sich nicht schließen lässt. Der kongolesische Literaturwissenschaftler und Anthropologe Valentin Mudimbe prägte dafür den Begriff „marginality“.¹⁰ Die Tragik dieser vorgestellten konstruierten Marginalität, des Zwischenraums, zwischen „alten“ indigenen Kulturen und Moderne, bestehe in der Annahme, dass es keine Verbindung, Kontinuität und Vereinbarkeit zwischen „traditionell“ und „modern“ gebe. Die traditionale Kultur kann also die Moderne, die sie zu begehren gelernt hat, nur durch einen Sprung über den Zwischenraum der Marginalität erreichen.

Folgt man diesem Verständnis, dass die Marginalität, also der unüberbrückbare Raum zwischen den Kulturen, eine koloniale Erfindung ist, die den Unterschied und die Inkompatibilität zwischen Kolonisierten und Kolonisierern durch die Versetzung ersterer in eine andere Vor-Zeit „begründet“, dann ist auch der Begriff der „margins“ verflochten mit dem kolonialen Diskurs und Gegendiskurs und läuft Gefahr, diesen zu verstärken, statt ihm den Sauerstoff zu entziehen.

Die Rede von den „margins“ ist dann nicht nur von der Tragik gezeichnet, dass die „margins“ Empire sein wollen, weil sie es so gelernt haben. Sie haben auch zu glauben gelernt, dass sie ihre Kultur „verlieren“, wenn sie Anschluss an die Moderne suchen. Das ist eine nicht unbegründete Annahme, die schon in der Zeit der Unabhängigwerdung der ehemaligen Kolonien äußerst präsent war, wie die Bemerkung von Bigo zeigt:

“The young nations rightly fear seeing their original world swallowed up in the whirlpools of industrial society and disappear forever, somewhat like animal species we try with difficulty and often in vain to protect against the invasion of technical man.”¹¹

⁹ Valentin Mudimbe: *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, London 1988, 4.

¹⁰ A. a. O., 5.

¹¹ Pierre Bigo: *L'Eglise et la révolution du tiers monde*, Paris 1975, 23, zitiert nach Mudimbe, *Invention* (s. Anm. 9), 5.

Diese anhaltende Tragik schwingt auch in der Rede von Waqa aus Fidschi mit, selbst dort, wo sie stellvertretend für die anderen jungen „Indigenen“ ihre Handlungsmacht und Handlungsfreiheit betonte:

“I am Adi Mariana Waqa, I am poor, I am bound, I am unfavoured, I am oppressed! But I am a precious child made in the Image of God. I have agency, I am worthy, I have a voice, and I am free! I am free because I live and walk in the Spirit! I am free and I joyfully bear God’s Good News and hope as Christ’s disciple from the margins transforming the world. Thanks be to God!”¹²

5. *“Margins” – Orte alternativer Epistemologien*

Die Rede von den “margins”, von Marginalität und von der “Mission from the Margins” oszilliert also zwischen der Wiederholung kolonialer dichotomer Stereotypen und einem Widerstandsdiskurs. Sie läuft wie gesehen Gefahr, die Illusion des Zentrums zu stabilisieren, ja die Vorstellung von der „notwendigen“ Existenz eines Zentrums überhaupt erst zu produzieren. Die geschilderte Inszenierung der indigenen Erwachsenen in Arusha stellt damit zugleich vor die Frage, wie es gelingen kann, dass Menschen an den “margins” so ihre Stimme einbringen und gehört werden, dass sie nicht wieder zu exotischen Randfiguren werden, wodurch die Marginalisierung und Dichotomie von Rändern und Zentren vertieft wird.

Die Liste der postkolonialen Literatur, die zu dieser Frage konsultiert werden kann, ist üppig und heterogen und reicht von Spivak und Homi Bhabha über postkoloniale Theologinnen und Theologen wie R. S. Sugirtharajah und Mayra Rivera bis hin zu den Autorinnen und Autoren, die in der Entwicklung von Theologien der Migration und Flucht eine besondere Aufmerksamkeit auf die Grenze und den Rand legen – etwa Jörg Rieger, Jorge Castillo Guerra oder Letizia A. Guardiola-Sáenz. Was diese Ansätze verbindet, ist die Suche nach alternativen nicht-kolonialen und nicht-gegen-kolonialen Denkmustern.

Für die Weiterentwicklung der “Mission from the Margins” ist besonders die Neubewertung der Grenze und des Randes durch den argentinischen Philosophen Walter D. Mignolo inspirierend. Grenzdenken wird hier

¹² *Adia Mariana Waqa: Becoming Disciples, Transforming the World.* Siehe: www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/becoming-disciples-transforming-the-world-keynote-message-by-adi-mariana-waqa/ (aufgerufen am 30.04.2018).

nicht in der kolonialen Logik der Marginalität vorgestellt, sondern als epistemischer Ungehorsam.¹³ Das Denken in den Randzonen der Gesellschaft und von diesen her, unterlaufe, so Mignolo, feste und unveränderbare Wahrheitsbehauptungen. Es fordere dazu auf, Denken und Wissensformationen zu dezentrieren. Grenzen und Ränder werden, in den Worten von Homi Bhabha formuliert, zu „dritten Räumen“, zu Orten, an denen alternatives und subversives Wissen produziert und ausgedrückt wird. Das Denken von den Rändern her will sich also der dichotomen Gegenüberstellung entziehen. Es will kein Gegen-Wissen produzieren. Der „dritte Ort“ ist vielmehr ein Raum, der die oppositionellen Gegenüberstellungen gerade unterläuft und dem Zentrum, dem Empire, dadurch die Macht nimmt, den Sauerstoff entzieht. Jörg Rieger fasst Walter Mignolos Grundgedanken zusammen:

Das Grenzdenken behauptet keinen „universalen Zugang zur Wahrheit oder die kühle Objektivität der Sozial- und Naturwissenschaften. Grenzdenken entsteht aus der Perspektive jener heraus, die die Unterdrückung durch Kolonialismus und Imperialismus am eigenen Leibe erfahren [...] Grenzdenken – und seine Wahrheit – erwachsen letztlich aus den Wunden der kolonialen Vergangenheit, den Erinnerungen und Erfahrungen“.¹⁴

Das Wissen, das in den Grenzzonen produziert wird, ist also aus Erfahrung geborenes und theologisch gedeutetes Wissen. Es drückt sich aus in *eigenen* Geschichten, hat aber längst schon auch eine Vielzahl theologischer Werke hervorgebracht. Befreiungstheologien, Schwarze und Dalith-Theologien und viele andere so genannte „kontextuelle“ Theologien versuchen schon seit Jahrzehnten, „Grenz-Wissen“, das Wissen so genannter „margins“, auch im „Zentrum“ zu Gehör zu bringen.

Eines ihrer wesentlichen Merkmale ist, dass sie in der Auseinandersetzung mit dem konkreten Kontext und darin auch und besonders mit Erfahrungen der Unterdrückung entstanden sind. Sie sind also gelebte und erfahrene Theologien. Die Forderung nach einem solchen epistemologischen Paradigmenwechsel und die Betonung der Orthopraxis anstelle der – eine universale Wahrheit suggerierenden – Orthodoxie findet sich schon 1976

¹³ Walter D. Mignolo: *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton 2000.

¹⁴ Jörg Rieger: *Liberating God-Talk. Postcolonialism and the Challenge of the Margins*; in: Catherine Keller/Michael Nausner/Mayra Rivera (Hg.): *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*, St. Louis 2004, 204–220, hier: 216, mit Hinweis auf Mignolo, *Local Histories* (s. Anm. 13), 37.

„Wir müssen nämlich, um dem Evangelium und unseren Völkern treu zu sein, uns über die Wirklichkeiten unserer eigenen Situation Gedanken machen und das Wort Gottes im Verhältnis zu diesen Wirklichkeiten interpretieren. Eine bloß akademische Theologie, die vom Handeln getrennt ist, weisen wir als belanglos zurück. Wir sind bereit, in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einlässt.“¹⁵

Die gegenwärtige Betonung der „margins“ zeigt, dass sich trotz der Bemühungen der EATWOT-Theologinnen und -Theologen und zahlreicher anderer an der Situation der Marginalisierung nicht viel geändert hat. „Still at the Margins“! Der Titel einer Veröffentlichung des postkolonialen Theologen Sugirtharajah fasst diese Tatsache unverblümt zusammen. Entgegen der Vorstellung, dass die Kritik der letzten Jahrzehnte am Empire etwas bewirkt hat, vertreten viele postkoloniale Theoretiker die Position, dass Gehört-Werden und Widerstand heute sogar noch schwerer geworden sind. Das hängt auch mit der Tatsache zusammen, dass die Ränder des Empire, die ohnehin nie statisch sind, sondern sich permanent verschieben, in den letzten Jahren noch schwerer greifbar geworden sind. „Mitten in den allumfassenden Netzwerken des Empires“, so beschreibt Mayra Rivera die derzeitige Entwicklung, nehmen „Ränder jedoch rasch zu. Nicht außerhalb der Machtzentren, sondern in ihnen“.

Die klare Zuordnung von Rändern und Zentren verschwimmt also, was, so Rivera weiter, „von manchen Theoretikern als das Ende der Möglichkeiten effektiver Kritik und des Widerstands gedeutet wird“¹⁶. Gerade in dieser Situation aber sind die Überlegungen und Strategien von Mignolo, Bhabha und anderen zu den Rändern als Orten gelebten Widerstands und alternativer Wissensdiskurse zentral. Auch die ökumenische Bewegung legt also mit ihrer pointierten Betonung der „margins“ den Finger auf eine zentrale offene Wunde der gegenwärtigen globalen Entwicklung, hat aber den Schatz des alternativen und kritisch-widerständigen Wissens noch nicht ausreichend und vor allem noch nicht in der Form des Unterlaufens der kolonialen Logik gehoben.

¹⁵ *Schlussfolgerung*. Ökumenischer Dialog von Theologen der Dritten Welt, Daressalam/Tansania, 5.–12. August 1976; in: Sergio Torres u.a. (Hg.): *Dem Evangelium auf der Spur*, Frankfurt a.M. 1980, 137.

¹⁶ *Mayra Rivera*: Ränder und die sich verändernde Spatialität von Macht. Einführende Notizen; in: *ZMiss* 1–2 (2012), 90–109, hier: 108.

Das Thema „Mission from the Margins” stellt unweigerlich vor die Frage, wenn nicht sogar vor das Dilemma, wie die Zentren sich zu dem Wissen der „margins” verhalten. Das betrifft auch und gerade die Weltmissionskonferenz oder den ÖRK, verkörpern sie doch trotz aller Bemühungen um Dezentrierung einen Zusammenschluss und damit ein „Zentrum“ von unterschiedlichen Kirchen. Unaufgebbar ist sicherlich die Solidarität für Menschen, die am Rande der Gesellschaft leben. Die Vollversammlung des ÖRK hat diese in Busan etwa in der Idee vom Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens umgesetzt.

Daneben aber ist es nötig, das Paradigma der „Mission from the Margins” inhaltlich weiter im Sinne des genannten Bruchs mit westlicher Wissenskontrolle voranzutreiben. Dazu gehört die Entwicklung einer Theologie der Enthaltbarkeit, der Aufgabe von „Kontrolle“, der Dezentrierung und des – in befreiungstheologischer Terminologie – *des-conocimiento*, des Verlernens von stereotypem Wissen. Dadurch lernen wir, so der indische Kulturwissenschaftler Dipesh Chakrabarty, eine neue, eine fragmentarische Wahrheit:

„the subaltern can teach us to give up control – which amounts to nothing less than a new way of knowing the truth: ‘To go to the subaltern in order to learn to be radically ›fragmentary‹ and ›episodic‹ is to move away from the monomania of the imagination that operates within the gesture that the knowing, judging, willing subject always already knows what is good for everybody, ahead of any investigation’.”¹⁷

Die ÖRK-Arbeitsgruppe „Mission from the Margins” lädt in einem für die Weltmissionskonferenz produzierten Text sehr ähnlich wie Chakrabarty dazu ein, das eigene Wissen durch die Begegnung mit den Menschen an den Rändern und ihren Geschichten verändern zu lassen:

„Wir bestehen darauf, dass der Ort der Begegnung zwischen Menschen das Zentrum von Mission ist; er ist Gottes Raum. Er ist der Ort des Herzens – das Zentrum unseres Lebens, der Ort, an dem verwandelnde Nachfolge geschieht. Wir wollen nicht dafür plädieren, dies oder jenes zu tun, sondern dafür, dass wir einander zuhören und hören, dass Gottes Stimme zu uns allen spricht. Wir werden daran erinnert, dass die Mächte Jesus kontinuierlich an den Rand geschoben haben, während er sie kon-

¹⁷ *Dipesh Chakrabarty: Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism; in: Vinayak Chaturvedi (Hg.): Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial, London 2000, 256–280, 275.*

tinuierlich eingeladen hat. Die Ränder sind das Herz der Dinge, der Ort, an dem Herzensangelegenheiten Bedeutung haben. An den Rändern findet manchmal eine heilige Unterbrechung statt. Propheten haben in der Wildnis Visionen erfahren [...] Die Ränder sind Räume voller Gnade und Orte, die verwandeln.“¹⁸

Ganz jenseits von Folklore und dichotomischem Gegendiskurs wird hier gleichwohl an die Notwendigkeit von kritisch-widerständigem Wissen erinnert und zu Perspektivwechsel und anderem Wissen eingeladen.

Ein weiterer Schritt wäre es darüber hinaus, zu konkreten Dialogen einzuladen, auch und gerade mit Vertretern und Vertreterinnen des politischen und wirtschaftlichen Empire. Nur in der konkreten Begegnung, der Auseinandersetzung und vielleicht auch im konstruktiven Streit gewinnen “margins”, wenn sie sich hier selbst repräsentieren, Handlungsmacht und Stimme.

¹⁸ *Mission from the Margins Working Group: Moving in the Spirit – Called to Transforming Discipleship. Theological Reflections from the Margins*; in: *Jooseop Keum* (ed.): *Resource Book. Conference on World Mission and Evangelism. Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship*, 8–13 March 2018, Arusha, Tanzania/Genf 2018, 50–61, hier: 50f.