

Gemeinsam Gottes Gegenwart entdecken

Mission unter dem Druck des dritten Raumes

von Fabian Brand

Der Gedanke der Mission ist belastet, weil er unter dem Verdacht steht, aufgrund einer bestimmten Erwartungshaltung in Begegnungen Subalternität zu reproduzieren. Daher ist es vonnöten, einen Missionsbegriff zu entwerfen, der nicht auf das Auflösen von Alterität aus ist, sondern der gerade in der Spannung zwischen dem Eigenen und dem Anderen die Präsenz des offenbaren Gottes entdeckt. Hier sind „strange encounters“ hilfreich, die einen dritten Raum produzieren, in dem sich fixe Zuschreibungen als fluide erweisen und Identitäten verhandelbar werden. Dieses Konzept des *third-space*, das Homi Bhabha entworfen hat, eignet sich zur Konturierung eines Missionsbegriffs, der in der Begegnung mit dem Anderen die Gegenwart jenes Gottes aufspürt, der bereits da ist.

Begegnungen können ganz schön gefährlich sein. Nicht nur, weil derjenige, dem man begegnet, ganz handfest zur Gefahr für das Eigene werden kann. Vielmehr: weil Begegnungen zumeist immer interessengeleitet sind und daher in eine Situation geraten können, in welcher der Begegnungspartner gänzlich von der eigenen Weltanschauung absorbiert wird. Der Andere ist dann nicht mehr das Subjekt einer Begegnung, er kann bloß noch als Objekt verstanden werden, das sich den eigenen Zielen unterordnet. Begegnungen, die so verlaufen, sind immer zum Scheitern verurteilt. Von vornherein können sie nicht gelingen, weil sie nicht fähig sind, auf den Anderen und seine Andersheit zu reagieren. Das Grundproblem, das solche Begegnungen auszeichnet, lässt sich so fassen: Mit derartigen bloß interessengeleiteten Begegnungen ist es nicht möglich, auf die Wirklichkeit zuzugreifen; solche Begegnungen reduzieren Komplexität, Überraschungen, die sich in der Auseinandersetzung mit einem Anderen unweigerlich einstellen, blenden sie aus. Sie können nur mit dem eigenen System arbeiten; dort, wo sich Relativierungen dieser Ordnung einstellen, kommen sie nicht weiter. Angesichts einer verstörenden Andersheit des Anderen, auf die das Eigene nicht zugreifen kann, durch das das Eigene massiv infrage gestellt wird, können sie nicht reagieren. Aufgrund der eigenen Unfähigkeit, mit dem Überraschenden zu arbeiten, können sie nur verstummen.

Was haben diese sehr allgemeinen Überlegungen mit Mission zu tun? Und wie kann ein Ausweg aus diesen abgeschlossenen Begegnungen aussehen? Zunächst: Mission und Evangelisierung sind, wie immer, wenn es Menschen miteinander zu tun bekommen, Begegnungsergebnisse. Es geht immer um die Auseinandersetzung mit dem Anderen und da-

rum, dem Anderen den eigenen Glauben zu verkünden. Dass solche Begegnungen von bestimmten Vorannahmen geleitet sind, steht dabei außer Frage. Grundsätzliches Ziel der Evangelisierung ist es ja, andere Menschen mit dem Evangelium in Berührung zu bringen; sie also vom eigenen Glauben zu überzeugen.¹ Das Missionsdekret des Zweiten Vaticanum fasst dieses Bestreben so zusammen:

„Gemeinhin heißen ‚Missionen‘ die speziellen Unternehmungen, wodurch die von der Kirche gesandten Boten des Evangeliums in die ganze Welt ziehen und die Aufgabe wahrnehmen, bei den Völkern oder Gruppen, die noch nicht an Christus glauben, das Evangelium zu predigen und die Kirche selbst einzupflanzen.“ (AG, Nr. 6)

Die Gefahr, die damit einhergeht, lässt sich ziemlich schnell offenlegen: Im Hinblick auf das eigene Interesse, nämlich andere Menschen vom christlichen Glauben zu überzeugen, wächst das Risiko, Begegnungen zugunsten einer Seite aufzulösen. Der Andere bleibt in einem solchen Geschehen stumm, er hat nichts zu sagen, er muss die Missionierung über sich ergehen lassen.² Er wird zu deren bloßem Objekt. Auf diese Art wurde Mission über viele Jahrhunderte hinweg betrieben und der Missions- bzw. Evangelisierungsbegriff ist dadurch bis heute belastet.³ Davor sind auch innerkirchliche Prozesse nicht gefeit, wenn die Gläubigen nur zum bloßen Objekt der Glaubensverkündigung werden, deren Monopol sich längst der Klerus unter den Nagel gerissen hat.⁴ Mehr noch: Wer missioniert oder evangelisiert, der steht immer unter dem Verdacht, dem Anderen etwas aufdrücken zu wollen, was dieser nicht will oder nicht ist. Evangelisierung wird daher nach wie vor skeptisch und mit Vorsicht betrachtet.⁵

Doch worum muss es in der evangelisierenden Begegnung eigentlich gehen? Sara Ahmed bezeichnet Situationen, in denen Menschen mit einem anderen Menschen konfrontiert werden, als „strange encounters“.⁶ Begegnungen sind gerade deshalb fremd, weil sie den Anderen gelten lassen. „Strange encounters“, so Ahmed, lösen eine Spannung, die sich

¹ Vgl. zum Beispiel die große Bedeutung, die Papst Franziskus dem Thema Evangelisierung in seinem Schreiben „Evangelii gaudium“ (2013) und seiner Enzyklika „Laudato si“ beimisst.

² Papst Franziskus weist in seinem Schreiben an das Volk Gottes sehr explizit auf die Gefahren hin, die sich dann einstellen, wenn versucht wird, das Gottesvolk zum Schweigen zu bringen und damit in eine subalterne Position zu drängen, die gänzlich von der Macht des Klerus her bestimmt wird. Ein solcher Klerikalismus steht einer wirklich synodalen Kirche diametral entgegen (vgl. *Papst Franziskus*, Schreiben an das Volk Gottes vom 20. August 2018, https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html, abgerufen am 11. Juni 2021).

³ Vgl. *Thomas Söding*, Ein Gott für alle. Der Aufbruch zur Weltmission in der Apostelgeschichte, Freiburg i. Br. 2020, 11f.; vgl. *Margit Eckholt*, Mit Papst Franziskus auf die Herausforderungen an die „Mission“ der Kirche in Zeiten der Globalisierung antworten, in: ZMR 104 (2020) 110f.; zur Unheilsgeschichte der Missionierung in Amazonien vgl. *Papst Franziskus*, Querida Amazonia. Nachsynodales Apostolisches Schreiben an das Volk Gottes und alle Menschen guten Willens, 02. Februar 2020, Nr. 19. Für Christian Bauer markiert gerade der Wechsel vom I. zum II. Vaticanum eine markante Änderung im Verständnis des Missionsbegriffs, den er mit dem Diktum „lernendes Hören statt lehrendes Sprechen“ zu fassen versucht (*Christian Bauer*, Vom Lehren zum Hören? Offenbarungsmodelle und Evangelisierungskonzepte im Übergang vom Ersten zum Zweiten Vaticanum, in: Julia Knop; Michael Seewald (Hg.), Das Erste Vatikanische Konzil, Darmstadt 2019, 95).

⁴ Vgl. *Christian Bauer*, Vom Haben zum Sein? Partizipation in einer synodalen Kirche, in: ZPTh 40 (2020) 37–57.

⁵ Zur postkolonialen Kritik am Missionsbegriff vgl. *Stefan Silber*, Dialog, Synodalität und Macht. Postkoloniale Beiträge zu einer Umkehr der Missionswissenschaft, in: ZMR 104 (2020) 221–223.

⁶ *Sara Ahmed*, Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality, New York 2000, 6.

zwischen dem Eigenen und dem Fremden einstellt, nicht auf. Sie bauen vielmehr auf Überraschungen, die sich in solchen Begegnungen auftun.⁷ Und mehr noch: „Strange encounters“ sind fähig, mit diesen Überraschungen zu arbeiten und Begegnungen als ein Ereignis zu betrachten, das von einer hohen Offenheit und Dynamik gekennzeichnet ist. Wer so anderen Menschen begegnet, der weiß noch nicht, was am Ende dieser Begegnung herauskommt. Bloße Vorannahmen und bestimmte Erwartungshaltungen werden bei solchen Begegnungen jedenfalls zerbrochen. Sie können schon deshalb keinen Bestand haben, weil sie der Komplexität, die sich durch die Präsenz des Anderen einstellt, nicht gewachsen sind. Wer am Anfang schon weiß, was sich in Begegnungen ereignen muss, der reduziert Komplexität und ist nicht fähig, in angemessener Weise auf die Wirklichkeit zu reagieren. Solche Evangelisierungsversuche sind Gott sei Dank zum Scheitern verurteilt.

1. Gemeinsam Gottes Gegenwart entdecken: Das Studiendokument des ÖRK

Wie lassen sich Mission und Evangelisierung in sich wandelnden globalen Kontexten beschreiben? Eine umfassende Studie wurde am 05. September 2012 in Griechenland vom ÖRK-Zentralausschuss verabschiedet: „Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten“.⁸ Seit 1982 war es das erste Mal, dass sich der ÖRK wieder zum Thema Mission äußerte; die neue Missionserklärung diente dabei als Ergänzung und Aktualisierung des Dokuments „Mission und Evangelisation“. Der Text, der auf der Basis von mehreren Studiendokumenten aus unterschiedlichen ökumenischen Gremien entstanden ist, besitzt auch zehn Jahre nach seiner Verabschiedung noch eine brisante Aktualität. Denn in ihm werden nicht nur bleibende Herausforderungen in der Missionstheologie benannt, er reagiert auch auf die zentralen Entwicklungen des 21. Jahrhunderts und stellt sie in den Kontext einer sich ständig kritischen Anfragen ausgesetzten Evangelisierungspraxis. Die Fragen, die das Dokument behandelt, drehen sich vor allem um etwas, das man auch als „gelingendes Begegnungsgeschehen“ umschreiben könnte. Doch zunächst soll es um den Inhalt des Dokuments gehen, der an dieser Stelle in Grundzügen kurz vorgestellt werden soll.

Der erste Abschnitt des Dokuments (Nr. 1–11) wird als Einleitung verstanden, die sich am Thema „Gemeinsam zum Leben“ orientiert. Dabei wird vor allem auf die trinitarische Begründung der Mission abgehoben: „Mission beginnt im Herzen des dreieinigen Gottes“ (Nr. 2). Im Hintergrund steht ein personales Trinitätsmodell, das die Einheit der göttlichen Personen als ein gelingendes Beziehungsgeschehen versteht, welches gewissermaßen als Urbild für menschliche Begegnungen verstanden werden kann. Explizit herausgehoben wird hierbei vor allem die pneumatologische Fundierung des Missionsgeschehens, das im Geist und durch die dynamische Kraft des Geistes ermöglicht wird (vgl. Nr. 3). Bereits die

⁷ Vgl. *Ahmed*, *Strange Encounters* (wie Anm. 6), 6.

⁸ Das Dokument ist online abrufbar: https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=de, abgerufen am 07. Juli 2020.

Nr. 5 greift die dichotomische Zuschreibung von Zentrum und Peripherie auf: „Die Geschichte der christlichen Mission war geprägt von Vorstellungen einer geographischen Expansion von einem christlichen Zentrum hin zu den ‚unerreichten Gebieten‘ der Erde, bis ans Ende der Welt.“ Diese Spannung jedenfalls wird durch ein anderes Bild abgelöst, das seine Begründung auf Seiten der römisch-katholischen Kirche im Zweiten Vatikanum findet: Das Christentum wird als eine globale Größe verstanden, in ähnlicher Weise, wie die Kirche in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils als Weltkirche ihre Kontur erhielt. Auffallend ist, dass das ÖRK einerseits die Spannung zwischen Zentrum und Peripherie mittels einer Umschreibung als „Weltchristentum“ aufhebt, andererseits aber die Frage nach einer „Verlagerung des Zentrums der Christenheit“ (Nr. 5) stellt. Dieser Gedanke wird in Nr. 6 noch einmal nachdrücklich verfolgt, wenn dort beschrieben wird, dass Mission nicht mehr vom Zentrum zur Peripherie verläuft, sondern dass sich ein Missionskonzept etabliert hat, welches als „Mission von den Rändern her“ verstanden werden kann. Die Marginalisierten werden also zu jenem Ort erhoben, von dem her Mission ihren Ausgang nehmen kann; die Ränder der Gesellschaft werden zu den neuen Zentren des christlichen Glaubens.

Grundsätzlich rezipiert das Dokument also bereits in der Einleitung die gängigen Zuschreibungen von Zentrum und Peripherie, die sich aber gerade dort zum Problem für das Zentrum auswachsen, wo die Ränder der Gesellschaft nicht mehr ausgeschlossen werden können. Anders formuliert: Wo sich die Peripherie zum neuen Zentrum etabliert, dort können diejenigen, die im Zentrum das Sagen haben, nur noch verschämt verschweigen, weil ihre Macht von der Ohnmacht der Ränder unterlaufen worden ist.

Der sich anschließende erste Hauptteil ist pneumatologisch ausgerichtet und beschreibt zunächst unter Rückgriff auf das biblische Zeugnis, wie der Geist Menschen mit Gott in Berührung bringt oder sie zu einem missionarischen Zeugnis bestärkt (vgl. Nr. 12–18). Diese Gedanken werden noch einmal schöpfungstheologisch rückgekoppelt, in dem die Schöpfung als Beginn der Mission verstanden wird (Nr. 19). Schöpfung, Geist und Mission sind die Trias, die miteinander verwoben sind, um einerseits die Schöpfung als Werk des guten Gottes zu bewahren, um sie aber andererseits auch ihrer Vollendung in „der versöhnten Einheit“ (Nr. 20) entgegenzuführen. Ausdrücklich betont wird auch die kreative Dimension, die durch den Geist geweckt wird, und die es ermöglicht, den Anderen in seiner Andersheit anzuerkennen und diese in die eigene Arbeit einzubeziehen (Nr. 27). Daher spricht sich das Dokument auch *expressis verbis* gegen die Kolonialherrschaft und die damit verbundenen Missionspraktiken aus (ebd.). Pluralität wird dabei als eine Frucht des Geistes verstanden und ist daher als positive Herausforderung anzunehmen.

Der zweite Hauptteil wendet sich dem Gedanken der „Mission von den Rändern“ zu; im Hintergrund steht die Voraussetzung, dass Komplexitäten aller Art nicht aufgelöst, sondern verstanden werden müssen (Nr. 37). Damit ist der zentrale Kern des hier vorliegenden Missionsverständnisses angesprochen: Mission darf Komplexitäten nicht einfach nivellieren, vielmehr gilt es auf sie zu reagieren, um sie aushalten zu können.

Widerstand gegen eine allzu zentrumsorientierte Missionspraxis regt sich an den Rändern, wo bestimmte Handlungspraktiken ausgeschlossen werden, aber gerade über diesen Ausschluss dem Zentrum gefährlich werden (vgl. Nr. 38). Das Dokument nennt hierbei

besonders Gerechtigkeit und Menschenwürde, deren Mangel in der Peripherie aber etwas völlig anderes ermöglicht:

„Menschen am Rande haben eigene Handlungsoptionen und sehen oft, was außerhalb des Blickfeldes von Menschen im Zentrum liegt. Menschen am Rande, die keinen Schutz genießen, wissen oft, welche Kräfte der Ausgrenzung ihr Überleben bedrohen, und können am besten beurteilen, welche Prioritäten in ihrem sozialen Kampf die dringlichsten sind [...]“ (ebd.).

Die Überlegenheit des Zentrums wird ebendort angefragt, wo sich die Marginalisierten als der Ort erweisen, an dem eine unbändige Hoffnung zu wachsen beginnt, die mit einem Widerstand gegen Ausgrenzung und Ausschließungen einhergeht (Nr. 39). Hier zeigt sich, dass die wirklich wichtigen Diskurse im Leben an den Rändern ausgefochten werden und zwar von denen, deren Leben stetig aufs Neue bedroht wird.

Noch einmal wendet sich das ÖRK sehr deutlich gegen bisherige Missionspraktiken, welche die Marginalisierten nur als Empfänger der Evangelisierung – als Objekte und nicht ebenfalls als Subjekte – verstanden haben (Nr. 41): „Mission vom Zentrum aus wird aus einer paternalistischen Haltung und durch einen Überlegenheitskomplex getrieben“ (ebd.). Gerade diese Haltung gilt es zu überwinden, um jenes anfangs eingeführte trinitarische Vorbild im menschlichen Zusammenleben zu verwirklichen, welches auf einer Beziehung basiert, die ihre Dynamik aus der Andersheit des Anderen empfängt.

Einen über die bloße theologische Qualifizierung des Missionsbegriffs hinausgehenden Weitblick bewahrt sich das Dokument, wenn es in Nr. 48 auf die Trias aus Mission, Geld und politischer Macht abhebt. Damit wird deutlich, dass Mission und Evangelisierung nie rein spirituelle Aufgaben sind, die sich auf einer rein geistlichen Ebene abspielen. Vielmehr steht Mission immer in der Gefahr, für Geld oder politische Macht missbraucht zu werden oder eine allzu enge Verbindung mit einem von beiden einzugehen. Was dadurch allerdings gestützt wird, ist wiederum eine allzu verengte Sicht auf das Zentrum und auf jene, die Macht und Einfluss besitzen. Hier wird Marginalisierung nicht aufgehoben, sondern in stetiger Weise reproduziert. Diese Trias jedenfalls gilt es im Blick zu behalten, wenn über Mission nachgedacht wird.

Der dritte Teil des Dokuments ruft die Gemeinschaft der Kirche in Erinnerung, die sich beständig auf dem Weg befindet. Apostolizität wird als dynamische Triebkraft verstanden (Nr. 58), die sich besonders in den Gemeinden vor Ort konkretisiert (Nr. 73). Hier kann jener Geist der Mission einen spürbaren Ausdruck erlangen, der den gesamten Prozess der Verkündigung prägen soll: Hier können neue Initiativen und Pilotprojekte wachsen (Nr. 72), hier strahlt die Liturgie in das alltägliche Leben der Menschen (Nr. 74), hier können „kulturelle Barrieren und rassistische Diskriminierungen“ überwunden werden (Nr. 75), hier können globale Netzwerke zu anderen Gemeinden auf dem Erdenrund errichtet (Nr. 76) und Gerechtigkeit, Frieden und Diakonie (Nr. 77) in einem für jeden zugänglichen Kontext eingeübt werden.

Evangelisation ist Einladung zur Nachfolge (Nr. 83), heißt es im letzten Teil des Dokuments. Evangelisation ist eine Einheit aus Wort und Tat (Nr. 86), ein durch und durch dialogisches Geschehen (Nr. 89), welches den Anderen in seiner Andersheit ernstnimmt. Der Andere ist Partner der Mission, nicht Objekt der Mission (Nr. 93). In der Beziehung mit

ihm, im Durchtragen seiner Andersheit wird es möglich, dem Reich Gottes zum Anbruch zu verhelfen. Mehr noch geht es um etwas anderes: „Gott ist da, bevor wir kommen [...], und unsere Aufgabe ist es nicht, Gott mitzubringen, sondern Gott zu bezeugen, der bereits da ist.“ (Nr. 94) Die Begegnung mit dem Anderen wird so zu einem kreativen Entdeckungsprozess, dessen Ausgang beim ersten Aufeinandertreffen noch nicht absehbar ist. Gott ist in der Beziehung mit dem Anderen zu entdecken – das kann gelingen, wenn man den Mut dabei hat, in der Begegnung mit dem Anderen dem ganz Anderen auf die Spur zu kommen.

Es gibt ein theoretisches Modell, das ein solches Begegnungsgeschehen systematisch zu fassen versucht: Es ist der Entwurf des *thirdspace*, den Homi K. Bhabha in seiner postkolonialen Theorie vorgestellt hat. Bhabha, der sich selbst solchen voreingenommenen Begegnungen verweigert, arbeitet mit „strange encounters“ und zeigt mit seiner Modellbildung, wie in diesem dritten Raum Begegnungen gelingen können. Den Grundzügen von Bhabhas *thirdspace* werde ich mich deshalb nun zuwenden. Anschließend werde ich einen Blick auf das Narrativ aus Apg 8,26–40 werfen, um damit ein Verständnis von Mission und Evangelisierung zu entwerfen, dass sich als eine Arbeit am dritten Raum begreifen lässt. Am Ende steht der Versuch, einen Missionsbegriff zu konzipieren, der sich aus solchen „strange encounters“ speist und der fähig ist, Evangelisierung als ein reziprokes Ereignis zu umschreiben.

2. Begegnung als Raumproduktion: Homi Bhabhas *thirdspace*

Homi Bhabha (* 1949) lässt sich in einer Diskursbegründung verorten, die als *postcolonial turn* bezeichnet wird.⁹ Der Postkolonialismus hat sich im Zuge des Zweiten Weltkriegs entwickelt, als die ersten Kolonialstaaten die staatliche Unabhängigkeit erlangten.¹⁰ Erste *postcolonial studies* sind allerdings erst wesentlich später, in den 1980er Jahren, entstanden.¹¹ Postkoloniale Studien gehen grundsätzlich davon aus, dass sich die Strategien, die bei der Kolonialisierung von Völkern angewendet wurden, auch in anderen Kontexten nachweisen lassen.¹² Dabei geht es vor allem um die problematische Konstruktion des Anderen: Machtstrategien, die den Anderen repräsentieren, die ihn als Ausgeschlossenen oder Marginalisierten konstruieren, sollen offengelegt und zerbrochen werden.¹³ Der Hauptkritikpunkt der postkolonialen Studien besteht in eben diesem Konzept der Herstellung eines Anderen, der vom eigenen Standpunkt aus als der schlechthin Andere betrachtet wird.¹⁴ Diese andauernde Reproduktion von Fremdzuschreibungen gilt es zu zerbrechen. Der Begegnungspartner muss als eigenständiges Subjekt wahrgenommen werden, das etwas zu sagen hat und mit diesem Gesagten auch gehört werden muss. Jede Form von Subalternität

⁹ Vgl. Doris Bachmann-Medick, *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2014, 184.

¹⁰ Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural turns* (wie Anm. 9), 184.

¹¹ Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural turns* (wie Anm. 9), 185.

¹² Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural turns* (wie Anm. 9), 185.

¹³ Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural turns* (wie Anm. 9), 185.

¹⁴ Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, *The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives*, in: *History and Theory* 24 (1985) 247–272, hier 255.

gilt es im postkolonialen Diskurs aus den Angeln zu heben. Ziel ist es, die selbstbestimmte Konstruktion von Identitäten zu fördern und diese nicht durch eigenes, machtvolles Handeln zu verhindern.¹⁵

Homi Bhabha beschreibt solche Begegnungsereignisse mithilfe des *thirdspace*. Dabei versteht er diesen dritten Raum nicht als einen sterilen Containerraum, in den die Begegnung gewissermaßen eingeschoben ist. Raum ist für Bhabha ein relationales Produkt, das sich dort einstellen kann, wo es Menschen miteinander zu tun bekommen. Dort, wo Begegnungen in einer gelingenden Weise geschehen, dort kann Bhabhas dritter Raum identifiziert werden. Raum wird bei Bhabha freilich immer unter der Prämisse einer sozialen Raumproduktion verstanden. Damit setzt er sich – wie vor ihm schon prominent Henri Lefebvre – von einem Raumbegriff ab, welcher Raum ausschließlich als Behälter oder Container begreift. Der Raum ist aber keine sterile Größe, die einmal produziert für immer vorhanden wäre. Gerade bei Bhabha ist Raum von einer Fluidität geprägt, die gerade dadurch zustande kommt, dass Räume durch menschliche Begegnungen immer neu (re-)produziert werden. Bhabha setzt sich damit vom Raum als Container ab; in seiner Diktion ist Raum durch soziale Verhältnisse produziert und daher über eine Relationalität zu fassen.

Bhabha hat den Gedanken seines dritten Raumes besonders im Hinblick auf den Kulturkontakt entwickelt. Wenn unterschiedliche Kulturen aufeinandertreffen, so Bhabha, stellt sich ein „Zwischen-Raum“ ein, in dem es möglich wird, an einer gemeinsamen kulturellen Identität zu arbeiten.¹⁶ Hintergründig steht dabei die Annahme, dass Identitäten keine fixen Konstruktionen sind, sondern fluide und von ständigen Neuaushandlungen bestimmt werden.¹⁷ Daher greifen auch die klassischen kolonialen Zuschreibungen von ‚Zentrum und Peripherie‘ oder ‚Macht und Ohnmacht‘ nicht mehr: Gemäß Bhabha werden sie dort zerbrochen, wo man auf den Anderen trifft und ihm in der direkten Begegnung nicht mehr ausweichen kann. Hier stellen sich Verschiebungen ein, die mitten in einen Raum hineinführen, in dem ein neues Miteinander möglich wird, das sich allen Vorannahmen entzieht.¹⁸

Bhabha versteht den Ort der Begegnung, der sich im Zuge des postkolonialen Diskurses vollzieht, als dritten Raum, in dem Kulturen aufeinandertreffen, die notwendige Aushandlungen vollziehen müssen. Dieser dritte Raum ist gerade deshalb von so hoher Bedeutung, da in ihm bisherige Zuschreibungen zerfließen und zur Disposition gestellt werden. Hier sind aufrichtige Begegnungen möglich, die sich nicht nach vorgefertigten Schemata richten, sondern die einen Kontakt auf Augenhöhe ermöglichen. Für Bhabha ist dies auch der Mehrwert seiner Konzeption vom dritten Raum: Dass es beim Kontakt von unterschiedlichen Kulturen nicht darum gehen kann, dass die Identität des Kolonisierten ganz und gar vom Kolonisator bestimmt wird. Das wäre eine Begegnung, die im Letzten immer interessegeleitet ist und Zuschreibungen nur reproduziert. Das ist auch ein Kulturkontakt, der die Komplexität der Wirklichkeit nicht ernst nimmt, da er immer schon komplexitätsreduzierend ausgerichtet ist, das heißt, den Anderen immer nur mit den eigenen Vorurteilen

¹⁵ Vgl. Silber, Dialog, Synodalität und Macht (wie Anm. 5), 225f.; zur Berücksichtigung dieser Theoriebildung innerhalb des missionswissenschaftlichen Diskurses vgl. den Literaturüberblick von Michael Nausner, Zur Rezeption Postkolonialer Theorie in der deutschsprachigen Theologie, in: JCSW 61 (2020) 183–209.

¹⁶ Vgl. Homi K. Bhabha, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000, 2.

¹⁷ Vgl. Bhabha, Verortung (wie Anm. 16), 278.

¹⁸ Vgl. Bhabha, Verortung (wie Anm. 16), 51.

und Vorannahmen belegt. Auch das Gefälle von Macht und Ohnmacht, das in den Kolonisationsprozess eingeschrieben ist, würde sich mit derartigen Begegnungen nicht auflösen lassen, sondern immer weiter reproduziert werden. Gerade in dieser Wiederholung von Mustern entdeckt Bhabha aber das riskante Potential, das koloniale Begegnungen so gefährlich macht.

Identität, so die Vermutung von Bhabha, bildet sich gerade in der Begegnung mit dem Anderen erst aus; Identitäten sind *hybride* Konzepte, die im dritten Raum zerfließen und neu ausgehandelt werden müssen.¹⁹ Dadurch ist das, was sich im *thirdspace* ereignet, nicht weniger gefährlich: Wer sich auf solche Kontakte einlässt, der muss immer damit rechnen, dass die eigene Identität verhandelbar wird und sich in der Begegnung mit dem Anderen als fluid erweist. Doch gerade das ist auch die Stärke von Bhabhas Konzept: Denn es zeigt, dass Begegnungsereignisse immer alle Begegnungspartner angehen müssen, dass es nie darum gehen kann, Begegnungen nur zugunsten einer Seite hin aufzulösen. Das wäre ebenso wenig eine Lösung wie eine blanke Synthese von zwei Größen. Auch hier würden schlussendlich koloniale Konzepte nur wiederholt, Spannungen aufgelöst, wodurch wiederum nicht angemessen auf die Komplexität der Wirklichkeit reagiert werden könnte.

Es geht also um die Überführung einer sich einstellenden Spannung auf etwas Drittes hin, das sich durch die kreative Konfrontation von zwei Größen einstellen kann. In diesem dritten Raum werden Dinge verhandelbar und können zur Sprache gebracht werden; dichotomische Entscheidungen nach dem abgeschlossenen Prinzip eines ‚entweder–oder‘ werden hier in die Offenheit eines ‚sowohl–als auch‘ überführt. „Wieder ist es der – in den kulturellen Zwischenräumen entstehende – Raum der Interventionen, der kreative Erfindung in die Existenz einführt“, so Bhabha.²⁰

Dieser *thirdspace*, auf den es Bhabha abgesehen hat, besitzt seinen Ort in den Kontaktzonen des kulturellen Zusammenlebens. Dort, wo es unterschiedliche Größen miteinander zu tun bekommen, besteht die Möglichkeit, die Dichotomie zwischen dem Eigenen und dem Anderen auf einen dritten Raum hin zu übersteigen. Hier eröffnet sich der hybride *thirdspace* der Kulturbegegnung, der auf eine reziproke Anerkennung hin ausgerichtet ist. Hier werden einstmals fixe Positionen dekonstruiert und in der ständig andauernden Auseinandersetzung mit dem Anderen immer neu verhandelt. Bhabha greift auf das anschauliche Bild des Treppenhauses zurück, um das Geschehen, das im dritten Raum verortet ist, zu beschreiben: So, wie es in einem Treppenhaus ein ständiges Auf und Ab der Menschen gibt, die von einer Etage zu einer anderen wechseln, so ist auch der *thirdspace* von einem hohen Maß an Dynamik erfüllt.²¹ Die Aushandlungen des Kulturkontakts kommen nie an ein Ende, es sind vielmehr beständige Prozesse, die sich dort einstellen, wo die Andersheit des Anderen wieder aufscheint, wo es wiederum nötig wird, Positionen zu verhandeln.²²

Konzise lässt sich Bhabhas Gedanke vom dritten Raum zusammenfassen: Im hybriden dritten Raum stellt sich eine neue Ordnung von Wissen und Macht ein, in der die Peripherie eine Handlungsmacht erlangt, mithilfe der sie sich gegen das Zentrum behaupten kann.²³

¹⁹ Vgl. Bhabha, Verortung (wie Anm. 16), 285.

²⁰ Bhabha, Verortung (wie Anm. 16), 12.

²¹ Vgl. Bhabha, Verortung (wie Anm. 16), 5.

²² Vgl. Bhabha, Verortung (wie Anm. 16), 168.

²³ Vgl. Bhabha, Verortung (wie Anm. 16) 276.

Der Mehrwert von Bhabhas drittem Raum liegt also gerade darin, dass sich in ihm etwas vollkommen Neues einstellen kann, das auf die kreative Aushandlung der sich begegnenden Kulturen aufbaut und schlichte Zuschreibungen von außen verhindert. Damit zeigt Bhabha eine sehr wichtige Einsicht auf: Wenn Begegnungen versuchen, die Andersheit des Anderen einzuebneten, reduzieren sie Komplexität und sind nicht fähig, angemessen auf die Wirklichkeit zu reagieren. Wo aber in einem andauernden dynamischen Aushandlungsprozess die Identität des Anderen nicht einfach nur aufgelöst wird, sondern ausgehalten und verhandelt, dort steigert sich Komplexität, wodurch es möglich wird, von gelingenden Begegnungen zu sprechen. Während das koloniale Konzept vor allem von einer Komplexitätsreduktion zugunsten der Stärkung der eigenen Macht gekennzeichnet war, geht Bhabhas Theorie von der gegenläufigen Bewegung aus, die ihren konkreten Ausdruck im dritten Raum findet, der die Machtfrage radikal offen hält.²⁴

3. Mission im dritten Raum: Philippus, der Äthiopier und der verborgen-gegenwärtige Christus

Es gibt ein biblisches Narrativ, das eine Begegnung im Zuge eines Evangelisierungsvorgangs beschreibt, an der sich die eingeführte Theorie vom dritten Raum und die Gedanken des Dokuments „Gemeinsam für das Leben“ an das Zeugnis der Bibel rückbinden und zugleich konkretisieren lassen. Es ist die Perikope in Apg 8,26–40, die als „Taufe des Äthiopiens“ überschrieben ist. Im Duktus der Acta greift sie den roten Faden auf, der mit der Himmelfahrtserzählung in Apg 1 gesponnen wird: Es geht darum, allen Völkern, bis zum Ende der Welt, das Evangelium zu verkünden und sie auf den Namen des dreifaltigen Gottes zu taufen. Mission und Evangelisierung sind daher auch die beiden Grundpfeiler, auf denen die lukanische Acta aufgebaut ist.

Die Begegnung zwischen dem äthiopischen Schatzmeister und dem Apostel Philippus konfrontiert zunächst (zumindest implizit) mit den beiden Zuschreibungen von Zentrum und Peripherie: Der Hofbeamte kommt aus dem Zentrum der jüdischen Glaubens schlechthin, nämlich Jerusalem, und doch steht er in persona zugleich für den äußersten Rand. Äthiopien war ja im damaligen Verständnis als Grenze der Welt *die* Peripherie.²⁵ Und als ob das noch nicht genügen würde, wird der Schatzmeister nicht nur als einer gekennzeichnet, der vom Ende der Welt kommt, er ist auch körperlich ein Marginalisierter: Als Eunuch ist er gemäß den deuteronomischen Gesetzen von der „Versammlung des HERRN“ ausgeschlossen (vgl. Dtn 23,2).²⁶ In der Perikope treffen also Zentrum und Peripherie aufeinander, es geht um die Verkündigung des Evangeliums. Und diese ereignet sich weder im Zentrum, noch in der Peripherie, sondern an einem höchst unwirtlichen Ort: auf der öden Straße zwischen Jerusalem und Gaza.

²⁴ Vgl. Bhabha, Verortung (wie Anm. 16), 171.

²⁵ Vgl. Knut Backhaus, Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum, Tübingen 2014, 124f.; vgl. Richard I. Pervo, Acts. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2009, 221f.

²⁶ Vgl. Pervo, Acts (wie Anm. 25), 222.

Das Setting, das die Acta beschreibt, erhält eine pneumatologische Fundierung. Nicht aus eigenem Antrieb heftet sich der Apostel Philippus an den Karren des Schatzwesirs, es ist vielmehr der Geist, der dem Apostel aufträgt, dem Wagen zu folgen (V. 29). Mission wird auf einer pneumatologischen Basis betrieben; im Geist und durch den Geist kann Philippus dem Äthiopier das Evangelium verkünden.²⁷ Und schließlich ist es eben jener Geist, der den Apostel nach der Taufe urplötzlich entrückt und ihn in die nächsten Missionsgebiete entführt (V. 39f.).

Die Begegnung zwischen Philippus und dem Eunuchen ist eine Begegnung auf Augenhöhe. Der Kämmerer ist nicht einfach nur das Objekt der Evangelisierung, er wird nicht als Subalterner gezeichnet, der mit seinen Worten ungehört und unbeachtet bleibt. Das Narrativ schildert vielmehr die Mission als dialogisches Geschehen: Der Schatzwesir ist ebenso wie Philippus auch Subjekt in diesem Begegnungsereignis. Er ist eben kein Subalterner, denn seine Fragen werden vom Apostel gehört, sein nicht verstehen wird ernstgenommen. Nicht die blanke Verkündigung des Evangeliums an den Sorgen und Nöten der Menschen vorbei wird hier beschrieben, sondern die Erschließung der Schrift auf Christus hin ausgehend von einem konkreten Problem, das einen Menschen umtreibt.²⁸ Das nicht verstehen der Prophetie des Jesaja wird zur Ausgangsbasis, auf der Philippus den Kämmerer zu Christus hinführt. Philippus bringt das Evangelium von Christus mit, aber eigentlich bricht sich im Dialog mit dem Kämmerer über den Text des Gottesknechtslieds des Jesaja etwas völlig anderes Bahn: Philippus verkündet nicht einfach das Evangelium, sondern er öffnet dem Schatzmeister die Augen für den, der bereits verborgen da ist. Er verweist auf Christus, von dem Jesaja nicht explizit spricht, aber den er implizit meint. Die Mission des Philippus wird so zu einem gemeinsamen Bezeugen dessen, der bereits verborgen gegenwärtig ist. Nicht die einseitige Verkündigung des Evangeliums wird hier beschrieben, sondern ein gemeinsames Entdecken, das mit einem hohen Maß an Kreativität verbunden ist.

Das Dokument „Gemeinsam für das Leben“ weist auf die Verzahnung von Mission, Geld und Macht hin. Diese Trias steht auch im Hintergrund der Perikope von der Taufe des Äthiopiens: Er selbst ist es ja, der zutiefst in die Beziehungen von Geld und Macht verstrickt ist. Als „Hofbeamter [...]“, der über der ganzen Schatzkammer“ steht (V. 27) hat er ständig mit Geld zu tun, ist er ständig mit Finanzgeschäften behaftet. Damit ist auch eine besondere Macht verbunden, die aus seiner Beziehung zur „Kandake, der Königin der Äthiopier“ (V. 27) erwächst. Der Schatzwesir ist wohl kein einfacher Mann aus dem Volk, Lukas stellt ihn vielmehr als einen vor, der am königlichen Hof etwas zu sagen hat, der mitten hineingestellt ist in die prekäre Verknüpfung von Geld und Macht.

Mit dem Apostel Philippus kommt eine dritte Größe hinzu: die Mission. Dass sie nicht mit Geld und Macht zusammengeht, das macht die Acta nur wenige Verse vor dem Narrativ über den Äthiopier deutlich: Simon will sich die Vollmacht des Heiligen Geistes mit Geld erkaufen, doch er scheitert krachend, denn die Gabe Gottes lässt sich nicht für Geld kaufen (vgl. VV. 18–20). Und so kommt es dem Äthiopier auch gar nicht in den Sinn, seine Macht oder sein Geld einzusetzen. Er hantiert vielmehr mit dem genauen Gegenteil: Das

²⁷ Vgl. *Pervo*, Acts (wie Anm. 25), 223.

²⁸ Vgl. *Pervo*, Acts (wie Anm. 25), 223.

einzigste, das er offenbart, ist seine Ohnmacht, die sich durch das nicht verstehen des prophetischen Textes einstellt. Der Schatzwesir mag zuhause in Äthiopien noch so viel Macht und Ansehen besitzen, im Verständnis der Prophetie des Jesaja jedoch bleibt er ein Ohnmächtiger, weil er nicht die Macht hat, auf die biblischen Texte zuzugreifen. Gleiches gilt ebenfalls für die zweite Größe, nämlich das Geld: Der Kämmerer sucht sich die Taufe nicht mit finanziellen Mitteln zu sichern; die ganze Schatzkammer, der er vorsteht, ist vielmehr wertlos gegenüber der Wasserstelle, an der die beiden vorüberziehen. Die Perikope zeigt augenfällig: In der Verkündigung des Evangeliums, die in der Taufe mündet, relativiert eine bedeutungslose Wasserpfütze sogar die Schatzkammer der äthiopischen Königin! Oder anders formuliert: Wo Menschen das Evangelium wirklich verkündigen, dort wird die gefährliche Trias aus Mission, Geld und Macht zu einer produktiven Trialektik aus Ohnmacht, Armut und dem Evangelium.

Zusammengefasst lässt sich im Blick auf das Narrativ aus Apg 8,26–40 und das dort entwickelte Missionskonzept festhalten: Zunächst geht es um die Begegnung von Zentrum und Peripherie, von dem Apostel Philippus (einem ohnmächtig Mächtigen) und dem Kämmerer der Kandake (einem mächtig Ohnmächtigen). Am Ende der erzählten Begegnung haben sich die Zuschreibungen aufgelöst: Die Peripherie ist zum Zentrum der Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Herrn geworden, die prekäre Verknüpfung von Geld, Macht und Mission wurde einer harten Relativierung unterzogen. All das ist möglich geworden, weil sich zwischen den beiden Begegnungspartnern jener dritte Raum einstellen konnte, auf den es Homi Bhabha abgesehen hat. Die Art und Weise, wie Philippus dem Äthiopier das Evangelium verkündet, hat die Komplexität der Wirklichkeit nicht reduziert, sondern um ein vielfaches gesteigert. Philippus hat die Frohe Botschaft nicht am Kämmerer vorbei verkündigt, er ist vielmehr mit ihm zusammen auf die Suche gegangen, um im nicht verstehen der Schrifttexte gemeinsam die Spuren des auferstandenen Gekreuzigten zu entdecken.

Die pneumatologisch fundierte und von einer hohen Dynamik geprägte Begegnung weist auf einen *thirdspace* hin: Zwischen Philippus und dem äthiopischen Schatzwesir stellt sich jener dritte Raum ein, der es möglich macht, zusammen mit den Menschen der Präsenz Gottes im eigenen Leben nachzuspüren. In diesem dritten Raum zählt nicht, woher jemand kommt oder wie stark er in die Beziehung von Geld und Macht verwickelt ist. Es geht vielmehr darum, in einem dialogischen Geschehen auf Augenhöhe miteinander eine Entdeckungsreise zu wagen, im Lauf derer sich Identitäten verflüssigen und bloße Zuschreibungen sich in ihr Gegenteil verkehren.²⁹ Der Kämmerer erlangt in der Begegnung mit Philippus eine neue Identität, die sich vom Kreuz her einstellt und in der Taufe konkret wird. Die Macht des Schatzwesirs baut sich nun nicht mehr vom Reichtum der Kandake her auf, sondern von einer Ohnmacht, die durch den Gekreuzigten markiert wird.

²⁹ Thomas Söding fasst das in der Acta grundlegende Missionsverständnis dahingehend folgendermaßen zusammen: „Die Apostelgeschichte erschließt den Dialog als Form der Mission. Das Gegenteil wäre Indoktrination. [...] Die Mission ist in diesen Szenen Dialog, weil der Mensch im Mittelpunkt steht, nicht eine Idee. Der Dialog wird zur Mission, weil er nicht nur in einem Gedankenaustausch besteht, sondern vonseiten der christlichen Missionare ein Glaubenszeugnis enthält, zu dem man sich positiv oder negativ zu verhalten eingeladen wird.“ Söding, Ein Gott für alle (wie Anm. 3), 236f.

4. Verkündigung des Evangeliums: Waghalsige Entdeckungen im *thirdspace*

Begegnungen können gefährlich sein, vor allem dann, wenn man das Risiko eingeht, dass sich Macht und Identität in ihnen als höchst fluide Größen erweisen.³⁰ Dann bleibt am Ende nichts mehr, wie es war. Oder anders gesagt: Dann entpuppt sich eine scheinbar mächtige Position schnell als höchst ohnmächtig und die eigene Handlungsmacht wird im Angesicht des Anderen einer prekären Relativierung unterzogen. „Strange encounters“ sind mit all dem unausweichlich verdrillt. Und wer sich auf sie einlässt, der muss ganz schön viel Mut im Gepäck haben.

Das Modell des dritten Raumes, wie es Homi Bhabha beschrieben hat, versucht, solche Begegnungen strukturell zu erfassen.³¹ Der Mehrwert von Bhabhas Konzept liegt gerade darin begründet, dass er konsequent die Frage behandelt, wie es möglich sein kann, Begegnungen auf Augenhöhe zu wagen, in denen Andersheit nicht durch das Überstülpen des Eigenen aufgehoben wird.³² Für Bhabha ist hier der *thirdspace* von entscheidender Bedeutung. In ihm ist es möglich, Alterität auszuhalten, weil in ihm alle Zuschreibungen zerfließen. Dichotomisches Denken, das sich in abgeschlossenen Kategorien wie beispielsweise ‚Zentrum und Peripherie‘ oder ‚Macht und Ohnmacht‘ niederschlägt, wird in diesem Raum aus den Angeln gehoben.³³ Der dritte Raum, wie ihn Bhabha versteht, löst Alterität nicht auf, sondern führt etwas radikal Neues in den Diskurs ein, das von den Begegnungspartnern gemeinsam entdeckt werden muss.³⁴ Aus dem Gegeneinander von unterschiedlichen Größen, die in einem mehr oder weniger ausgeprägten Machtverhältnis zueinander stehen, wird ein Miteinander, das sich gerade dadurch auszeichnet, dass in ihm Machtverhältnisse

³⁰ Vgl. *María do Mar Castro Varela; Nikita Dhawan*, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2015, 221f.; vgl. dazu weiterführend auch *Viera Pirker*, Fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie, Ostfildern 2013, bes. 388–399.

³¹ Zur theologischen Rezeption von Bhabhas postkolonialem Ansatz vgl. u. a. *Ulrich Winkler*, Theologisches Studienjahr Jerusalem Revisited, in: ders. (Hg.), Religion zwischen Mystik und Politik. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem (JThF 35), Münster 2020, 175–212; *Hildegard Wustmans*, Unterschiedlichkeit – weitaus mehr als eine Zumutung, in: ZPTh 37 (2017) 25–37; *Fabian Brand*, Gottes Lebensraum und die Lebensräume der Menschen. Impulse für eine topologische Theologie (JThF 40), Münster 2021; *Sigrid Rettenbacher*, Identität, Kontext, Machtpolitiken. Gedanken zu einer postkolonialen Theologie der Religionen, in: Andreas Nehring; Simon Wiesgickl (Hg.), Postkoloniale Theologien II, Stuttgart 2018, 116–133.

³² Vgl. *Henning Wrogemann*, Theologie Interreligiöser Beziehungen. Thesen zu einem Neuansatz theologischer Wertschätzung des religiös Anderen, in: ZMR 103 (2019) 263.

³³ Vgl. *Ulrich Winkler*, Postkoloniale Theologie in Jerusalem, in: SThZ 22 (2018) 104–118, hier: 112f.

³⁴ Darauf weist auch *Wrogemann* hin, wenn er in seinen Kriterien für einen erfolgreichen *Kontakt*-Dialog betont, dies sei dann der Fall, „wenn keine der beiden Seiten ihr Gesicht verloren hat und das Zusammentreffen zur Befriedigung beigetragen hat“, *Wrogemann*, Theologie Interreligiöser Beziehungen (wie Anm. 32), 263. M. a. W.: Es geht bei solchen Begegnungen, die einen *thirdspace* produzieren, nicht um einen Verlust von Identität, sondern um deren Neuaushandlung im Angesicht des Anderen. Und weitet man dieses Verständnis unter der Prämisse der Evangelisierung: Im dritten Raum geht es darum, eine Identität im Angesicht des ganz Anderen zu gewinnen, eine Identität, die sich vom Kreuz her einstellt und von dorthier die Möglichkeit anbietet neue Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten zu entdecken, vgl. *Wrogemann*, Theologie Interreligiöser Beziehungen (wie Anm. 32), 270.

von Grund auf ausverhandelt werden.³⁵ Der *thirdspace* ist deshalb immer ein Raum, der sehr eng mit kreativen und überraschenden Neuentdeckungen verbunden ist. Was sich in solchen „strange encounters“ einstellt, ist vorher noch nicht absehbar. Es ist das Produkt einer hohen Dynamik, die etwas zutage fördert, was zwar verborgen da ist, was aber bisher niemand gesehen hat oder sehen wollte. Dieses altbekannte Unentdeckte bricht sich im dritten Raum Bahn.

Für den christlichen Missionsbegriff ist die Theorie von Bhabhas *thirdspace* gerade deshalb weiterführend, weil sie missverständlichen Konzepten von Mission und Evangelisierung den Boden entzieht. Wenn Mission unter der Prämisse des dritten Raumes gedacht wird, dann funktioniert sie nicht schlicht und ergreifend nach dem Modell einer Evangeliumsverkündigung, die ihren einzigen Zweck darin sieht, möglichst viele Menschen zum christlichen Glauben zu bekehren. Ein solches Missionsverständnis reproduziert Subalternität, denn in ihm werden Menschen, die etwas zu sagen haben, einfach nicht gehört.³⁶ Sie müssen stumm bleiben und sich in einen Prozess einfügen, in dem sie ausschließlich als Objekte der Evangelisierung verstanden werden.

Evangelisierung unter dem Druck des dritten Raumes funktioniert anders: Dass hier Subalternität gerade zerbrochen wird, hat das biblische Beispiel der Taufe des Äthiopiens gezeigt. Die klassischen Zuschreibungen von „lernendem Hören“ und „lehrendem Sprechen“ (Chr. Bauer) werden hier aus den Angeln gehoben. Aus Verkündigern werden hörende Lernende und Menschen, denen die Begegnung mit Christus noch fremd ist, zu Entdeckern jenes Gottesreiches, das inmitten dieser Welt bereits anfanghaft zu wachsen beginnt. Die Fragen des Kämmerers werden von Philippus gehört; der Schatzwesir selbst ebnet gewissermaßen den Weg, auf dem ihn der Apostel mit dem Evangelium des gekreuzigten und auferstandenen Christus in Berührung bringt.³⁷ Der *thirdspace* hält radikal den Raum offen für eine dritte Größe, die sowohl Philippus als auch dem Kämmerer fremd ist, und die von beiden gemeinsam aufgespürt werden muss. Das ist auch einer der Grundgedanken, den das Dokument „Gemeinsam für das Leben“ durchzieht: Mission wird als Dialog gekennzeichnet, als das gemeinsame Unterwegssein. Demgemäß spricht sich das ÖRK auch explizit gegen die Reproduktion von ungleichen Zuschreibungen aus: „Wir bekräftigen, dass Menschen in Situationen der Marginalisierung eine aktive Rolle in der Mission übernehmen und ihnen die prophetische Rolle zukommt, ein Leben in Fülle für alle zu fordern“ (Nr. 107). Menschen am Rande der Gesellschaft sind nicht bloße Objekte, die dazu da sind, um ihnen die eigene Überzeugung anzutragen. Sie sind gleichberechtigte Subjekte, Begegnungspartner auf Augenhöhe, Prophetinnen und Propheten, die auf eine Wirklichkeit hinweisen, deren Vollendung für die Zukunft erwartet wird, die aber hier und heute schon verborgen gegenwärtig ist. Im dritten Raum erlangen sie eine *agency*, die sie zu einem

³⁵ Für eine wirkliche Form der Synodalität ist dies die Grundvoraussetzung, wie Stefan Silber vermerkt, vgl. Silber, Dialog, Synodalität und Macht (wie Anm. 5), 225.

³⁶ Vgl. Bauer, Vom Lehren zum Hören (wie Anm. 3), 110.

³⁷ Schon Paul VI. bemerkt in „Evangelii nuntiandi“ (1975), dass Mittelpunkt der Evangelisierung die Verkündigung der Botschaft von Jesus als dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn ist (vgl. Nr. 27). Der Papst versteht dies als gemeinsamen Entdeckungsprozess, bei dem es darum geht, die Spuren eines „transzendenten, eschatologischen Heils, das seinen Anfang gewiss schon in diesem Leben hat, aber sich erst in Ewigkeit vollendet“ zu suchen (Nr. 27).

Widerstand gegen jede Form von Vorherrschaft und Unterdrückung ermächtigt. Daher kann die ‚Peripherie‘ auch nicht mehr als randständig abgetan werden. In „strange encounters“ spielen die ehemals als marginal gekennzeichneten ihr überraschendes Potential aus und tragen dazu bei, dass Mission ein überaus komplexes Geschehen wird. Ein Ereignis, in dem aktiver Widerstand gegen Diskriminierung möglich wird und sich so der unverstellte Blick auf das Neue eröffnet.

Pointiert fasst „Gemeinsam für das Leben“ das Ziel der Evangelisierung zusammen: „Gott ist da, bevor wir kommen (Apostelgeschichte 17), und unsere Aufgabe ist es nicht, Gott mitzubringen, sondern Gott zu bezeugen, der bereits da ist.“ (Nr. 94) Diese gemeinsame Suche nach Gottes Präsenz wird in einem dritten Raum möglich. Der Entdeckungsprozess von Gottes Spuren in den alltäglichen Strukturen dieser Welt ist von einer hohen Dynamik geprägt, er offenbart ein gewaltiges Überraschungspotential. Dazu braucht es Mut, sich auf den Anderen in seiner Andersheit einzulassen, dazu braucht es aber auch die Fähigkeit, das Eigene immer wieder zur Disposition zu stellen und die eigene Identität angehen zu lassen.³⁸ Begegnungen, die einen solchen *thirdspace* produzieren, sind immer ein Wagnis. Aber gerade dieses Wagnis ist nötig, um dem nachspüren zu können, der seine Präsenz gerade dort offenbart, wo Menschen fähig werden, die Macht in der eigenen Ohnmacht zu entdecken und im Kleinsten das Größte aufzudecken. So etwas gelingt nicht, wenn man mit Erwartungshaltungen und fixen Zielen in eine Begegnung geht. Es wird nur möglich, wenn man die Fähigkeit im Gepäck hat, sich auf Überraschungen einzulassen und mit einer Größe auf Augenhöhe zu agieren, die sich dem eigenen Zugriff radikal entzieht.³⁹ Dann wird Mission ein höchst komplexes Geschehen, in dem es möglich wird, im Miteinander mit den Anderen die Spuren des Gottes zu entdecken, der bereits da ist, noch bevor Menschen sein Wort verkündigen.

The idea of mission is burdened because it is suspected of reproducing subalternity due to a certain expectation in encounters. It is therefore necessary to develop a concept of mission that does not seek to dissolve alterity, but that discovers the presence of the revealed God precisely in the tension between the own and the other. Here, “strange encounters” are helpful, producing a third space in which fixed attributions prove to be fluid and identities become negotiable. This concept of the thirdspace, developed by Homi Bhabha, is suitable for the contouring of a concept of mission that, in the encounter with the Other, detects the presence of the God who is already there.

³⁸ Vgl. Hans Waldenfels, Im Spannungsfeld von Mission und Dialog, zwischen Theorie und Praxis, in: ZMR 103 (2019), 212f.

³⁹ Vgl. Bauer, Vom Lehren zum Hören (wie Anm. 3), 114.