

cardo

Die Zeitschrift des Forums
Theologisches Studienjahr Jerusalem



RASSISMUSKRITISCHE PERSPEKTIVEN AUF THEOLOGIE

NO TO
RACISM

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial 4

Rassismuskritische Perspektiven auf Theologie

Nathalie Eleyth, M.A.

Zur Notwendigkeit rassismuskritischer Theologie 9

Volker Niggemeier, M.A.

Rassismuskritische Ansätze in der Theologie 24

Asmaa Dehbi, M.A. und Prof. Dr. Amir Dziri

Der Rassismus der anderen und der Blick auf das Selbst.

Muslim*innen im Spagat multipler Kritik 35

Jun.-Prof. Dr. Stanislaw Paulau

Luther, afrikanisches Christentum und der tote Winkel konfessioneller
Erinnerungspraktiken. Zum Umgang mit Differenz in der Reformation
und ihrer Geschichten. 45

Anna Berting und Luise Heitkamp, theoversity

Auslandserfahrungen und Rassismuskritik gehören untrennbar zusammen.

Ein Plädoyer aus studentischer Perspektive 55

Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem

Clara-Marie Rymatzki, Laura Elisabeth Hennecke und Felicitas Aenne Butzer

Bericht aus dem Studienjahr 2022/2023 61

Joachim Braun

Veränderungen und Neuigkeiten zur Reihe

„Jerusalem Theologisches Forum“ (JThF) im Jahr 2022 63

Dirk Ansorge

Vierzig Jahre danach 65

Nancy Rahn

Happy Birthday Forum! ... und weitere Jubiläen.

Bericht aus dem Vorstand des Forums Theologisches Studienjahr 67

Thomas Fornet-Ponse und Joel Pascal Klenk

Jahresbericht 2021–2022 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e.V. 68

Impressum und Autor*innenverzeichnis 71

EDITORIAL

Am 26.02.2012 wurde der 17-jährige Schwarze Highschool-Schüler Trayvon Martin, der gerade nach einem Einkauf auf dem Weg zum Haus der Freundin seines Vaters war, von einem Nachbarschaftswachmann erschossen. Der Täter gab an, aus Notwehr gehandelt zu haben, und wurde freigesprochen. Aus Protest gegen diesen Freispruch gründeten 2013 die drei Women of Color Patrisse Cullors, Alicia Garza und Opal Tometi die Black Lives Matter-Bewegung. Internationale Bekanntheit erfuhr die Bewegung in den Folgejahren durch ihre Demonstrationen und Aktionen im Zusammenhang mit der Tötung mehrerer People of Color durch US-amerikanische Polizist*innen. Im „Corona-Sommer“ 2020 erreichte nach der Tötung von George Floyd die Bewegung schließlich auch Europa mit Demonstrationen u. a. in Wien, München, Berlin und Frankfurt.

Nicht erst Black Lives Matter wies auf anhaltende rassistische Strukturen und Gewaltakte hin. Doch bestimmten die Themen Rassismus und rassistische Gewalt infolge von Black Lives Matter mit neuer Breitenwirkung den öffentlichen Diskurs im deutschsprachigen Raum. Der rassistische Anschlag in Hanau im Februar 2020, zu dessen Gedenken auch am diesjährigen 19. Februar viele Aktionen stattfanden, hat die Öffentlichkeit im Hinblick auf rassistische Gewalt sensibilisiert. Vor allem dank der Aufklärungsarbeit durch An- und Zugehörige und Aktivist*innen wurde nun auch öffentlich diskutiert, was zuvor nicht selten unsichtbar und damit unthematisiert blieb: Rassismus ist ein strukturelles Problem. Er äußert sich nicht allein in den bewusst rassistischen Gewalttaten Einzelner, sondern ist fest in unserer Gesellschaft, in ihren Institutionen ebenso wie in der Zivilgesellschaft, verankert.

In diesem Zusammenhang ist das selbstkritische Hinsehen auch in den Theologien notwendig. Es muss erkannt und benannt werden, wie sich rassistische Denk- und Erklärungsmuster in theologische Traditionen eingeschrieben haben, wo Rassismus in den Fächerkulturen verankert ist und wie damit ehrlich und rassismuskritisch umgegangen werden kann. Was ist Rassismus, wie wirkt er, wie erkennen wir ihn und wie kann er benannt und abgebaut werden? Der wissenschaftliche Teil der neuen Cardo-Ausgabe versucht, sich dieser Fragestellung anzunähern. Nathalie Eleyth führt uns in das Thema ein, benennt Rassismuskritik als unverzichtbare Perspektive der Theologie und zeigt Schritte auf dem Weg zu einer rassismuskritischen Theologie auf. Stanislaw Paulau erkennt in einer Begegnung Martin Luthers und Philipp Melancthons 1534 mit dem äthiopischen Diakon Abba Mika'el, einen

wichtigen Beitrag zur Geschichte der Reformation, der allerdings in der Erinnerungskultur des Luthertums verdrängt wurde. Volker Niggemeier skizziert Leitfragen und Voraussetzungen für eine rassismuskritische Theologie, plädiert für eine reflektierte Hermeneutik und gibt Impulse für ihre konkrete Ausgestaltung. Asmaa Dehbi und Amir Dziri sehen Muslim*innen in einem Spagat zwischen dem Rassismus Anderer und ihrem eigenen, erkennen aber gleichzeitig rassismuskritische Potenziale im Islam selbst, die es stark zu machen gilt. Auch unter dem Einfluss der Black Lives Matter-Bewegung gründeten Studierende an der Universität Leipzig mit theoversity eine studentische Initiative, die sich für mehr Vielfalt im Theologiestudium einsetzt. Anna Berting und Luise Heitkamp aus dem Team von theoversity fordern in einem Plädoyer eine größere Selbstverständlichkeit von Auslandserfahrungen im Rahmen des Studiums, denn sie sind sich sicher: „Auslandserfahrungen und Rassismuskritik gehören untrennbar zusammen.“

Im Vereinsteil reflektiert das 49. Studienjahr zur Halbzeit seine bisherigen Erfahrungen. Dass die Verbindung mit dem eigenen Studienjahr auf Jahrzehnte halten kann, weiß Dirk Ansorge, dessen 10. Studienjahr sich nach 40 Jahren wieder einmal in Israel und Palästina traf. Nancy Rahn stimmt uns währenddessen im Bericht des Vorstands schon auf das 50. Jubiläum des Studienjahrs nächstes Jahr in der Dormitio ein. Thomas Fornet-Ponse und Joel Pascal Klenk berichten über die Tätigkeiten der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e.V. Zudem werden wir über die bald erscheinenden neuen Veröffentlichungen in der Reihe Jerusalem Theologisches Forum e.V. informiert.

Unseren treuen Leser*innen ist sicherlich aufgefallen, dass sich am und im Cardo dieses Jahr einiges verändert hat: Zunächst haben wir uns in Abstimmung mit dem Vorstand nach zwanzig Jahren dazu entschieden, den Untertitel zu ändern. Der Untertitel kommt nun ohne das Wort „Bazar“ aus, das aus heutiger Perspektive orientalistische Assoziationen weckt. Der Cardo heißt fortan vollständig „Cardo – Die Zeitschrift des Forums Theologisches Studienjahr Jerusalem“. Sodann ermöglichte uns der Vorstand die Finanzierung eines neuen Layouts. Für seine Ausarbeitung zeichnen sich Anna Tewes und Jule Jacobsen verantwortlich, die zudem auch den Satz besorgten. Sowohl dem Vorstand als auch Anna Tewes und Jule Jacobsen dankt die Redaktion für die überaus fruchtbare Zusammenarbeit. Herzlich danken wir Marita Wagner für ihr rassismuskritisches Lektorat beim Erstellen dieser Cardo Ausgabe.

Neu in der Redaktion begrüßen wir Frieda Kries (46. Studienjahr), Fran Schmid (48. Studienjahr) und Philipp Seinsche (46. Studienjahr). Wir sind auch weiterhin auf der Suche nach neuen Redakteur*innen und freuen uns über jede Kontaktaufnahme über unsere E-Mail cardo@studienjahr.de.

Doch nun wünschen wir den Leser*innen dieser Ausgabe eine erkenntnisreiche Lektüre des 21. Cardo!

Die Cardo-Redaktion

*Lisa Baumeister, Claudia Danzer, Frieda Kries, Matthias Geigenfeind,
Kristin Schlegel, Fran Schmid und Philipp Seinsche*

FACHWISSENSCHAFTLICHE ARTIKEL
RASSISMUSKRITISCHE
PERSPEKTIVEN AUF
THEOLOGIE

ZUR NOTWENDIGKEIT RASSISMUSKRITISCHER THEOLOGIE¹

Nathalie Eleyth, M.A.

RASSISMUS ALS STRUKTURIERUNGSMERKMAL DER GESELLSCHAFT

In seinem breit rezipierten Buch „Wozu Rassismus“ stellt der Soziologe Aladin El-Mafaalani fest: „Es scheint paradox: Weil Rassismus überall ist, fällt es so schwer, ihn zu erkennen, entzieht er sich bei vielen Menschen der intuitiven Erfahrbarkeit. Denn er ist im gesamten kulturellen Erbe verwoben, der Kunst-, Kultur- und Ideengeschichte, der Alltags- und der Hochkultur, der Philosophie und der Wissenschaft.“² Rassistische Machtverhältnisse sind strukturell in der Gesellschaft verankert, in unserem Wissen, unserer Sprache, der Sozialstruktur und bewirken auf

institutioneller Ebene Benachteiligungen und Ausschlüsse von Menschen of Color in allen gesellschaftlichen Teilsystemen wie dem Wohnungs- und Arbeitsmarkt, im Bildungswesen, Justiz- oder Gesundheitssystem. Alle Menschen, die im postkolonialen und postnationalsozialistischen Deutschland aufwachsen, haben eine rassistische Sozialisierung erfahren und rassismusfreie Räume sind eine Illusion. Diese strukturelle Etablierung von Rassismus wird in Deutschland vielfach aufgrund eines reduktionistischen Rassismusverständnisses in Frage gestellt. Viele Menschen begreifen rassistische Handlungen als absichtsvolle, bewusste verbale Herabwürdigungen oder körperliche Übergriffe hoch amoralischer Menschen und externalisieren diese Praktiken in den rechtsradikalen/rechtsextremen Raum.

Die nicht-intendierten Abwertungen, stereotypen Zuschreibungen und subtilen Mikroaggressionen werden vielfach nicht als rassistische Diskriminierung wahrgenommen.

Die alltäglichen, vermeintlich harmlosen Botschaften nach der (wirklichen) Herkunft von deutschen Menschen of Color oder Komplimente für akzentfrei gesprochenes Deutsch werden von Betroffenen als Demütigung empfunden und zwingen diese, ihre Anwesenheit in Deutschland erklären zu müssen.

Homogenisierend-entindividualisierende Annahmen über intellektuelle, sportliche oder musikalische Fähigkeiten stellen ebenfalls einen Angriff auf Würde und Identität des rassifizierten Gegenübers dar. Während Vernichtungsphantasien und physische Gewaltakte gegenüber Menschen of Color in der Regel als rassistisch thematisiert werden können – trotz des anhaltenden Gebrauchs irreführender Termini wie „Fremdenfeindlichkeit“ oder „Ausländerfeindlichkeit“ – ist es weniger selbstverständlich, ausbeuterische Arbeitsverhältnisse migrantischer Menschen, exotisierende, mediale Darstellungen weiblicher Schwarzer bzw. asiatisch gelesener Körper, medizinische Codes wie „Morbus mediterraneus“ oder Formen kultureller Aneignung („Blackfacing“ bzw. klischeehafte Kostümierungen zu Karneval) als rassistische Praktiken zu benennen.

DIE DETHEMATISIERUNG VON RASSISMUS UND (WEISSE) ABWEHRREAKTIONEN

Neben der „Verlagerung in den Rechtsextremismus“ benennt Astrid Messerschmidt drei weitere Distanzierungsmuster, die dazu dienen, Rassismus zu dethematisieren und „ein unbeschädigtes Bild von sich selbst zu etablieren“³. Die Strategie der Skandalisierung („Rassismusdiagnosen als Skandal“) lässt Rassismus als Phantasma der Betroffenen erscheinen und nicht als Teil der gesellschaftlichen Normalität. So wird der Hinweis auf rassistische Diskriminierung als skandalös diffamiert. Messerschmidt veranschaulicht dazu aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive:

„Den Hinweis darauf, dass rassistische Diskriminierungen auch an der eigenen Universität oder im eigenen Studiengang vorkommen, empfinden einige weiße Studierende sofort als Angriff und Stigmatisierung – auch wenn sie keineswegs persönlich angesprochen worden sind. [...] Es entwickelt sich eine Spirale der Behauptungen, irgendwie zu Unrecht bezichtigt zu werden auf der Seite derer, die keine rassistischen Diskriminierungserfahrungen machen, während die Rassismuserfahrungen selbst in den Hintergrund rücken. Nach dem Muster einer Opfer-Täter-Umkehr verlagert sich die Aufmerksamkeit von den konkreten Rassismuserfahrungen weg auf die Vorstellung, beschuldigt zu werden. Rassismus selbst erscheint dabei unreal und wird zu einer Bezeichnung für stets unberechtigte Vorwürfe.“⁴

Das Distanzierungsmuster der „Kulturalisierung“ verschleiert Rassismus, durch die Instrumentalisierung des Begriffs der Kultur als „quasi-Rasse“.⁵ Die Kategorie der Kultur fokussiert scheinbar nicht auf biologische Unterschiede zwischen bestimmten Gruppen, sondern auf eine kulturelle Verschiedenheit, bei der unter Vermeidung des Rasse-Begriffs jedoch gleiche oder ähnlich dichotome „Wir und die Anderen“-Narrative als sprachlicher Deckmantel für rassistische Ressentiments dienen. Die vierte Praktik „Verschiebung von Rassismus in die Vergangenheit“ fixiert den Rassismus-Begriff auf die nationalsozialistische Verfolgung von Jüdinnen*Juden. In dieser Vorstellung sind rassistische Weltbilder durch die Demokratisierung überwunden worden.⁶

Wenn People of Color auf rassistische Praktiken hinweisen oder eigene Rassismuserfahrungen thematisieren, erleben sie häufig keine Validierung beziehungsweise Defensivstrategien durch weiße Menschen. Im Afrozensus 2020, der größten jemals durchgeführten Befragung unter Schwarzen, afrikanischen und afrodiasporischen Menschen in Deutschland gaben über 90 Prozent der befragten Personen an, dass ihnen nicht geglaubt wird, wenn sie Rassismus ansprechen.⁷

Weißer Verleugnungsstrategien zum Zweck der Aufrechterhaltung eines unbeschädigten Selbstbildes bezeichnet die Autorin Tupoka Ogette als „Happyland“, ein Zustand, in dem sich weiße Menschen befinden, bevor sie sich aktiv mit Rassismus auseinandersetzen. Einen Rassismuskritikvorwurf zu erhalten, gilt als emotional schwerwiegender als sich damit zu befassen, welches Verhalten den Vorwurf ausgelöst hat.⁸ „Weiße Zerbrechlichkeit“ – den Begriff prägte die Autorin Robin DiAngelo⁹ – fungiere als „Grenzschutzpolizei von Happyland“¹⁰.

„ Weiße Fragilität ist als Abwehrreaktion zu verstehen: Weiße Personen reagieren mit Wut, Empörung, Verteidigung, Selbstzentrierung, Vermeidungshaltung auf die Thematisierung von Rassismus bzw. Rassismuskritikvorwürfe oder die Konfrontation mit weißen Privilegien.“¹¹

Im rassismuskritischen Diskurs werden „white tears“, Tone Policing, Racial Gaslighting und Whataboutism als weitere häufige Abwehrmechanismen diskutiert.¹² Diese können auch unter dem Begriff des Derailings (zu Deutsch „Entgleisung“) subsumiert werden, worunter eine Ablenkungsstrategie zu verstehen ist, „wenn in (hegemonial geführten) Debatten (unerwünschte) Standpunkte von Betroffenen-Gruppen sichtbar werden und Raum einnehmen“¹³.



RASSISMUSKRITIK ALS UNVERZICHTBARE PERSPEKTIVE DER THEOLOGIE UND KIRCHLICHER REDE

Die Evangelische Kirche in Deutschland versteht sich als „Kirche gegen Rassismus, Rechtspopulismus und Rechtsextremismus“¹⁴. Auf der Internetpräsenz der EKD ist prominent zu lesen:

„Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) steht mit vielen anderen in Deutschland für eine auf der unverlierbaren Würde jedes Menschen gründende, offene, tolerante und gerechte Gesellschaft. Deshalb kann die EKD sich nicht neutral verhalten, wenn Menschen ausgegrenzt, verachtet, verfolgt oder Opfer brutaler Gewalt werden.

Die EKD arbeitet gegen rechtspopulistische, rechtsextreme, rassistische, minderheitenfeindliche und völkisch-nationalistische Einstellungen. Grenzen zwischen Menschen verschiedener Herkunft zu überwinden, ist seit den ersten Anfängen Kennzeichen christlichen Glaubens und christlicher Kirche.“¹⁵

Umso bemerkenswerter ist es, dass die EKD bisher keine profunden theologischen Grundlagentexte zu Rassismus vorgelegt hat und sich eine rassismuskritische Theologie in Deutschland bislang nicht etablieren konnte. Ferner sind Rassismuskritik, Kritische Weißseinsforschung und Intersektionalität nur selten Gegenstand in den universitären Curricula der theologischen Fachdisziplinen. Einerseits problematisiert die 12. Synode der EKD vom 15. November 2017 die Zunahme rechtspopulistischer, rechtsextremer, rassistischer und völkisch-nationalistischer Einstellungen in der Gesellschaft und erkennt in einigen Positionspapieren durchaus an, dass auch christlicher Glaube nicht vor menschenfeindlichen Ideologien immunisiert. Andererseits können die Mehrheit der Handreichungen der evangelischen Gliedkirchen zu Rassismus bzw. Rechtsextremismus inhaltlich nicht überzeugen, da sie Rassismus bagatellisieren, rassistische Fremdbezeichnungen reproduzieren und ihnen leider allzu deutlich anzumerken ist, dass keine Menschen of Color an der Textproduktion mitgewirkt haben.

Für Menschen of Color ist Rassismus eine der destruktivsten Gewalt- und Unterdrückungserfahrungen. Die Ausblendung rassismuskritischer Diskurse in der

Theologie ist höchst irritierend, da Rassismus „zu den am meisten gravierenden und folgenschwersten historischen Hypotheken“ gehört, „mit denen sich die Welt auch im 21. Jahrhundert auseinander zu setzen hat“ und sich ferner „die symbolische Ordnung von »Rasse« [...] strukturell und diskursiv in Machthierarchien und Wissensarchive eingeschrieben“¹⁶ hat. So ist zu fragen, ob die Nicht-Wahrnehmung respektive die Verweigerung der theologischen Grundsatzreflexion in der Evangelischen Kirche in Deutschland ein Zeichen ihrer Ignoranz und Verhaftung in den Privilegien der weißen Dominanzkultur ist.

” Rassismuskritik versteht sich als Haltung gegen Rassismus bei gleichzeitiger Anerkennung, dass man als Person oder Institution Teil der Verhältnisse ist, die man kritisiert. „Rassismuskritik ist letztlich eine kontinuierliche Praxis der Selbstreflexion und Reflexion der sozialen Ordnung und ihrer Legitimität [...].“¹⁷



a) Rassismuskritische Theologie zu betreiben, bedeutet, anzuerkennen, dass Rassismus strukturell in Gesellschaft und Kultur verankert ist und ferner, dass die Theologie an der Produktion und Aufrechterhaltung rassistischer Denkmuster beteiligt war und gegenwärtig ist.

b) Rassismuskritische Theologie zu betreiben, bedeutet, Rassismus nicht nur als Teil der Lebenswirklichkeit von Menschen of Color zu betrachten, sondern ebenfalls – beispielsweise im Rahmen sozialetischer Analysen – diejenigen in den Blick zu nehmen, die im System des Rassismus eine privilegierte Position einnehmen. Dazu gehört eine kritische Auseinandersetzung mit dem Privileg des „Weiß-Seins“ als unsichtbarem Maßstab und Teil der vermeintlichen Norm. Die US-amerikanische Feministin und Anti-Rassismus-Aktivistin Peggy McIntosh formulierte, weiße Privilegien seien „like an invisible weightless knapsack of special provisions, assurances, tools, maps, guides, codebooks, passports, visas, clothes, compass, emergency gear, and blank checks“¹⁸. Im konstruierten Herrschafts- und Unterdrückungssystem des Rassismus gesellschaftspolitische Positionierungen wie „weiß“ oder „Schwarz“ aus theologischer Perspektive zu ignorieren, stellt eine anmaßende Realitätsverweigerung dar.

c) Rassismuskritische Theologie zu betreiben, bedeutet, reduktionistischen Rassismusverständnissen – wie sie in vielen Handreichungen und Positionspapieren der EKD-Gliedkirchen wahrzunehmen sind – oder dem Mythos des reverse racism eine Absage zu erteilen. Weiße Menschen erfahren keinen Rassismus, da Rassismus ein System ist, von dem weiße Menschen strukturell profitieren. Mit Noah Sow kann Rassismus als white supremacy verstanden werden, „ein globales Gruppenprivileg, das weiße Menschen und ihre Interessen konsequent bevorzugt“¹⁹. Daran anknüpfend führt Susan Arndt aus, Rassismus müsse verstanden werden als

„eine europäische Denktradition und Ideologie, die »Rassen« erfand, um die weiße »Rasse« mitsamt des Christentums als vermeintlich naturgegebene Norm zu positionieren, eigene Ansprüche auf Herrschaft, Macht und Privilegien zu legitimieren und sie zu sichern. Diese historisch gewachsene und im Laufe der Jahrhunderte ausdifferenzierte Ideologie produzierte und produziert rassistisches Wissen, hat sich ebenso facettenreich wie wirkmächtig in Glaubensgrundsätze, (Sprech)Handlungen und identitäre Muster eingeschrieben und sich – unabhängig davon, ob Weiße dies anerkennen oder nicht – die Welt passfähig geformt.“²⁰

Die Konstruktion vermeintlicher Rassetypen diene europäischen Menschen, die sich als weiß und überlegen positionieren konnten, zur ideologischen Untermauerung und moralischen Legitimierung kolonialer Ausbeutung, der Entrechtung, Versklavung und genozidären Tötung von Menschen of Color. Vor diesem historischen Hintergrund und der bis heute wirksamen Macht- und Dominanzverhältnisse ist „umgekehrter Rassismus“ – ergo ein Rassismus gegen weiße Menschen – nicht existent.

d) Rassismuskritische Theologie zu betreiben, bedeutet, den strukturellen Zusammenhang von Rassismus, Sexismus, Kapitalismus (und weiteren Herrschaftsverhältnissen) wahrzunehmen und zu analysieren, wie Diskriminierungsformen verschränkt zusammenwirken bzw. sich in Personen überschneiden.²¹ Insbesondere theologische Anthropologie steht – gerade vor dem Hintergrund der Wahrnehmung des Kreuzes – in der Verantwortung, eine Sensibilität für mehrfach marginalisierte Menschen mit ihren Ausgrenzungs-, Verletzungs- und Entrechtungserfahrungen zu entwickeln.²² An diese Überlegungen anknüpfend ist zu fragen, wie Kirche angesichts des Leids intersektionaler Diskriminierung ein Ort der Heilung und des Empowerments für vulnerable Menschen of Color sein kann.

e) Rassismuskritische Theologie zu betreiben, bedeutet die Aufgabe der Vorstellung einer normsetzenden, neo-europäischen weißen Theologie, die die Theologien des globalen Südens als „kontextuell“ verortet und sich dabei gleichzeitig zum nicht-kontextuellen Standard, zur „unmarkierten Markiererin“ erhebt. Rassismuskritische Theologie in Deutschland sucht den Dialog mit Postkolonialen, Schwarzen, Womanistischen, First Nations, Queeren und Dis_ability Theologien, um die Erkenntnisprivilegien der von Marginalisierung und Unterdrückung betroffenen Gruppen angemessen in die theologische Reflexion einzubeziehen.

Kirche und Theologie haben seit vielen Jahren versäumt, die Stimmen der Rassismuskritik in ihr theologisches Denken aufzunehmen. Angesichts der gewaltigen Dimension des Unrechts, von dem Menschen of Color betroffen sind – rassistisch motivierte Terroranschläge, Stigmatisierung und Tyrannisierung durch polizeiliche Behörden, der *longue durée* kolonial-rassistischer Wissensbestände verknüpft mit stereotypen Zuschreibungen, Exotisierung, Fetischisierung, Infantilisierung, Objektifizierung und Dämonisierung, der alltäglichen Erfahrung von völkischen Normalitätsvorstellungen und Sehgewohnheiten und pauschalisierenden Ablehnungskonstruktionen, Rassismen in medialen Diskursen, gewaltvoller Sprache, Diskriminierung in allen gesellschaftlichen Teilbereichen – ist die Kirche aufgefor-



dert, die Verletzungen in einer rassistisch hierarchisierten Welt zu thematisieren. Darüber hinaus sind Theologie und Kirche aufgefordert, interdisziplinär bzw. mit anderen Verbündeten an Wegen und Ansätzen zur Überwindung von Rassismus zu arbeiten.

FEHLENDE RASSISMUSSENSIBILITÄT IM WEISS IMAGINIERTEN RAUM KIRCHE

Aus der Tatsache, dass rassismulfreie Räume in Deutschland nicht existieren, folgt, dass auch Kirche und Theologie Orte sind, an denen Menschen rassistische Zuschreibungs- und Ausgrenzungspraktiken reproduzieren. Gleichzeitig fällt die Thematisierung sprachlich-rassistischer Gewaltformen, offener Diskriminierung wie verdeckter Othering-Botschaften schwer aufgrund der Annahme, dass christliches Ethos und diskriminierende Verhaltensweisen einander ausschließen – Sarah Vecera beschreibt diese Muster anschaulich in ihrem jüngst publizierten Buch „Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus“ (2022).

Vielfach zeigt sich die fehlende Sensibilität für Rassismus in Kirche und Theologie auf der Ebene der Sprache. Zum einen ist hier die revidierte Lutherübersetzung 2017 zu nennen. Eine Expert*innenkommission der EKD bestand darauf, das hebräische Wort „kuschi“ (כּוּשִׁי, Jer 13,23) nicht mit „Kuschiter“ oder „Äthiopier“ zu übersetzen – wie viele andere Bibelübersetzungen auch im internationalen Raum es tun – sondern mit einer rassistischen Fremdbezeichnung für Schwarze Menschen.³³ Inzwischen steht in der Online-Bibel der Deutschen Bibelgesellschaft die Übersetzung „Kuschiter“, ferner wurde auch für die Print-Neuauflagen der Lutherbibel – nach anhaltendem Protest kirchlicher, rassismuskritischer Aktivist*innen – zugesagt, die diskriminierende Bezeichnung nicht mehr zu verwenden.

Die Pressemitteilung 78-2020 der EKD vom 5. Juni 2020 berichtet über das Solidaritätsschreiben der EKD an ihre Partnerkirchen (Evangelical Lutheran Church in America und United Church of Christ) in den USA, welches von Auslandsbischofin Petra Bosse-Huber verfasst wurde. Angesichts der gewaltsamen Tötung von George Floyd bei einem Polizeieinsatz und den anschließenden Demonstrationen und Ausschreitungen zeigt sich Bosse-Huber besorgt über die tiefe Verwurzelung des

Rassismus in den USA, die gesellschaftliche Spaltung und sichert den Partnerkirchen zu, im Einsatz für die „Black Lives Matter“-Bewegung an deren Seite zu stehen. Die Pressestelle gibt einen englischen Textabschnitt des Briefs in deutscher Übersetzung wie folgt wieder:

„Der Heilige Geist möge uns in den Tagen nach Pfingsten bestärken, deutlich für das Recht ‚zu atmen‘ für unsere farbigen Schwestern und Brüder einzutreten. Wir werden gemeinsam mit Ihnen gegen jede Form von Rassismus ankämpfen. Unsere Kirchenpartnerschaft soll Sie daran erinnern: Sie sind nicht allein!“²⁴

Eine rassismussensible Person in der Pressestelle hätte darauf aufmerksam machen können, dass „farbige Schwestern und Brüder“ nicht die korrekte Übersetzung von „sisters and brothers of color“ (so die originale Formulierung im Brief von Bosse-Huber²⁵) ist. Mit der Nutzung dieses Wortes reproduziert die Kirche eine koloniale Bezeichnung, die auf einem Konstrukt der Rassenlehre basiert.

Eine häufig beobachtbare Strategie der Relativierung von Rassismus in kirchlichen bzw. theologischen Argumentationen ist die Bemühung der Differenz zwischen Person und Werk.

Im Folgenden sollen zwei exemplarische Texte beleuchtet werden, die im Kontext der Auseinandersetzung mit Rassismus/Rechtspopulismus auf die Unterscheidung zwischen Person und Werk verweisen, um die Gnade Gottes gegenüber denjenigen zu betonen, die sich rechtspopulistisch/rassistisch positionieren.

Die Schrift „Nächstenliebe leben. Klarheit zeigen. Handreichung zu Rechtspopulismus und Fremdenfeindlichkeit“, herausgegeben von der ökumenischen Arbeitsgemeinschaft „Kirche für Demokratie und Menschenrechte“ in Sachsen aus dem Jahr 2019 entfaltet unterschiedliche Gedanken zu der Frage, wie mit Personen in der Gemeinde umzugehen ist, die sich rassistisch äußern – sowohl im Hinblick auf die Teilnahme an Gemeindeveranstaltungen als auch bezüglich kirchlicher Leitungs- und Verkündigungsaufgaben. Dort ist zu lesen:

„Lassen Sie kein Missverständnis aufkommen, dass Themen, wie Menschenwürde und das Grundgesetz, nicht verhandelbar sind. Aber bleiben

Sie zugleich barmherzig, auch mit denjenigen in Ihrem Umfeld, die durch abwertende Äußerungen oder Handlungen wenig Barmherzigkeit zeigen. Besonders in einem so heiklen Themenfeld ist es wichtig, immer wieder zu betonen, dass nie der Mensch verurteilt wird, sondern immer nur eine Einstellung oder eine Handlung. Versuchen Sie, mit Ihrem Gegenüber dennoch im Gespräch zu bleiben – und wenn das nur bedeutet, dass Sie Fragen stellen.“²⁶

Dieser Textausschnitt offenbart die Problematik vieler vermeintlich antirassistischer Texte der Kirche, die sich das Ziel gesetzt haben, awareness zu schaffen und zu sensibilisieren: Sie zeugen von einem weißen Blick. Die Texte gehen von der Annahme aus, dass die Lesenden sich weiß positionieren beziehungsweise dass das Problem rassistischer Äußerungen zwischen weißen Personen in der Kirche verhandelt wird. Wo werden an dieser Stelle Menschen of Color als von Rassismus Betroffene mitgedacht? Wie barmherzig und geduldig können Menschen of Color sein, wenn sie mit (Sprech)Handlungen konfrontiert werden, die ihre Würde tangieren? Wie kann die kirchliche Arbeitsgemeinschaft an dieser Stelle systematisch ausblenden, dass Menschen of Color nicht das Privileg haben, als Unbetroffene über Rassismus zu sprechen? Wie kann eine Kirche, die ihre Anwaltschaft für die Schwachen betont, ignorieren, welche seelischen Verletzungen Rassismus bei Menschen of Color auslöst?

„Hierin liegt ein weiteres Desiderat kirchlicher, vorgeblich antirassistischer Texte: Sie scheinen keine Perspektiven und Stimmen von Menschen of Color zu repräsentieren. Sie vergessen zu fragen, was es für evangelische Glaubensgeschwister of Color in (!) der Kirche bedeutet, mit menschenverachtendem Handeln und Reden konfrontiert zu werden.“

Es fehlen Konzepte, wie Kirche ein gegenkultureller, machtkritischer Raum – ein safer space – sein kann, der Christ*innen of Color Identitätsvalidierung, Heilung, Widerstand und Empowerment bietet.

Bis Februar 2022 bewarb die EKD auf ihrer Internetpräsenz unter dem Schlagwort „Kirche gegen Rechtspopulismus und Rechtsextremismus“ das Buch „Christentum von rechts – Theologische Erkundungen und Kritik“ als weiterführende, wissenschaftliche Literatur.²⁷ Inzwischen wurde der Verweis auf den Sammelband von Claussen et al. entfernt. Der Autor Rochus Leonhardt reflektiert in seinem Aufsatz „Die politische Kultur Deutschlands im Schatten des Rechtspopulismus“ über den parlamentarischen Umgang mit der AfD in Verbindung mit dem innerkirchlichen/innergemeindlichen Umgang mit rechtspopulistischen Positionen und deren Vertreter*innen. An dieser Stelle kann keine umfängliche Diskussion des Textes geleistet werden. Es sei kurz darauf verwiesen, dass der Text irritierenderweise die menschenfeindlichen Ideologien und sprachlichen Entgleisungen vieler AfD-Politiker*innen ausblendet und die innerparteiliche Duldung von Faschist*innen, die kulturellen Hegemonialansprüche und antipluralistischen „Wir und die Anderen“-Schemata relativiert.

Leonhardt plädiert im Kontext des kirchlichen Umgangs mit rechtspopulistischen Positionen respektive deren Vertreter*innen für einen distanzierten *modus vivendi*²⁸ und bemüht die protestantische Differenz von Person und Werk, um den Freund-Feind-Dualismus zu überwinden, den er letztlich als die eigentliche Gefahr für demokratische Kultur und gesellschaftlichen Zusammenhalt identifiziert.²⁹

Unter Bezugnahme auf den EKD-Grundlagentext „Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017“ votiert der Autor dafür, „sich am Versöhnungsanspruch des Evangeliums zu orientieren“³⁰: Gottes Gnade unterscheide zwischen Person und Werk und lehre Christ*innen auf eben diese Weise zu unterscheiden und gnädig zu sein.³¹

Diese Ausführungen zeugen vom weißen Privileg einer nicht-rassifizierten, unmarkierten Positionierung. Was bedeuten Leonhardts Schlussfolgerungen für protestantische Christenmenschen of Color? Welche Konsequenzen ergeben sich aus seiner Skizzierung einer kirchlichen Handlungsoption, in der die vorletzten Konflikte keine andauernde Thematisierung erfahren?³² Ist die Kirche durch die erwähnte Integrationsoption ein *safer space*? Und wenn ja: für wen? Sollte Kirche sich nicht vielmehr auch als *brave space* – ein mutiger Raum – profilieren, in dem weiße Menschen und Menschen of Color zusammenfinden, um unter Einhaltung elementarer Diskursregeln über rassistische Diskriminierung respektive intersektionale Marginalisierung ins Gespräch zu kommen?



Der Verweis auf die Unterscheidung zwischen Person und Werk geht mit einer fehlenden Sensibilität für die alltägliche Lebensrealität der von Rassismus betroffenen Menschen einher und demonstriert, wie stark Kirche als weiß imaginierter Raum gedacht wird.

Der Kernpunkt protestantischer Theologie soll hier keinesfalls herabgesetzt werden; es geht vielmehr darum, zu fragen, ob diese Differenzierung in der Auseinandersetzung mit Rassismus zu einer allzu leichten Entschuldigungsformel und Derailingstrategie verkommt und inwiefern rassifizierte oder mehrfach marginalisierte Menschen das Privileg haben, diese Differenzierung vorzunehmen. Aus rassismuskritischer Sicht tragen in der Tat viele der reformatorischen Erkenntnisse dazu bei, eine Theologie der Rassismuskritik zu profilieren, zum Beispiel durch den grundsätzlichen Status des Menschen als Sünder*in, der*die göttlicher Gnade bedarf – eine Analogie zu der Verstrickung in strukturellen Rassismus und rassistische Sozialisierung. Allerdings gibt es zu wenige theologische Reflexionen dazu, inwiefern reformatorische und rassismuskritische Erkenntnisse zusammengedacht werden können und wo die Grenzen der Anerkennung der anderen Person liegen, die mir durch ihre (Sprech-)Handlungen als gewaltvolles, destruktives Gegenüber begegnet.

SCHRITTE AUF DEM WEG ZUR RASSISMUSKRITISCHEN THEOLOGIE UND KIRCHE

Trotz vielfach erfahrener Derailing- und Beschwichtigungstaktiken ist Kirche auf dem Weg, sich jenseits performativer Allyship mit ihrer Verstrickung in rassistische Strukturen auseinanderzusetzen. Rassismuskritische und dekoloniale Initiativen in den Gliedkirchen sind Anlass zur Hoffnung für alle Menschen of Color in Kirche und deren solidarisch Verbündete. Im Bereich der Universität sind hier vor allem die studentischen Initiativen „Theoversity“ in Leipzig, „Decolonize Theology“ in Hamburg oder auch der rassismuskritische Studientag des Fachbereichs Evangelische Theologie der Universität Marburg zu nennen.

Ein wesentlicher Schritt zur Etablierung rassismuskritischer Theologie ist die Verankerung von Rassismuskritik, Kritischer Weißseinsforschung, Postkolonialer Kritik und Intersektionalität in theologischen Curricula als obligatorische Bestandtei-

le. Die Integration rassismuskritischer Perspektiven in allen theologischen Fächern dürfte ein äußerst fruchtbares Potential entfalten, um etablierte Annahmen in den Disziplinen hinsichtlich ihrer Selbstverständlichkeit und Geltung kritisch zu hinterfragen.

Für Lehrkräfte, Dozierende, Seelsorger*innen oder Pfarrer*innen stellen Rassismus- und Machtkritik essentielle Schlüsselkompetenzen dar, weswegen sicherzustellen ist, dass in diesen Bereichen tätige Personen Fort- und Weiterbildungen zu Diskriminierungssensibilität wahrnehmen. Theologisch-kirchliche, gerade auch religionspädagogische Bildungsmaterialien sind im Hinblick darauf zu prüfen, inwiefern sie (kolonial-)rassistische Stereotype reproduzieren.

Es ist Zeit für eine Kirche bzw. eine Theologie in der postmigrantischen Gesellschaft, die differenzsensibel, intersektional-denkend und machtkritisch eine prophetische Sprecherin ist, die sich schonungslos selbstkritisch mit ihrer eigenen Verstrickung in Rassismusverhältnisse befasst und die sich nicht nur radikal für diejenigen einsetzt, die täglich – in Anlehnung an Bonhoeffer – unter das Rad des Rassismus geraten, sondern jederzeit kompromisslos dem Rad des Rassismus in die Speichen fällt. ■

- 1 Bei dem hier vorliegenden Text handelt es sich um eine überarbeitete und erweiterte Version des Aufsatzes der Autorin „Weiße Derailing-Strategy? Die Differenz zwischen Person und Werk“, *Evangelische Stimmen* 6/2022, 41–46.
- 2 A. El-Mafaalani, *Wozu Rassismus? Von der Erfindung der Menschenrassen bis zum rassismuskritischen Widerstand* (Köln 2021) 56.



- 3 A. Messerschmidt, „Distanzierungsmuster. Vier Praktiken im Umgang mit Rassismus“, in: *Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft* (Hg. A. Broden/P. Mecheril) (Bielefeld 2010).
- 4 A. a. O., 42.
- 5 A. a. O., 49.
- 6 A. a. O., 52.
- 7 Siehe dazu <https://afrozensus.de/> (06.01.2023).
- 8 Vgl. T. Ogette, *exit RACISM. rassismuskritisch denken lernen* (Münster 2020) 21.
- 9 Siehe R. DiAngelo, *White Fragility. Why it's so hard for white people to talk about racism* (Boston 2018).
- 10 Ogette, *exit*, 27.
- 11 Vgl. DiAngelo, *Fragility*, 119.
- 12 Unter „weißen Tränen“ ist eine Ablenkungsstrategie durch die Emotionen nicht-betroffener Personen zu verstehen. Wenn weiße Personen auf ihr rassistisches Handeln bzw. die Reproduktion von Rassismus hingewiesen werden, empfinden sie diese Konfrontation als ungerechte Behandlung und lenken mit ihren eigenen Emotionen von der Situation rassismusbetroffener Personen ab. *Tone Policing* (Tonpolitik) im Kontext von Rassismus ist eine Taktik, die darauf beruht, eine von Rassismus betroffene Person für den Ausdruck von Gefühlen (z.B. Wut) zu kritisieren und den Tonfall der Botschaft, jedoch nicht die Botschaft selbst in den Blick nimmt. *Racial Gaslighting* ist eine Einschüchterungs- und Manipulationstaktik, die von Rassismus betroffenen Personen unterstellt, die erlebte rassistische Diskriminierung sei keine reale Erfahrung. Die Wahrnehmung und das Urteilsvermögen Betroffener wird angezweifelt, indem argumentiert wird, diese wären zu überempfindlich oder hätten Aussagen falsch interpretiert. Ein Fall von *Whataboutism* liegt beispielsweise vor, wenn die Kritik an strukturellem Rassismus in Deutschland damit gekontert wird, dass der Rassismus in den USA „viel schlimmer“ sei.
- 13 „Derailing für Anfänger“ (ed. mangoes & bullets), in: <https://www.mangoes-and-bullets.org/derailing-fuer-anfaenger/> (29.10.2022).
- 14 „Kirche gegen Rechtspopulismus und Rechtsextremismus“ (Hg. EKD), in: <https://www.ekd.de/kirche-gegen-rechtspopulismus-und-rechtsextremismus-49866.htm> (29.10.2022).
- 15 Ebd.
- 16 S. Arndt, *Rassismus*, in: *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk* (Hg. S. Arndt/N. Ojuatey-Alazard) (Münster 32019) 37–43, hier: 43.
- 17 El-Mafaalani, *Wozu Rassismus?*, 152.
- 18 P. McIntosh, „WHITE PRIVILEGE AND MALE PRIVILEGE: A Personal Account of Coming to See“, in: <https://www.collegeart.org/pdf/diversity/white-privilege-and-male-privilege.pdf>
- 19 N. Sow, *Rassismus*, in: *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk* (Hg. S. Arndt/N. Ojuatey-Alazard) (Münster 32019) 37.
- 20 Arndt, *Rassismus aus Wörtern*, 43.
- 21 Siehe dazu Kimberlé Crenshaw.
- 22 Vgl. C. Wustmans, „Sensibilität für Verletzungserfahrungen. Kritische Anthropologie und Intersektionalität“, in: *Kritische Öffentliche Theologie* (Hg. H. Bedford-Strohm) (Öffentliche Theologie 42; Leipzig 2022) 173–188.
- 23 Siehe dazu E. Wollrad, „No Mohr! Rassismus und Bibel“, in: *im Internet einsehbar unter* https://www.jungkirche.de/2017/0117/2017_01_40-41.pdf (29.10.2022).
- 24 C. Splitt, „Auslandsbischofin besorgt über Spaltung in den USA. Solidaritätsschreiben der EKD an ihre Partnerkirchen: ‚Ihr Zeugnis ermutigt uns““ (05.06.2020) in: <https://www.ekd.de/auslandsbischoefin-besorgt-ueberspaltung-in-den-usa-56444.htm> (29.10.2022).
- 25 P. Bosse-Huber, *Brief an Bishop Elizabeth Eaton und die ELCA* (05.06.2020) in: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ELCA_June_2020.pdf (29.10.2022).
- 26 M. Becher/S. Windisch, „Grundprinzipien kirchlicher Auseinandersetzung mit Rechtsextremismus“, in: *Nächstenliebe leben. Klarheit zeigen. Handreichung zu Rechtspopulismus und Fremdenfeindlichkeit* (Hg. Ökumenische Arbeitsgemeinschaft ‚Kirche für Demokratie und Menschenrechte‘ in Sachsen) (Dresden 2019) 166–168.
- 27 J. H. Claussen et al., *Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik* (Tübingen 2021).
- 28 Vgl. R. Leonhardt, „Die politische Kultur Deutschlands im Schatten des Rechtspopulismus“, in: *Christentum von rechts. Theologische Erkundungen und Kritik* (Hg. J.H. Claussen et al.) (Tübingen 2021) 147–189, hier: 187.
- 29 Vgl. a.a.O., 189.
- 30 A.a.O., 188.
- 31 Vgl. a.a.O., 188/189.
- 32 Vgl. a.a.O., 188.

RASSISMUSKRITISCHE ANSÄTZE IN DER THEOLOGIE

Impulse und Perspektiven
Volker Niggemeier, M.A.

RASSISMUS UND RASSISMUSKRITIK

Der folgende Beitrag ist aus den Fragestellungen eines Hauptseminars zum Thema „Rassismuskritische Perspektiven auf Bibelwissenschaft und Philosophie“ entstanden, welches ich im Wintersemester 2021/22 gemeinsam mit meiner Kollegin Fana Schiefen an der Kathol.-Theol. Fakultät der WWU Münster durch-



führen durfte.¹ Die Veranstaltung bildete einen punktuellen Auftakt zur Auseinandersetzung mit rassismuskritischen Ansätzen innerhalb zweier theologischer Disziplinen und stieß, nicht zuletzt, weil im vorausgegangenen Semester eine Fakultätsveranstaltung zu Alltagsrassismus unter der Moderation des Ende 2021 leider viel zu früh verstorbenen Referenten für Diskriminierungsfragen und Autors Sami Omar stattgefunden hatte, auf reges Interesse.

Zunächst soll einleitend im Sinne der Vorverständigung darüber nachgedacht werden, *wie Rassismus beschrieben werden kann*. Ich schreibe bewusst wie Rassismus beschrieben werden kann, denn aufgrund seiner unterschiedlichen, komplexen Erscheinungsformen und Ausprägungen, die sich in historischer Genese, Wirkmächtigkeit und der hiervon betroffenen Gruppen durchaus unterscheiden, ist das Herunterbrechen auf eine statische Formel nicht nur nicht leicht, sondern auch nicht zielführend. Darüber hinaus besteht schlicht keine übereinstimmende Definition, die auf unterschiedlichste politische, gesellschaftliche oder kulturelle Phänomene angewendet werden könnte, um klar zu erkennen, ob eine Aussage, ein Text, eine Handlung, eine Sprechweise, eine Theorie, ein ganzes System, ... rassistisch ist oder nicht. Vielmehr begegnet Rassismus, ob bewusst oder oft gerade auch unbewusst ausgeübt, in diversen Zusammenhängen und ist ein komplexes Gewebe.² Vereinzelte Merkmale zusammengenommen ergeben jedoch ein verallgemeinerbares Grundmuster und lassen gleichzeitig besonders die strukturellen Auswirkungen von Rassismus deutlich werden.³ Hierzu gehört zunächst die Setzung des Eigenen als Norm in Abgrenzung zu einer Abwertung alles davon Abweichenden als ungleich und unterlegen, hilfe- und entwicklungsbedürftig, bedrohlich oder gar als vernichtungslegitim.⁴ Solche ideologischen Differenzierungen werden über äußerliche Merkmale oder kulturell-religiöse Aspekte bestimmt. Rassismus ist Ausdruck eines *weißen* Machtverhältnisses – Opfer rassistischer Ausprägungen sind seit der Zeit der kolonialen Eroberungen People of Color, dazu weitere Gruppen, die wegen ihrer Herkunft, ihrer Religion oder aufgrund pseudo-biologischer Markierungen als fremd und bedrohlich ausgemacht werden.⁵

Ich selbst habe in unterschiedlichen Antirassismus-Seminaren gelernt, dass wir immer dann, wenn eine Form von Diskriminierung mit einem „Rasse“-Konzept (Rassifizierung) zusammengebracht wird, das darauf abzielt, eine hierarchische Struktur der Ungleichheit zu schaffen, von Rassismus sprechen müssen. Oder anders – mit der Politologin und Speakerin Emilia Roig – auf den Punkt gebracht: Rassismus lässt sich als eine „globale Hierarchie von Über- und Unterlegenheit ent-

lang der ‚Linie der Menschlichkeit‘ beschreiben.⁶ Weiter führt Roig aus, dass diese Annäherung „besonders hilfreich [ist], um die systemische Definition von Rassismus besser begrifflich zu machen und Rassismus als Hierarchie zu verstehen.“

„Rassismuskritische Ansätze machen es sich zur Aufgabe, das Gefüge gesellschaftlicher Realität sowie persönliches Handeln aufzudecken und auf Herrschaftsverhältnisse und geschichtlich gewachsene und verankerte Strukturen zu prüfen.“

Deren Analyse kann ebenso wie das Ringen mit der eigenen Verstrickung in rassistische Narrative helfen, ausgrenzende – andersmachende – Stereotype zutage treten zu lassen und kritisch zu hinterfragen. Rassismus soll in seiner Komplexität begriffen werden – eine rassismuskritische Theorie zielt aber auch darauf ab, andere wissenschaftliche Disziplinen in den Prozessen zu begleiten, um Rassismus als das anzuerkennen und zu entlarven, was er ist – ein für alle Menschen relevantes und virulentes Problem.⁸ Eine rassismuskritisch-informierte Forschung schließlich erarbeitet Alternativen und Strategien zu bestehenden Formen des Rassismus und seiner Überwindung. Auch die theologischen Teildisziplinen haben sich für diesen Diskurs geöffnet und können von unterschiedlichen Seiten und verschiedener Hinsicht mitwirken, auf rassistische Positionen in Texten, Tradition, Rezeption und Praxis aufmerksam zu machen.

LEITFRAGEN UND VORAUSSETZUNGEN FÜR EINE RASSISMUSKRITISCHE THEOLOGIE

Welche Voraussetzungen braucht es nun aber, um eine rassismuskritische Perspek-



tive einnehmen zu können? Warum sind theologische Einzelthemen, aber auch die Theologie als solche, wichtig für einen rassismuskritischen Diskurs? Welche Aufgaben ergeben sich aus einer rassismuskritischen Perspektive für einzelne theologische Disziplinen bzw. für die Theologie insgesamt? Im Wesentlichen ist damit einhergehend insgesamt nach den Voraussetzungen und dem Ertrag für rassismuskritische Perspektiven in der Theologie gefragt.

Eine erste Voraussetzung ist es, sprachfähig zu werden. Den Einstieg hierzu können die seit einigen Jahren in regelmäßigen Abständen erscheinenden Publikationen auf dem Buchmarkt bilden. Nicht erst seit Aufkommen gewaltsamer Rechtspopulismen, der Black Lives Matter-Bewegung als Reaktion auf die Ermordung überwiegend Schwarzer Menschen durch Polizeigewalt oder der in Europa zunehmend rassistisch aufgeladenen Politik gegenüber Geflüchteten leisten direkt von Rassismus betroffene Autor*innen wertvolle Aufklärungs- und Bildungsarbeit.⁹ Sie alle teilen persönliche Erfahrungen aus der eigenen Betroffenheit heraus, bieten Perspektiven und Strategien zu antirassistischem Denken und Handeln an und führen in die Auseinandersetzung mit den Rassismen, in die jede*r von uns verstrickt ist.

Der letztgenannte Aspekt führt dazu, vor aller Reflektion darüber, wie eine rassismuskritische Theologie aussehen könnte, zunächst bei der eigenen Person zu beginnen und zu erkennen, dass es niemanden gibt, der rassismussfrei ist.

Durch unser mehrheitlich eigenes *Weißsein* und damit verbundene Sozialisation wie Privilegien lehnen wir jedoch häufig eine selbstkritische Auseinandersetzung ab. Dies gilt es aufzubrechen. Jede und jeder Einzelne ist allein schon durch Sozialisation in internalisierte Rassismen verstrickt und muss sich selbstkritisch damit auseinandersetzen.

Hierbei hilft es, den Menschen aus marginalisierten Gruppen und BIPOCs zuzuhören, um in eine kritische Auseinandersetzung gerade auch hinsichtlich sogenannter *weißer* Privilegien zu gelangen.

Sodann muss jedoch auch festgehalten werden, dass es noch viel stärker als bisher auch *weiße* Menschen braucht, die aktiv Critical Whiteness und Antirassismusbearbeitung betreiben und Dekolonisierungsprozesse anstoßen. Denn: Es ist nicht die Aufgabe von People of Color, weißgelesenen Menschen deren eigenen Rassismus aufzuzeigen und zu erklären.



Es wäre ein Fortschritt, wenn Mitarbeitende an theologischen Fakultäten bzw. Instituten zu Antirassismus-Trainings geschickt und theologische Ausbildungsstätten und Forschungseinrichtungen selbst von BPOCs geleitete Antirassismus-Seminare anbieten würden.

Wie aber verändern sich dadurch Studium, Lehre und Forschung? Ich möchte im Folgenden die Dringlichkeit des Aufwerfens solcher Fragen herausstellen, ohne jedoch dabei in Anspruch nehmen zu wollen, dass ich über alle Antworten darauf verfüge. Hierbei bin ich mir auch den Gegebenheiten bewusst, aus denen heraus ich diesen Text schreibe, nämlich aus der Perspektive eines nicht direkt von Rassismus betroffenen, *weißen*, heterosexuellen cis-Mannes, der noch in vielerlei weiterer Hinsicht privilegiert ist und gegebenenfalls Fragen übersieht. Die Impulse und Perspektiven, die hier skizziert werden, sind m. E. grundlegende Basis für eine rassismuskritische Theologie und lassen sich unter dem Label des Sichtbarmachens bündeln.

SICHTBARKEIT(EN) SCHAFFEN – PERSPEKTIVEN FÜR EINE RASSISMUSKRITISCHE THEOLOGIE

Einen zentralen, ersten Schritt innerhalb einer rassismuskritischen Theologie sehe ich in der Frage grundgelegt, in welchem Deutungshorizont wir uns als Theolog*innen bewegen. Im Kanon der Geisteswissenschaften ist die Theologie in ihrem Nachdenken über Gott diesen hermeneutischen Fragen verpflichtet, die bei ihr im Wesentlichen ihren Ausgangspunkt in Texten und deren Interpretation nehmen. Nach wie vor begegnet aber eine lineare und in sich geschlossene, v. a. jedoch eine einseitige Geschichte des theologischen Nachdenkens innerhalb der Forschung, denn den Kern unseres tradierten Fächerkanons bilden in der Regel immer noch mehrheitlich *weiße* Theolog*innen (hier nimmt auch der Anteil von Frauen einen quantitativ geringeren Teil ein) der westlichen Welt.

Die in Leuven lehrende systematische Theologin Judith Gruber zeigt in ihrer Kritik an hegemonialen Wissenspolitiken in der Theologie eindrücklich, dass nicht nur auch in unserem Fach Macht Wissen schafft, sondern gleichzeitig im deutschsprachigen Diskurs darüber hinaus „eine Tendenz zur Ausblendung von Machtverhält-

nissen in der theologischen Wissensproduktion“ bestehe, die zu allererst greifbar „in der diskursiven Marginalisierung von theologischen Ansätzen [werde], die das Zusammenspiel von Macht und Wissen in der theologischen Tradition explizit referieren, wie es die feministische oder die postkoloniale Theologie tun. Sie gelten als ‚Randthemen‘ im etablierten theologischen Diskurs“¹⁰. Demgegenüber bilden, so Gruber weiter, die zentralen Kernthemen der Theologie den Kanon. Sei ein solcher „jedoch einmal etabliert, informiert und steuert er die [...] [weitere theologische] Wissensproduktion, wie sie etwa in Berufungsverfahren, den Auswahlprozessen renommierter Publikationsforen und den Bestückungen von Bibliotheken greifbar werden[.]“¹¹

Den von Gruber angesprochenen Zusammenhang von Wissen und Macht gilt es, ebenso wie die Kontextgebundenheit der vorherrschenden Diskurse, zum einen hermeneutisch zu reflektieren und sodann bewusst zu erinnern. Es ist nämlich keine rein objektive Entscheidung, wen wir auf unseren Literaturlisten (nicht) zitieren, welche Forschungsansätze wir (nicht) rezipieren und auch, welche Methodiken wir in unseren wissenschaftlichen Standards (nicht) für selbstverständlich halten. Es muss danach gefragt werden, was tradierte Interpretationen eines Kanons in der Theologie insgesamt oder in unseren theologischen Disziplinen sind und wie der Prozess der Tradition verlaufen ist. Theolog*innen samt ihren Forschungsbeiträgen, die zu wenig oder oft auch gar nicht erst in unserem westlich-tradierten, mehrheitlichen Kanon von Quellen, Texten und Interpretationen begegnen, müssen sichtbar gemacht werden. Hierzu bedarf es des Aufweichens eines eurozentrisch-engeführten Kanons von Kernthemen, um eine Multiperspektivität zu erlangen, die uns sodann hermeneutisch zu neuen Impulsen anregen kann.

Als Multiperspektivisch ist die postkoloniale Theologie zu bezeichnen, die nicht zuletzt deshalb als grundlegend für eine rassismuskritische Theologie anzusehen ist, weil sie sich durch unterschiedliche Wahrnehmungen verschiedenen Fragen und Themen annähert, die im Zusammenhang mit Rassismus verhandelt werden müssen. Themenblöcke bzw. Inhalte, die in unterschiedlichen Kontexten intensiv bearbeitet werden, sind etwa: Empire, Diaspora, Mission, Hybridität, Identität, oder die Frage nach (räumlichen) Grenzen.

Postkoloniale Theorien, deren Begründer*innen literarische Texte auf ihre Rolle „im Prozess von Dominanz, Widerstand und Kollaboration“¹² im Kontext der di-



rekten kolonialen Herrschaft, aber auch der neokolonialen Globalisierung analysierten, eignen sich in hohem Maße dazu, „die eurozentrischen Verengungen und rassistische Verzerrungen akademischer Wissenschaft offenzulegen.“¹³ Ihr besonderer Fokus liegt auf Lesestrategien, die koloniale Herrschaftsstrukturen aufdecken und marginalisierte Perspektiven zum Vorschein bringen. Sie haben zwar längst – nicht nur in der Bibelwissenschaft – in die Theologie Einzug gehalten, müssten aber noch stärker – auch in der Exegese – gesamttheologisch beachtet werden.¹⁴

Postkolonialer Theologie geht es einerseits darum, Ursachen der Macht- und Ohnmachtsverhältnisse in einem globalen Maßstab nachzuspüren, andererseits geht es um die Fragen, wie unser gesamtes Reden von Gott bewusst oder unbewusst durch die Machtverhältnisse des Kolonialismus korrumpiert worden und die Theologie insgesamt zu dekolonisieren ist. Das Stichwort der Dekolonisation ist innerhalb der postkolonialen Theologie zum Paradigma geworden.¹⁵

In der Bibelwissenschaft beinhaltet dies in erster Linie Fragen zur Wirkungsgeschichte der Bibel. Etwa: Welche Wirkmacht haben biblische Texte entwickelt und wo wurde biblischen Texten in der Rezeption Gewalt angetan, um damit Gewalttaten zu rechtfertigen? Ein weiteres Anliegen postkolonial arbeitender Exeget*innen ist es, nicht nur zu untersuchen, welche Auswirkungen die Lektüre der Bibel für

marginalisierte Gruppen hatte, sondern die Stimmen marginalisierter Menschen oder Gruppen deutlich zu Gehör zu bringen und auch hier Sichtbarkeiten zu schaffen. Dies beinhaltet in der Konsequenz auch Anfragen an die hegemoniale Stellung der historisch-kritischen Methode zur Erforschung der biblischen Texte.¹⁶ Insgesamt erweisen sich Fragestellungen postkolonialer Exegese sowohl auf text-interner als auch auf textexterner Ebene als anschlussfähig auch für andere theologische Disziplinen. Solche Fragen sind etwa: Finden sich in unseren Texten binäre Oppositionen, die zusätzlich eventuell durch Wertzuschreibungen charakterisiert sind? Und wie wird, wenn dies der Fall ist, „das Andere“ dargestellt? Wer ist aktiv? Wer spricht und hat somit eine eigene Stimme? Hat diese Person einen Namen oder bleibt sie anonym und somit unsichtbar? Inwiefern spiegeln sich historische, soziale, ethische oder sonstige Kontexte in den Interpretationen unserer Texte wieder? Mit wem identifizieren sich Leser*innen und warum? Oder – mit Blick auf eine Wirkungsgeschichte der (biblischen) Texte: Wo gingen Mission und Kolonialismus Hand in Hand miteinander einher?

Neben dem Aspekt, dass zu einer Diversifizierung des Wissenschaftsraumes innerhalb der Theologie neue Ansätze der Kanonisierung notwendig werden, ist die postkoloniale Theologie für einen rassismuskritischen Diskurs besonders geeignet. Sie leistet nicht nur die Dekonstruktion bestehender normativer Prozesse, sondern gerade ihre Multiperspektivität ist gewinnbringend, um rassismuskritische Diskurse mit einem Mehrwert anzureichern.

Als Theolog*innen stehen wir immer vor der Entscheidung, welche Hermeneutik, aber auch, welches Menschen- bzw. Gottesbild wir benutzen. Wir entscheiden über den Deutungshorizont für unser eigenes Theologietreiben. Dies gilt es zum einen zu reflektieren, zum anderen erwächst daraus aber auch eine Verpflichtung – die nämlich, dass wir uns für einen rassismuskritischen Dialog einsetzen.¹⁷ Hierfür bedarf es einiger Voraussetzungen, wie der Sprachfähigkeit und das Sich-Hineinbegeben in den Prozess, die eigenen Rassismen zu erkennen und zu verlernen. Gelingt dies, so verfügen wir gerade durch die Vielfalt unseres breit gefächerten Kanons über ein enormes Potenzial, um stärker rassismuskritisch ins Gespräch zu kommen.

EIN AUSBLICK

Sami Omar hat in seiner Zusammenfassung auf der eingangs erwähnten Fakultäts-



veranstaltung in der für ihn so bezeichnenden, treffenden Weise die Herausforderungen und Aufgaben für uns als Theologietreibende benannt, um unseren Lehr- und Lernalltag in seinen diversen Bereichen rassismussensibel zu gestalten. Dazu gehöre zunächst, sich in Bezug zum Thema zu setzen, um durch die Konfrontation mit der eigenen Verantwortung den Drang zu verspüren, ins Handeln kommen zu wollen.

„Dazu gehöre auch das nachzuholen, was bisher im Komplex Rassismus zu wenig in den Fokus gerückt worden sei, nämlich den Blick auf das mehrheitlich eigene *Weißsein* zu richten.“

Eine kritische Auseinandersetzung helfe letztlich dabei, weniger individuell, sondern systematisch über Rassismus zu sprechen und ihn in der Konsequenz auch innerhalb der Institution Kirche als solchen zu entlarven und anzugehen. Sodann verpflichte „die Erkenntnis, Teil eines Systems zu sein, das Diskriminierung möglich macht, [...] auch sehr kategorisch zur Solidarisierung. Das heißt, das

müsste mit allem zu tun haben, was unser Leben angeht und mit allen Botschaften, die wir senden. Auch für unser Wirken in Christentum und in Kirche müsste es [...] immer als Teil des Dienstes und der Botschaften verstanden werden, den Fokus richtig zu setzen und die Solidarisierung da zu suchen, wo sie mehr mit uns zu tun hat als mit den Opfern – also mehr mit den Menschen, die die Struktur möglich machen, die das Opfer erst ermöglichen.“¹⁸

In all diesen von Omar ausgemachten Punkten, der kritischen Auseinandersetzung mit Rassismus, dem Reflektieren *weißer* Privilegien und der Solidarisierung ist letztlich das benannt, was Theologie ausmacht. Eine Theologie, die es sich als zentrale Aufgabe setzt, gesellschaftliche und kulturelle Prozesse aufmerksam zu analysieren und darauf im Licht des Nachdenkens über Gott reagiert, kann nicht anders, als ein Motor im rassismuskritischen Diskurs zu sein. ■

- 1 Für einen genaueren Einblick, etwa in Konzeption und Inhalte des Seminars, vgl. L. Hiepel/ C. Leonhard (Hgs.), „Rassismuskritische Perspektiven auf Bibelwissenschaft und Philosophie“ (01. Juni 2022), <https://www.uni-muenster.de/FB2/theopodcast/> (23.09.2022).
- 2 Vgl. H.-U. Probst, „Eine Vision des antirassistischen Zusammenlebens in die Welt tragen! Black Lives Matter und Rassismus in Deutschland“, in: *Zusammen – Halt! Praxisimpulse für eine rassismuskritische Religionspädagogik* (Hg. v. ptz der Evang. Landeskirche in Württemberg) (Stuttgart 2021) 5–10; 6.
- 3 Vgl. L. N. Laing: *Politischer Rassismus in der post-homogenen Gesellschaft. Eine postkoloniale Kritik* (Postcolonial Studies 44; Bielefeld 2022) 58.
- 4 Vgl. M. Gräper, „Art. Rassismus“, *WiBiLex* (2020), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34011/> (26.09.22).
- 5 Vgl. Gräper, *Rassismus*.
- 6 E. Roig, *Why We Matter. Das Ende der Unterdrückung* (Berlin 42021) 37. Roig lehnt sich dabei an eine Definition des Soziologen R. Grosfoguels an, der wiederum auf eine Theorie F. Fanons' rekurriert, die maßgeblich zum Konzept der Dekolonisation beigetragen hat.
- 7 Roig, *Why We Matter*, 37f.
- 8 Vgl. Laing, *Rassismus*, 60.
- 9 So z. B. T. Ogette, *exit RACISM. Rassismuskritisch denken lernen* (Münster 82020), oder Roig, *Why We Matter*. Als erstes Buch, welches Rassismus in Bezug zu Kirche setzt, sei auf S. Vecera, *Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus* (Ostfildern 2022), verwiesen. Vgl. dazu auch die Rezensionen von N. Eleyth [zeitzeichen 23 (2022) 62–63] oder S. Silber [ThRu 118 (2022) <https://doi.org/10.17879/thru-2022-4338>].
- 10 J. Gruber, „Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie“, in: *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum* (Hg. v. A. Nehring – S. Wiesgickl) (Stuttgart 2018) 23–37, 24. Vgl. auch V. Suchhart-Kroll, „Wen zitiere ich (nicht)? Macht in der theologischen Wissensproduktion“ (13. November 2019), in: <https://www.feinschwarz.net/wen-zitiere-ich-nicht/> (25.09.2022).
- 11 Gruber, *Entinnerung*, 24.
- 12 M. W. Dube, „Postkolonialität, Ethik und Feminismus“, in: *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (Hg. v. A. Nehring – S. Tiesch) (ReligionsKulturen II; Stuttgart 2013) 91–111, 92.
- 13 S. Pittl, „Für ein menschenwürdiges Zusammenleben. Theologie und Kirche zwischen Dekolonialisierung, Post- und Neokolonialismus“, *Eulensisch* 28 (2022) 6–11, 7.
- 14 Hierfür plädiert auch Pittl, *Zusammenleben, passim*. – Als lesenswerte Einführung in die Thematik sei S. Silber, *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung* (utb 5669; Tübingen 2021), empfohlen.
- 15 J. J. Tamayo, *Theologien des Südens. Dekolonisierung als neues Paradigma* (Theologien der Welt I; Freiburg i. Br. 2020).
- 16 Vgl. dazu L. S. Rukundwa, „Postcolonial Theory as a Hermeneutical Tool for Biblical Reading“, *HTS* 64 (2008) 339–351.
- 17 In Anlehnung an das Statement der Studentin F. Kries im in Anm. 1 genannten Podcast formuliert.
- 18 Das Zitat stammt aus einer Mitschrift zur Fakultätsversammlung an der Kathol.-Theol. Fakultät der WWU Münster zum Thema „Ist ja nicht so gemeint – (Alltags-)Rassismus an unserer Fakultät“ im Sommer 2021.



DER RASSISMUS DER ANDEREN UND DER BLICK AUF DAS SELBST

Muslim*innen im Spagat multipler Kritik

Asmaa Dehbi, M.A. und Prof. Dr. Amir Dziri

RASSISMUSKRITIK ALS NORMATIVES PARADIGMA

Rassismuskritik ist gegenwärtig zu einem wirkungsmächtigen normativen Paradigma geworden, auch wenn seine Geltung in verschiedenen Regionen der Welt stark variiert. Damit löst die Rassismuskritik in gewisser Weise den globalen Geltungsanspruch der Menschenrechte als normatives Paradigma ab bzw. sie ergänzt diesen Geltungsanspruch um eine zentrale inhaltliche Komponente. Wie für die intensiven Menschenrechtsdebatten stellen sich für die Rassismuskritik ebenso kontroverse Fragen in Bezug auf die Universalisierbarkeit ihres Geltungsanspruches. Es geht beispielsweise um die Frage, wie sich konkrete historische Unrechtsregime, die auf Rassismus als wichtiges Instrument der Durchsetzung jener Unrechtsverhältnisse aufgebaut haben, zu gegenwärtigen Phänomenen rassistischer Sprache und Strukturen verhalten. Kann man etwa den Rassismus Anfang des

20. Jahrhunderts in den USA mit jenem Rassismus vergleichen, der den Ausschlag gegeben hat für die Anschläge von Halle und Hanau in Deutschland im Jahr 2020? Sind die wechselseitigen Verfolgungen und Ermordungen von Hindus, Sikhs und Muslim*innen im Zuge der Trennung von Pakistan und Indien 1947 unter demselben Konzept von Rassismus zu fassen wie der Rassismus während des Apartheid-Regimes in Südafrika? Die Einforderung einer global geltenden und universalisierbaren Norm steht in Spannung zu ihren vielen konkreten historischen und kontextuellen Ausdrücken. Rassismuskritik entfaltet eine starke moralische Wirksamkeit und sie scheint ihren globalen Geltungsraum zu erweitern. Aber damit gehen eben notwendig schwierige Fragen der historischen und globalen Universalisierbarkeit und Vergleichbarkeit der Rassismuskritik einher.

Diese Diskussion entzündet sich besonders an der Frage, ob solche Staaten, die ihren Wohlstand unter anderem rassistischen Ideologien verdanken, heute nicht in größerer Verantwortung für eine rassismuskritische Welt stehen. Das historisch begründete Ungleichgewicht zwischen globalem Norden und Süden würde dann bedeuten, dass die globale Universalisierung der Rassismuskritik als Normenparadigma gleichzeitig einem Ausgleich vergangenen Unrechts Rechnung tragen müsste. Die Gültigkeit eines globalen Paradigmas der Rassismuskritik stößt hier demnach auf ein schwieriges Verhältnis zur historischen Verantwortung solcher Gesellschaften, die massiv auf Rassismus als Mittel der Diskriminierung und Durchsetzung eigener Interessen gefußt haben. Müsste man heute etwa mit Phänomenen von Rassismus in muslimischen Gesellschaften „milder“ umgehen, weil man um die Nachhaltigkeit struktureller Umwälzungen weiß, die sich im Rahmen von Kolonialismus und Imperialismus ereignet haben?

Die Tendenz zur Ausdehnung und Universalisierung von Rassismuskritik schlägt sich auch begrifflich nieder. Hatte sich Rassismus lange Zeit auf phänotypische, äußerliche Differenzkategorien wie Ethnizität und Hautfarbe bezogen, so ist seit mehr als zwei Jahrzehnten eine zunehmende Verschiebung von einem biologistisch argumentierenden Rassismus hin zu einem kulturell begründeten Rassismus zu beobachten. Vor diesem Hintergrund meint Rassifizierung jeden Vorgang, der auch andere Merkmale zum Distinktionsanlass werden lassen kann, wie beispielsweise Ethnizität, Nationalität, Herkunft, Kultur, Sprache oder Religion. Rassifizierung ist so verstanden umfassender als ein konventionell biologistisch verstandener Rassismus, indem das grundlegende Anliegen des Rassismus, sprich die Herstellung von



Distinktion, um weitere mögliche Marker ergänzt wird. Rassifizierung beschreibt zudem einen Prozess und zeigt insofern die Mechanismen auf, durch welche sich Rassismus einstellt.

Die folgenden Überlegungen orientieren sich vor diesem Hintergrund am Begriff der Rassifizierung, insofern darunter ein Konstruktionsprozess verstanden wird, in welchem Merkmale dafür genutzt werden, um individuelle Marginalisierung und Diskriminierung, bis hin zu struktureller Benachteiligung und Gewalt gegenüber einer markierten Gruppe zu legitimieren. Erkenntnisse aus diskurstheoretischer Forschung haben zudem auf den Zusammenhang von Sprache und Handlung aufmerksam gemacht. Rassifizierungen äußern sich immer in einer entsprechenden Sprache, die zur Voraussetzung der Legitimierung von diskriminierenden Praktiken wird.

Die Art und Weise, wie gesprochen wird, zeigt demnach den Grad des Bewusstseins und der Sensibilität für Ausschluss und Diskriminierung an.

MUSLIM*INNEN, RASSISMUS UND DIE MÖGLICHKEIT MULTIPLER KRITIK

Mit der sogenannten „Islamic Resurgence“ ist der Islam verstärkt in den öffentlichen Fokus geraten.¹² Von der Islamischen Revolution von 1979 im Iran, der Salman-Rushdie-Affäre (und ihrem Fortgang mit dem Angriff auf den Schriftsteller vom August 2022), über die Anschläge vom 11. September 2001 bis hin zur Ausrufung des Islamischen Staat in der syrisch-irakischen Grenzregion 2014: Der Islam gerät um die Jahrtausendwende in weiten Teilen globaler Öffentlichkeiten in den Verfall, unverhältnismäßige Gewalt zu legitimieren, und wird so zum Gegenstand intensiver politischer, gesellschaftlicher und moralischer Kritik. Wachsende Anteile muslimischer Bevölkerungen in zahlreichen europäischen Ländern sowie in den

USA und Canada verschärfen die Debatten und stellen die Vereinbarkeit von Islam mit freiheitlich-demokratischen Werten grundsätzlich in Frage. In zahlreichen Diskussionen vermengen sich seither jedoch differenzierte Kritik und rassifizierende Zuschreibungen, insofern sich zahlreiche Merkmale rassifizierender Sprache in verschiedenen Beiträgen zur öffentlichen Meinungsbildung wiederfinden. So wird beispielsweise von einem deterministischen Zusammenhang zwischen Religionszugehörigkeit und der Befürwortung von Gewalt ausgegangen. Oder Muslim*innen werden in einer ideellen Homogenität angenommen, die realiter nicht existiert. Problematisch an rassifizierender Ansprache ist zudem die beliebige Markierung von Muslim*innen. So sind nicht alle Muslim*innen gleichermaßen von Abwertung, Diskriminierung und Gewalt betroffen, sondern besonders jene, die als eindeutig „muslimisch“ markiert werden, vor allem durch visuelle Zeichen wie Kopftücher, lange Bärte oder Turbane. Auch Menschen, die sich selbst nicht als muslimisch verstehen, können Betroffene von antimuslimischem Rassismus sein, beispielsweise diejenigen, die aufgrund ihres Namens oder ihrer Herkunftssprache als „arabisch“ oder „türkisch“ gelesen werden, aber nicht dem islamischen Glauben angehören.² Umgekehrt werden Personen und Handlungen von Muslim*innen, die nicht in ein pauschalisiertes Urteil hineinpassen, entweder als Sonderfall eingeordnet oder erst gar nicht innerhalb der Kategorie „muslimisch“ wahrgenommen.³

Eine differenzierte Auseinandersetzung hingegen bedeutet selbstverständlich auch kritische Aspekte, sei es an der Lehre, oder einer konkreten Haltung und Handlung von Muslim*innen zu thematisieren. Darunter gehören auch Erfahrungen von innermuslimischem Rassismus oder problematische Adressierungen nicht-muslimischer Gruppen. Rassismuskritik bedeutet nicht die Verhinderung sachlicher und differenzierter Diskussion, sondern impliziert geradezu die Berechtigung von Kritik, aber eben unter Voraussetzung der Differenzierung und in Abgrenzung zur Beliebigkeit von Kritik.⁴ In jüngster Zeit findet zum Beispiel eine intensive Debatte über die Positionierung muslimischer Gelehrter zur Sklavenhaltung statt. Viele muslimische Gelehrte betonen zwar die inner-islamische Egalität und Gleichwertigkeit aller Menschen unabhängig ihrer Herkunft und Hautfarbe. Sie verweisen zum Beispiel darauf, dass es schon in der Gemeinde Muhammads Anreize für die Befreiung von Sklav*innen gegeben habe und von Anbeginn des Islams ein wichtiges Ziel islamischer Ethik darin bestanden habe, die institutionelle Sklaverei sukzessive abzuschaffen.⁵ Viele muslimische Stimmen fragen jedoch heute kritisch zurück, warum die formale Abschaffung der Sklaverei in muslimischen Dynastien



dennoch so spät erfolgte, für das Osmanische Reich im Jahr 1854⁶, und ob nicht bis in die aktuelle Gegenwart hinein auch innermuslimisch latente Haltungen der ethnischen Ungleichheit von Muslim*innen existierten. Die Bedingungen, unter welchen Arbeitsmigrant*innen aktuell in den pulsierenden Wirtschaften der Arabischen Halbinsel und im Nahen Osten arbeiten und leben, stellen aus Sicht zahlreicher internationaler Organisationen, trotz jüngerer Verbesserungen im Arbeitsrecht in einigen Golfstaaten, Menschenrechtsverletzungen dar und führen zu der Frage, welches kritische Potenzial eine islamische Ethik tatsächlich aufbringen kann, um Ungleichverhältnisse anzusprechen und zu bewältigen. Hier spielt insbesondere die Bedeutung des Arabischen als primäre Gelehrsamkeits- und Liturgiesprache des Islams eine signifikante Rolle, weil ihre Voraussetzung zur Etablierung eines Gefälles religiöser Kompetenz und nachgeordnet der Hierarchisierung unterschiedlicher muslimischer Kulturen beitragen kann.

Derartige Kritik innermuslimischer Marginalisierung und Diskriminierung sowie außermuslimischer Adressierung lässt sich auf weitere Themenfelder übertragen. Die Anerkennung sexueller und geschlechtlicher Diversität oder solcher von einer konventionellen Normfamilie abweichenden Lebensmodelle ist in religiösen Diskursen höchst umstritten und stößt verbreitet auf soziale Ablehnung. Rassifizierende Zuschreibungen gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften bilden eine weitere wichtige Dimension der Kritik.

Die Herausforderung für den Umgang mit Rassismuskritik besteht demnach darin, binäre Vorstellungen im Sinne eines entweder man ist Adressat*in von Rassifizierung oder man ist Akteur*in von Rassifizierung aufzubrechen in Richtung einer Simultanität unterschiedlicher Ebenen und Aspekte von Rassismuserfahrung und Rassismusproduktion.⁷

Dies ist nicht nur im Hinblick auf das Diskursfeld „Islam“ zu beziehen, sondern grundsätzliches Merkmal komplexer Sachverhalte und sozialer Beziehungswirklichkeiten. In einer reduktionistischen antirassistischen Perspektive gibt es im Rassismus eindeutig unterscheidbare Marginalisierte (die Opfer) und Privilegierte (die Täter*innen)⁸. Die Realitäten scheinen hingegen komplexer: Muslim*innen können in gewisser Hinsicht Adressat*innen einer rassifizierenden Ansprache sein. Gleichzeitig können dieselben Muslim*innen in gewisser Hinsicht Akteur*innen von rassifizierender Ansprache sein, nämlich innerhalb von Rassismen, in denen sie nicht ausgegrenzt werden und damit Anteil haben an der gesellschaftlichen Macht, die diese Rassismen durchsetzt⁹. Die Legitimität der Kritik am Rassismus gegenüber Muslim*innen negiert also nicht die Legitimität der Kritik am Rassismus von Muslim*innen, genauso wie umgekehrt. Gerade hier ist der Begriff der Intersektionalität zentral, da er zum einen aufzeigt, dass Rassismen sich verschärfen können, beispielsweise wenn eine Person aufgrund mehrerer Merkmale diskriminiert wird. Zum anderen erlaubt ein intersektionaler Zugang ein differenziertes Identifizieren von Gleichzeitigkeiten und Verhältnismäßigkeiten.

THEOLOGISCHE REFLEXIONEN ZUM INNERGEMEINSCHAFTLICHEN RASSISMUSDISKURS

Welches kritische Potential kann eine islamisch-theologische Ethik für ein rassismussensibles Bewusstsein vor diesem Hintergrund entfalten? Es ist zunächst einmal wichtig festzuhalten, dass Fragen zwischenmenschlicher Gerechtigkeit zum Kernbestand islamischer Ethik gehören. Allerdings nimmt die Funktion von Offenbarungswissen hier eine gesonderte Stellung ein: Weil es nur Gott zusteht, vor Irrtum geschützte Urteile zu treffen (Gott ist Gerechtigkeit, arab. 'adl), vollzieht sich die Ermittlung moralischer Urteile für den Menschen in der Ermittlung moralischer Urteile Gottes. Die Suche nach dem hukm (arab. für „Urteil“) in einer beliebigen Frage wird für die muslimischen Rechts- und Morallehrten über die Jahrhunderte islamischer Ideengeschichte hinweg zum zentralen Anliegen. Aus diesem Umstand ergibt sich ein bis heute stark von Rechtskategorien geprägtes islamisches Ethikbewusstsein. Muslimische Gesellschaftstheoretiker*innen entwickelten darüber hinaus vielfach die Vorstellung, dass ein auf dem Recht des Stärkeren beruhender Naturzustand des Menschen nur durch die Ermittlung und Durchsetzung



göttlicher Gerechtigkeitsurteile überwunden werden kann. Die Identifizierung göttlichen Willens wurde so zur Garantie sozialer Gleichheit und Prosperität. Dass die Suche nach dem göttlichen Willen auf vielerlei hermeneutische Probleme stieß und letztendlich auch nach Auffassung muslimischer Rechtsgelehrter nicht absolut einzulösen ist, hat wenig an der grundsätzlichen Bedeutung des göttlichen Willens für die islamische Sozialethik geändert.

Der Zusammenhang von Ethik und Recht lässt sich jedoch auch kulturanthropologisch begründen. Die tribale Gesellschaftsstruktur, die Muhammad und seine Erstgemeinde durchzog, war stark von einem wechselseitigen Loyalitäts- und Verheißungsverhältnis zwischen einem Stamm und seiner Gottheit geprägt. Verehrung und Gehorsam bilden die Verpflichtungen des Stammes gegenüber seiner Gottheit im Tausch gegen Schutz, Prosperität und jenseitige Verheißung. Die revolutionäre Veränderung, die Muhammad herbeiführte, bestand darin, die Stammesloyalität durch eine Glaubensloyalität zu ersetzen: „Kein Privileg eines Arabers vor einem Nicht-Araber oder eines Nicht-Arabers vor einem Araber, oder eines Weißen vor einem Schwarzen, noch eines Schwarzen vor einem Weißen – es sei denn in Gottesfurcht. Die Menschen sind von Adam, und Adam ist Erde“, soll Muhammad ausgerufen haben.¹⁰ Der islamische Egalitätsbegriff gründet maßgeblich auf der Vorstellung, dass jede Privilegierung eines Menschen vor einem anderen Menschen Unrecht ist, dass die Privilegierung in Gottesfurcht jedoch kein Unrecht ist, weil die Gottesfurcht in idealisierter Vorstellung des islamischen Gottesbildes nicht als Voraussetzung einer Unrechtbegehung gedacht werden kann. Ereignisse wie die jährliche Pilgerfahrt nach Mekka und der kollektive Vollzug der Pilgerriten in identischer Kleidung gelten Muslim*innen fortan als wichtige Ausdrücke dieses islamischen Gleichheitsideals.

Die wirkmächtigen Verweise auf eine innermuslimische Egalität stoßen jedoch auf ebenso vorfindliche Legitimierungen von hierarchisierten Gesellschaftsordnungen. Die Losung Muhammads „Geht mit den Menschen um, wie es ihnen gebührt“¹¹ wird dahingehend ausgelegt, dass es innerhalb der islamischen Gemeinde durchaus ein Anrecht auf standesgemäße Behandlung gäbe. Zudem gibt es empirische Indizien, die darauf hinweisen, dass in muslimischen Gesellschaften durchaus deterministische Legitimierungen von Klassenunterschieden existieren, die eine proaktive Herstellung gesellschaftlicher Gleichheit auszuhöhlen vermögen.¹² Selbst die idealiter als statthaft imaginierte Privilegierung in Gottesfurcht kann dazu ver-

leiten, gegenüber religiös begründeten Hierarchisierungen weniger sensibel zu sein. Dann zum Beispiel, wenn essentiell zwischen Gelehrtenstand und religiösen Lai*innen unterschieden wird oder wenn der Missbrauch seitens religiöser Autoritäten tabuisiert wird. Von der Rolle des Arabischen als wichtiger Liturgie- und Gelehrtensprache und einem damit möglicherweise einhergehenden Hierarchiedenken innerhalb muslimischer Kulturen war bereits die Rede. So stoßen bestimmte Methodiken der Koranauslegung, wie beispielsweise historisch angelegte Ansätze, insbesondere in arabischsprachigen Ländern bisweilen auf Widerstand und Zurückweisung. Der Grund für die misstrauische Rezeption wird unter anderem darin gesehen, dass die ab Mitte der 2000er Jahre erfolgten theologischen Diskussionen um eine historische Kontextualisierung der koranischen Schrift vor allem in türkischer Sprache geführt wurden. Die fehlende Anerkennung und Rezeption solcher Arbeiten außerhalb der Türkei kann mit rassistisch geprägten Zuschreibungen und der Abwertung von nicht-arabischen Denker*innen und Intellektuellen als „unqualifiziert“ zusammenhängen, um den Ausschluss ihrer Beiträge aus theologischen Wissensdiskursen zu legitimieren.

Was kann aus diesen kurzen Reflexionen abschließend gewonnen werden?

Es gibt durchaus ein kritisches Potential islamischer Ethik für Rassismussensibilität. Dieses Potential bedarf jedoch einer systematischen und auch praktischen Entfaltung. Ein idealisiertes Sprechen vom Islam als einer Religion der Gleichheit macht den Islam nicht tatsächlich zu einer Religion der Gleichheit.

Man kann innermuslimischen Rassismus nicht dadurch überwinden, indem vorschleunig auf religiöse Quellen und deren Ideale verwiesen wird. Durch eine solche Haltung könnte umgekehrt sogar impliziert werden, dass es sich bei rassistischen Denkmustern lediglich um eine oberflächliche Verknüpfung von Meinungen und



Überzeugen handelt, die mit religiösen Argumenten widerlegt werden könnten, sodass in der Folge die unbewusste sowie strukturelle Dimension von Rassismus aus dem Blick gerät. Für jüngere muslimische Generationen ist der Verweis auf Rassismus und seine Kritik eine wichtige normative Ordnungsgröße und sie bringen diese Haltung ganz selbstverständlich mit ihrer religiösen Zugehörigkeit überein. In den konventionellen Gelehrten Diskursen der islamischen Welt scheint sich Rassismuskritik dagegen weniger als wichtige normative Orientierungskategorie etabliert zu haben. Dies kann mit der weit verbreiteten Vorstellung zusammenhängen, dass es sich bei Rassismus um schwer verständliche und überraschende Einzelphänomene handelt, sodass ein fehlendes Problembewusstsein für innermuslimische sowie latente Ausdrucksformen von Rassismus besteht. Ferner sind viele muslimische Gelehrte der Auffassung, das islamische Normsystem kenne genug autochthone Kategorien und Prinzipien der Verhandlung von Gleichheit und Diskriminierung, sodass sie der Rassismuskritik nicht bedürften. Auch besteht bisweilen die Wahrnehmung eines neuerlichen Versuchs der Implementierung westlicher Normvorstellungen. Dabei hätte die islamische Sozialethik, wie bereits festgestellt, durchaus differenzierte und kritische Beiträge für die Stärkung von humanistischen Gleichheitsgrundsätzen zu leisten.

Inwiefern Rassismuskritik zu einem konstruktiven Gegenstand islamischer Sozialethik werden kann, hängt demzufolge erstens stark davon ab, wie es gelingt, ein Kernverständnis für Rassismus zu entwickeln sowie Zwecke der Gleichheit und der Bewältigung von Diskriminierung mit islamischen Gehalten in Verbindung zu setzen, und zweitens, inwiefern Rassismuskritik als globales Normenparadigma nicht als Projekt des Westens zur kulturellen Dominierung anderer Weltgegenden betrachtet wird, etwa dann, wenn Rassismus in muslimischen Staaten moniert, im globalen Norden dagegen heruntergespielt wird. Gerade Muslim*innen mit erlebter Rassismuserfahrung können hier eine Brückenfunktion einnehmen, indem sie etwa zeigen, was der substantielle Wert einer auf Gleichheit beruhenden Ethik sein kann und in welcher Weise sich eine solche Haltung mit genuinen Zwecken islamischer Offenbarung deckt. ■

- 1 S. A. Arjomand, „Islamic resurgence and its aftermath“, in: *The new Cambridge history of Islam. Volume 6* (Hg. v. R. W. Hefner) (Cambridge 2010) 173–197.
- 2 Vgl. das Phänomen der „mistaken identity Islamophobia“, ausgeführt in D. Tyrer/S. Sayyid, „Governing Ghosts: Race, Incorporeality and Difference in Post-political Times“, *Current Sociology* 60 (2012) 353–367.
- 3 S. Arndt, „Rassismus. Eine viel zu lange Geschichte“, in: *Rassismuskritik und Widerstandsformen* (Hg. v. K. Fereidooni – E. Meral) (Wiesbaden 2017) 25–45, hier: 30–34; I. Attia, „Diskursverschränkungen des antimuslimischen Rassismus“, in: *Rassismuskritik und Widerstandsformen* (Hg. v. K. Fereidooni – E. Meral) (Wiesbaden 2017) 181–192, hier: 185–188.
- 4 W. Benz, *Was ist Antisemitismus?* (München 22005) 234–241.
- 5 J. Brown, *Slavery & Islam* (London 2019) 145–153.
- 6 W. Clarence-Smith, *Islam and the abolition of slavery* (London 2020) 104–110.
- 7 J. Hammer, „Gender, feminism, and critique in American Muslim thought“, in: *Routledge handbook of islam in the West* (Hg. v. R. Tottoli) (Routledge handbooks; London/New York 2018) 395–410, hier: 403–404.
- 8 P. Mecheril/C. Melter, „Gewöhnliche Unterscheidungen. Wege aus dem Rassismus“, in: *Migrationspädagogik* (Hg. v. P. Mecheril u.a.) (Weinheim 2010) 150–178, hier: 171–172.
- 9 U. Goel, „Ein Plädoyer für Ambivalenzen, Widersprüchlichkeiten und Mehrdeutigkeiten in der Rassismuskritik“, in: *Migrationsforschung als Kritik? Konturen einer Forschungsperspektive* (Hg. v. P. Mecheril u.a.) (Wiesbaden 2013) 79–92, hier: 87.
- 10 M. al-Albānī, *Šarḥ al-‘aqīda at-ṭahāwīyya* (Kommentar zur Glaubenslehre des at-Ṭahāwī) (Beirut 1988) 361. In: <https://www.dorar.net/hadith/sharh/118505> (08.10.2022).
- 11 M. ibn Ġarallāh Sa’ dī, *Nawāfiḥ al-‘atirah fi l-aḥādīṯ al-mustaširah* (Der duftende Wind der bekannten Überlieferungen) (Beirut 1992) 59. In: <https://www.dorar.net/hadith/sharh/138934> (8.10.2022).
- 12 D. Eickelman, „The art of memory. Islamic education and its social reproduction“, *Comparative Studies in Society and History* 20 (1978) 485–516, hier: 510.



LUTHER, AFRIKANISCHES CHRISTENTUM UND DER TOTE WINKEL KONFESSIONELLER ERINNERUNGS- PRAKTIKEN

Zum Umgang mit Differenz in der Reformation und ihrer Geschichten
Jun.-Prof. Dr. Stanislau Paulau

PERSPEKTIVENWECHSEL

Nach einer langen Amnesie steht die Beschäftigung mit der Geschichte der europäisch-afrikanischen Interaktion nun auch in Deutschland auf der Tagesordnung. Der mit Furor geführte Streit um das Berliner Humboldt Forum und die anhaltenden Diskussionen über Provenienz außereuropäischer – darunter ins-

besondere afrikanischer – Sammlungsgüter in deutschen Kollektionen, zeigt: Die Frage nach dem Umgang mit der gemeinsamen afrikanisch-europäischen Vergangenheit ist nicht nur für Fachhistoriker*innen und Menschen mit afrikanischer Migrationsbiographie von Bedeutung. Vielmehr hat sie einen hohen Stellenwert für den gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Während laufende Debatten von den Kontroversen um das Thema Kolonialismus befeuert werden, bleiben andere Themenkomplexe, die die Geschichte der afrikanisch-europäischen Wechselwirkungen betreffen, tendenziell außer Acht.

Diese Beobachtung zum Ausgangspunkt nehmend möchte der vorliegende Essay den gegenwärtigen Diskurs um eine neue Perspektive bereichern. Der Perspektivenwechsel soll dabei auf eine zweifache Weise vollzogen werden. Erstens dreht der Beitrag den üblichen Blickwinkel um und – anstatt sich mit dem europäischen Einfluss auf Afrika zu beschäftigen – eruiert, inwiefern afrikanische Akteur*innen den europäischen Kontinent geprägt haben. Zweitens verabschiedet er sich von der üblichen Fokussierung auf das 19. und frühe 20. Jahrhundert und nimmt stattdessen eine frühere Phase der afrikanisch-europäischen Interaktion in den Blick – das Zeitalter der Reformation, also jene Periode, die oftmals als die formative Phase der modernen europäischen Zivilisation aufgefasst wird. Anhand dieser Fallstudie soll die Frage des Umgangs mit Differenz im Kontext der Wittenberger Reformation und der sich darauf beziehenden konfessionellen Erinnerungspraktiken gestellt werden.

WAS HAT DIE WITTENBERGER REFORMATION DEM ÄTHIOPISCHEN CHRISTENTUM ZU VERDANKEN?

In Folge der Verschiebung des demographischen Zentrums des weltweiten Protestantismus nach dem afrikanischen Kontinent wird in der letzten Zeit das Thema „Luther und Afrika“ intensiv diskutiert und öfters behauptet, dass Luther niemals Afrikaner*innen getroffen hätte beziehungsweise über kein vertrauenswürdiges Wissen über den Kontinent verfügt hätte.¹ Doch diese historisch gewachsene Vorstellung bedarf einer dringenden Revision. Den eindrücklichsten Beweis dafür liefert eine Begegnung zwischen Martin Luther, Philipp Melanchthon und dem äthiopischen Diakon Abba Mikaʿel, die im Jahre 1534 in Wittenberg stattfand.

Als die „indigene Kirche Afrikas“² schlechthin – die einzige noch heute existierende Form des Christentums, die bereits seit der Spätantike im subsaharischen Afrika beheimatet ist – stellt die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche sowohl kulturell als auch religionsgeschichtlich ein Unikum dar. In der lateineuropäischen Wahrnehmung des frühen 16. Jahrhunderts war Äthiopien mit dem Land des legendären Priesterkönigs Johannes assoziiert.³ Dieses Bild, das tief in der europäischen Imaginationsgeschichte verwurzelt war, hatte mit den gelebten Realitäten des nordostafrikanischen Reiches zwar kaum etwas gemein, verschaffte jedoch den nach Europa reisenden Äthiopier*innen einige Vorteile: Als vermeintliche Untertan*innen des Priesterkönigs Johannes, eines mächtigen und geachteten christlichen Herrschers, wurden sie nicht nur toleriert, sondern vielmehr mit großem Respekt behandelt. In diesen Kontext lässt sich auch das Treffen der Wittenberger Reformatoren mit dem afrikanischen Geistlichen einordnen.

Am 31. Mai 1534 traf in Wittenberg ein äthiopischer Mönch ein, um Kontakt zu den Reformatoren Martin Luther und Philipp Melanchthon aufzunehmen.⁴ Aus den vorhandenen Quellen lässt sich folgendes Bild der Begegnung zwischen dem äthiopischen Geistlichen, der Abba Mikaʿel ማካኤል hieß, und den Wittenberger Reformatoren rekonstruieren: Trotz anfänglicher Kommunikationsschwierigkeiten – Melanchthon musste einen seiner Studenten als Dolmetscher engagieren – sprach Abba Mikaʿel mit Luther bereits beim ersten Treffen über die Trinitätslehre und fiel gleich als homo ingeniosus auf.⁵ In Wittenberg blieb der Afrikaner vier Wochen und traf sich mit den beiden Reformatoren wiederholt zu theologischen Gesprächen.

Ohne im Rahmen dieses Beitrags auf die detaillierte Analyse des daraus erstandenen theologischen Dialogs eingehen zu können,⁶ soll an dieser Stelle nur noch sein wichtigster Ertrag hervorgehoben werden. Dieser bestand in der von den beiden Seiten getragenen Überzeugung, dass die orthodoxen Äthiopier und die Wittenberger Reformation trotz Unterschiede in der Lehre zu der einen gemeinsamen Kirche Christi gehören. Diese grundlegende Behauptung schlug sich im Empfehlungsschreiben nieder, das die Wittenberger Reformatoren für den äthiopischen Mönch vor seiner Abreise aus Wittenberg erstellten.⁷

Denn obgleich die morgenländische Kirche einige abweichende Bräuche beobachtet, so urteilt er [Abba Mika'el] doch, dass dieser Unterschied weder die Einheit der Kirche aufhebt noch mit dem Glauben streitet, weil das Reich Christi geistliche Gerechtigkeit des Herzens, Gottesfurcht und Vertrauen durch Christus ist. Diese Ansicht billigen auch wir [Luther und Melanchthon].⁸

Es handelte sich bei diesem Dialog also um keine folgenlose theologiegeschichtliche Kuriosität.

„Vielmehr lässt sich nachweisen, dass die Vorstellung von der Verbundenheit im Glauben mit den Christ*innen Äthiopiens einen bedeutsamen Bezugspunkt im theologischen Denken des Wittenberger Reformators bildete.“

Für Luther ging es hierbei um nichts weniger als eine der Kernfragen des ekklesiologischen Selbstverständnisses – um das Verständnis des Glaubensartikels von der Einheit der Kirche. Die ökumenische Verständigung mit dem äthiopischen Mönch machte nämlich den Glaubenssatz, dass die Anhänger*innen der Wittenberger



Reformation trotz des Bruches mit Rom und trotz der fortlaufenden konfessionellen Fragmentierung innerhalb des reformatorischen Lagers Teil einer weltweiten, christlichen Gemeinschaft seien, nicht nur ableitbar aus dem Glaubensbekenntnis, sondern auch ganz konkret erfahrbar.

Zu einem gewissen Grad förderte diese Vorstellung sogar die Konsolidierung des sich noch formierenden Luthertums: Einerseits stellte diese Auffassung eine Form der Selbstvergewisserung dar, andererseits wurde sie – wie es sich am Beispiel des Abendmahlsverständnisses veranschaulichen lässt – zur weiteren Abgrenzung des Luthertums sowohl vom Katholizismus als auch von anderen Strömungen innerhalb des reformatorischen Lagers verwendet. Somit war Luthers transkonfessionelle Entgrenzung gegenüber den orthodoxen Christ*innen Äthiopiens eng mit der Herausbildung und Festigung konfessioneller Grenzen in Lateineuropa verwoben. Hervorzuheben ist folglich nicht nur der Umstand, dass orthodoxe Christ*innen aus Afrika und europäische Protestant*innen bereits im Zeitalter der Reformation ein Beziehungsgeflecht bildeten, sondern auch, dass dieses auf die Herausbildung des frühen protestantischen Kirchen- und Selbstverständnisses einwirkte.

Es muss dabei betont werden, dass diese Begegnung nicht europäischer, sondern äthiopischer Initiative zu verdanken war.

Diese Tatsache stellt das gängige Narrativ über die Frühe Neuzeit als die Epoche der exklusiv von Europäer*innen betriebenen „Entdeckung“ der Welt in Frage und veranschaulicht zudem die Mehrdimensionalität schon der frühneuzeitlichen Globalisierungsprozesse innerhalb des Christentums.

KONFESSIONELLE ERINNERUNGSPRAKTIKEN AUF DEM PRÜFSTAND

Angesichts der bemerkenswerten Anzahl von Quellen, die vom Treffen der Wittenberger Reformatoren mit dem äthiopischen Mönch im Jahre 1534 zeugen, und

dessen formativen Charakters scheint es zunächst verwunderlich, dass der frühe Austausch zwischen äthiopischer Orthodoxie und europäischem Protestantismus in Vergessenheit geraten ist. Darin ist wohl ein Phänomen zu sehen, das eng mit kollektiven Erinnerungspraktiken verbunden ist. In der historisch-kulturwissenschaftlichen Gedächtnis- und Erinnerungsforschung wird kollektives Gedächtnis als Selektionsraum oder Archiv definiert, aus welchem heraus Erinnerungsdiskurse im weitesten Sinn geschöpft werden.⁹ Im Verhältnis zu dem so formulierten Gedächtnisbegriff stellt Erinnerung, die in sich auch die Praxis der Geschichtsschreibung einschließt, eine auf dem Selektionsmechanismus des Gedächtnisses aufbauende weitere Konstruktionsleistung dar, „eine Auswahl aus einer Auswahl“.¹⁰ Dabei wird der Prozess des Erinnerns – und des eng damit verbundenen Vergessens im Sinne von „Nicht-Erinnern“ – durch Mechanismen der Festschreibung und Normierung geleitet, durch welche Komplexität reduziert wird. In diesem Sinne lassen sich auch die Konfessionen als Erinnerungs- und Kommunikationsgemeinschaften betrachten.¹¹

Bezogen auf die Begegnung der Wittenberger Reformatoren mit Abba Mikaʾel kann der Vorgang der konfessionellen Normierung am Beispiel des Schlüsseldokumentes ihrer Interaktion, des von Luther unterzeichneten Empfehlungsschreibens für Abba Mikaʾel, veranschaulicht werden. Im 16. Jahrhundert genoss dieses Dokument eine weite Verbreitung. Davon zeugen neun – eine vergleichsweise sehr hohe Zahl – überlieferte Manuskripte mit Abschriften des Empfehlungsschreibens für Abba Mikaʾel.¹² Doch der Text wurde nicht nur handschriftlich kopiert, sondern wurde 1565, bereits fünf Jahre nach Melanchthons Tod, veröffentlicht. Johannes Manlius, der von 1548 bis 1559 an der Universität in Wittenberg gewesen war, nahm das Empfehlungsschreiben in den Band *Epistolarum D. Philippi Melanthonis Farrago*, die erste gedruckte Ausgabe von Melanchthonsbriefen, auf.¹³ Das Buch enthält etwa 350 Briefe (etwa 200 dieser Stücke sind nirgends sonst überliefert). Melanchthons Schwiegersohn Caspar Peucer reagierte empört auf Manlius' Publikation und erstellte noch im selben Jahr eine alternative, deutlich kleinere, Ausgabe von Briefen seines Schwiegervaters: *Epistolae selectiores aliquot Philippi Melanthonis*.¹⁴ In Peucers Ausgabe war das Empfehlungsschreiben für den äthiopischen Mönch nicht enthalten.

Zum nächsten Mal wurde das Empfehlungsschreiben erst zwei Jahrhunderte später, im Jahre 1784, publiziert. Der Theologe und Leiter der Hamburger Stadtbibliothek Gottfried Schütze hatte den Text in den Beständen seiner Bibliothek gefunden und



sowohl auf Latein als auch in deutscher Übersetzung veröffentlicht. Diese Herausgabe des Empfehlungsschreibens war allerdings mit einer neuen Sinnzuschreibung verbunden. Insofern im Schreiben unter anderem von der *orientalis ecclesiae*, der Ostkirche, und dessen Glaubenslehre die Rede war, wurde Schütze zu dem Fehlschluss geleitet, diese mit der griechischen – ihm wohl am besten bekannten – Kirche gleichzusetzen. Den Text hatte er folgendermaßen eingeführt:

Empfehlungsschreiben für einen Fremdling, der sich in Absicht auf sein Glaubensbekenntniß zur griechischen Kirche bekannte, aber doch dabey recht gut und evangelisch dachte; daher Luther der Meinung ist, daß man ihm ein thätiges Mitleiden und Unterstützung nicht versagen könne.¹⁵

Die Behauptung, dass Abba Mika³el dem Glaubensbekenntnis der griechischen Kirche gefolgt wäre, deutet auf einen undifferenzierten Blick auf den christlichen Osten hin. Diese Ansicht wurde in den darauffolgenden Publikationen des Empfehlungsschreibens nicht nur unkorrigiert gelassen, sondern sogar verfestigt. So machte Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Theologieprofessor an der Universität Basel, den äthiopischen Mönch in seiner 1827 erschienenen Ausgabe bereits zum „griechischen Geistlichen“, indem er den Text wie folgt betitelte: „Offenes Empfehlungsschreiben. L.[uther] empfiehlt einen griechischen Geistlichen als rechtläubig“.¹⁶

Störend an diesem Text, weil weder ins Luther-Bild noch in die kirchenhistorische Meistererzählung des 18. und 19. Jahrhunderts passend, war sowohl die Tatsache, dass der Reformator einen theologischen Dialog mit einem Afrikaner geführt hatte, als auch, dass er die Aussage befürwortet hatte, zusammen mit den orthodoxen Äthiopier*innen zu einer Kirche zu gehören. Bis hin zum 20. Jahrhundert taten sich die Herausgeber schwer damit, Abba Mika³el als Äthiopier zu sehen und dem Empfehlungsschreiben eine entsprechende Überschrift zu geben.

Eine rückblickende konfessionelle Normierung seitens der Herausgeber beschränkte sich allerdings nicht auf die Verleihung der irreführenden Überschriften. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist der Umgang mit diesem Schreiben in der Weimarer Luther-Ausgabe. Der Bearbeiter hatte zwar Abba Mika³el im Begleittext zum Empfehlungsschreiben als Äthiopier bezeichnet, doch im Gegensatz zu anderen Texten in diesem Band wurde dem Schreiben keine Folgennummer zugewiesen

und es wurde nicht ins Inhaltsverzeichnis aufgenommen.¹⁷ Die Marginalisierung dieses historischen Dokuments, die seine Rezeption zusätzlich erschwerte, äußerte sich nicht zuletzt in fehlenden Übersetzungen: Seit der ersten deutschen Veröffentlichung 1784 wurde das Schreiben weder ins Deutsche noch in eine andere moderne Sprache neu übersetzt, während die ursprüngliche Übersetzung aus dem späten 18. Jahrhundert seitdem nie wieder nachgedruckt wurde.

Der Umgang mit dem Empfehlungsschreiben legt die Mechanismen der Marginalisierung offen, die das Gedächtnis an die Begegnung des Reformators mit Abba Mika'el und deren ökumenische Verständigung im Laufe der letzten zweieinhalb Jahrhunderte ausgesetzt worden war. Letztendlich führten diese Erinnerungsmechanismen dazu, dass der Besuch des äthiopischen Mönchs in Wittenberg aus dem Archiv des kollektiven Gedächtnisses verdrängt wurde. Dieser diskursive Vorgang, der sich in der *longue durée* entfaltete und sich dabei an das Selbstverständnis der konfessionellen Erinnerungsgemeinschaft und dessen implizierten Vorstellungen von der Andersartigkeit orientierte, lässt sich als „Konfessionalisierung der Erinnerung“ beschreiben.

Eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Vorgang deckt nicht nur konfessionelle Erinnerungsmechanismen auf, sondern zeigt auch, wie fragil die konfessionellen Selbstbilder eigentlich sind. So steht das Bemühen der Lutheraner*innen der letzten zweieinhalb Jahrhunderte um das „Nicht-Erinnern“ an das Treffen der Wittenberger Reformatoren mit Abba Mika'el ironischerweise im Gegensatz zum Erinnern daran seitens Luther selbst, der dieses Ereignis wiederholt – u. a. in den Tischreden und Predigten – ins Gedächtnis gerufen hatte.

Ausgerechnet an dieser Stelle lässt sich Handlungsbedarf identifizieren. Sich an den afrikanischen Beitrag zur Geschichte der Reformation „zu erinnern“, ihn in ein Bild zu integrieren, das sich nicht auf die kolonialen Kategorien reduzieren lässt und die Vielfalt der transkulturellen Verflechtungen reflektiert, stellt vielleicht die wichtigste Aufgabe in der gegenwärtigen Debatte um die gemeinsame afrikanisch-europäische Vergangenheit dar. ■



- 1 Siehe beispielsweise: K. Rüter, „Kannte Luther Afrika? Afrika kennt Luther! Eine Skizze zu Luther im südlichen Afrika“, in: *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung* (Hg. H. Medick/P. Schmidt) (Göttingen 2004) 337–372; T. J. Omolo, „Luther in Africa“, in: *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* (Hg. R. Kolb u. a.) (Oxford 2014) 621–626; M. Junge, „Global Perspectives on the Reformation“, in: *Global Perspectives on the Reformation: Interactions between Theology, Politics and Economics* (Hg. A. Burghardt/S. Sinn) (LWF Documentation 6; Leipzig 2017) 9–17; H. Bedford-Strohm u. a. (Hg.), *African Christian Theologies and the Impact of the Reformation (Theology in the Public Square/Theologie in der Öffentlichkeit 10; . Wien u. a. 2017)*; F. Nüssel/H.-P. Grosshans (Hg.), *Lutherische Theologie in außereuropäischen Kontexten. Eine Zusammenschau aus Anlass des 500. Reformationsjubiläums*, (ThLZ.F 33; Leipzig 2017).
- 2 Der Ausdruck „indigene Kirche Afrikas“ wird oft von äthiopischen Christ*innen als Selbstbeschreibung verwendet: Vgl. Archbishop Yesehaq, *The Ethiopian Orthodox Church: An Integrally African Church* (New York 1997) xxi.
- 3 Zum Mythos von Priesterkönig Johannes (Lat. Pres[by]ter Iohannes), einem mächtigen christlichen Herrscher, der über ein sich inmitten der Muslimen und Heiden befindendes Reich regiere, siehe: W. Baum, *Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes. Rom, Byzanz und die Christen des Orients im Mittelalter* (Klagenfurt 1999); L. Gumilev, *Searches for an Imaginary Kingdom. The Legend of the Kingdom of Prester John* (Cambridge 1987). Die geographische Lokalisierung dieses märchenhaften Reiches war in der Geschichte der europäischen spätmittelalterlichen Imagination durchaus unbeständig: Während man den Priesterkönig zunächst in Asien suchte, mehrten sich seit Mitte des 13. Jahrhunderts die Behauptungen, dass sein Land in Afrika zu finden sei.
- 4 S. Paulau, *Das andere Christentum. Zur transkonfessionellen Verflechtungsgeschichte von äthiopischer Orthodoxie und europäischem Protestantismus* (VIEG 262; Göttingen 2021) 21–31. Open Access: <https://doi.org/10.13109/9783666336041>.
- 5 P. Melancthon, MBWT 6 (2005) 100.
- 6 Für eine solche Analyse siehe: Paulau, *Christentum*, 42–72.
- 7 Für die textkritische Ausgabe des Empfehlungsschreibens siehe: Melancthon, MBWT 6, 123–124.
- 8 Übersetzung – S.P. „Nam etsi orientalis habet aliquas dissimiles ceremonias, ipse quoque iudicat, quod dissimilitudo earum non tollat unitatem ecclesiae nec pugnet cum fide, quia Christi regnum est spiritualis iustitia cordis, timor dei et per Christum fiducia. Hanc sententiam et nos probamus.“ Melancthon, MBWT 6, 124.
- 9 Vgl. E. Esposito, *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft* (Frankfurt a.M. 2002) 24–31; W. L. Schneider, „Gedächtnis, Interpretation und Organisation im Kontext religiöser Kommunikation“, in: *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive* (Hg. C. Bohn/H. Willems) (Konstanz 2001) 263–289, hier 265–266. Siehe auch: J. Derrida, *Dem Archiv geschrieben. Eine Freudsche Impression* (Berlin 1997).
- 10 A. Hahn, *Erinnerung und Prognose. Zur Vergegenwärtigung von Vergangenheit und Zukunft*, (Opladen 2003) 3. Diese Ausdifferenzierung der Begriffe des Gedächtnisses und des Erinnerens findet sich ähnlich in der französischen Geschichtsphilosophie, so bei Paul Ricoeur, der zwischen *mémoire* und *souvenir* unterscheidet, innerhalb dessen er weiter zwischen *souvenir immédiat* und *souvenir secondaire* differenziert. P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris 2000) 39.
- 11 Zur theologischen Relevanz des Erinnerens und des Vergessens im Kontext der Kirchengeschichte vgl. F. von Lilienfeld, „Über einige Probleme der Lehre von ‚Kirchengeschichte‘ im ‚ökumenischen‘ Zeitalter: Kirchengeschichtsschreibung und das Gedächtnis der Kirche“, in: *Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995* (Hg. K. C. Felmy u. a.); (Oik. 36; Erlangen 1997) 22–39.
- 12 Bekannt sind mindestens neun Handschriften aus dem 16. Jahrhundert, die das Empfehlungsschreiben enthalten.
- 13 J. Manlius (Hg.), *Epistolae D. Philippi Melancthonis Farrago* (Basel 1565) 367–368.
- 14 C. Peucer (Hg.), *Epistolae selectiores aliquot Philippi Melancthonis* (Wittenberg 1565).
- 15 G. Schütze (Hg.), *D. Martin Luthers bisher ungedruckte Briefe*, Bd. 2 (Leipzig 1781) 319–320. sowie G. Schütze (Hg.), *D. Martin Luthers bisher grossentheils ungedruckte Briefe. Nach der Sammlung des Hr. D. Gottf. Schütze, aus dem Latein übersetzt*, Bd. 2 (Leipzig 1784) 54.
- 16 W. M. L. de Wette (Hg.), *Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, vollständig aus den verschiedenen Ausgaben seiner Werke und Briefe, aus andern Büchern und noch unbenutzten Handschriften gesammelt, kritisch und historisch bearbeitet*, Bd. 4 (Berlin 1827) 550.
- 17 Das Empfehlungsschreiben wurde einfach zwischen zwei anderen Briefen, Nr. 2126 „Luther an den Rat zu Regensburg. 30. Juni 1534“ und Nr. 2127 „Luther an Friedrich Myconius in Gotha, 5. Juli 1534“, abgedruckt. Luther, *WA.B 7* (1937) 86.

Analogie und Differenz: Das dynamische Verhältnis von jüdischer und christlicher Liturgie

Analogy and Difference:
The Ever-Changing Relationship of
Jewish and Christian Liturgy

Herausgegeben von
Claudia D. Bergmann und Benedikt Kranemann

Das Verhältnis jüdischer und christlicher Liturgien im Laufe der Geschichte ist sehr komplex. Man kann u. a. wechselseitige Beeinflussungen und Übernahmen, aber auch unterschiedlich motivierte Spannungen beobachten. Der Sammelband nimmt Themen von der Antike bis in die Gegenwart in den Blick. Darunter sind Beiträge zu Gen 22 in hymnologischen Traditionen, Rezeptionen und Transformationen der Psalmen, Koexistenz und Konfrontation im Mittelalter, Liturgien in gesellschaftlichen Umbruchszenarien der Neuzeit und das Verhältnis von Liturgie und Musik. Die Aufsätze aus Judaistik, Kulturwissenschaften, Religions- und Liturgiewissenschaft eröffnen vielfältige Perspektiven auf das Verhältnis jüdischer und christlicher Liturgien, generieren aber auch neue Forschungsperspektiven.

VIII und 312 Seiten, geb. 46,- €
ISBN 978-3-402-11282-3
Liturgiewissenschaftliche Quellen
und Forschungen, Band 112



 **Aschendorff**
Verlag

www.aschendorff-buchverlag.de

AUSLANDS- ERFAHRUNGEN UND RASSISMUSKRITIK GEHÖREN UNTRENNBAR ZUSAMMEN

Ein Plädoyer aus studentischer Perspektive¹
Anna Berting und Luise Heitkamp, theoversity

Das Theologiestudium in Deutschland ist umfangreich und hat hohe Standards. Das ist unbestritten. Wieso machen wir trotzdem ein Auslandsjahr? Wieso empfehlen wir Kommiliton*innen oder Studierenden, sich für ein Studienjahr oder ein Erasmus-Semester zu bewerben?

Viele der Menschen, die in unserer Studierenden-Initiative Theoversity mitarbeiten, haben Auslandsaufenthalte in den unterschiedlichsten Ländern gemacht. Sie haben in ihnen das Bewusstsein für die Notwendigkeit einer diversitätssensiblen, rassismuskritischen Theologie geschärft. Deshalb haben wir im Sommer 2020 in Leipzig Theoversity gegründet, um an unserer evangelisch-theologischen Fakultät und darüber hinaus für eine theologische Ausbildung einzutreten, die ihre potenziell diskriminierenden Strukturen reflektiert und zu verbessern sucht. Das gilt einerseits für das praktische Verhalten in den Lehrveranstaltungen und andererseits

¹ *Wir sind Theologiestudentinnen aus Deutschland, die verschiedene Auslandsaufenthalte und internationale Erfahrungen u.a. in Taiwan, Südafrika und den USA gemacht haben. Wir sind uns bewusst, dass die Möglichkeit zu solchen Reisen eng mit unseren Privilegien als Westeuropäerinnen verknüpft ist. Nicht alle Menschen haben über ihren Pass unsere Reisemöglichkeiten und verfügen über Zugang zu den nötigen Ressourcen. Bei #theoversity ist uns ein Bewusstsein über diese Privilegien wichtig.*

für die Auswahl der rezipierten theologischen Lektüre und die wahrgenommenen Forschungsansätze. Wir treten ein für eine Lehre, die offen für Vielfalt und sensibel gegenüber Machtstrukturen ist. Denn was wir „daheim“ erlebt haben, war nur ein Bruchteil der vielfältigen Perspektiven, die uns im Ausland begegnet sind.

Bei einem Auslandsaufenthalt erlebe ich mich teils nicht als Teil der Mehrheitsgesellschaft. Wie ich aussehe oder wie ich mich verhalte, unterscheidet sich plötzlich von meinem Umfeld – und das kann auch den anderen auffallen, die mich dann als „Ausländer*in“ oder „Andere*r“ wahrnehmen. Diese Fremdheit selbst erfahren zu haben, kann sensibel machen für die kleinen Kommentare und großen vermeintlichen Selbstverständlichkeiten, die in Seminargruppen oder Kirchengemeinden definieren, wer dazugehört und wer nicht. Selbst mit einem Klischee oder einer Anfeindung nur aufgrund des Aussehens oder der Herkunft konfrontiert worden zu sein, kann dazu anspornen, im eigenen Verhalten solchen Tendenzen gegenüber wachsam zu sein – und erst recht gegen unverhohlenen, direkten Rassismus aufzustehen. Bei einem Auslandsaufenthalt werde ich allerdings auch damit konfrontiert, dass die Wirklichkeit der Menschen vor Ort anders ist als ich es kenne. Das eröffnet die Möglichkeit, leichter andere Denk- und Handlungsweisen auszuprobieren und mich anzupassen. Die Zustände, die ich aus der Heimat kenne, erfahre ich als nicht zwingend. Zwangsläufig werden so auch meine eigenen Denkmuster hinterfragt.

In diesem Hinterfragen liegt eine große Chance. Schließlich sind unsere Denkmuster oft tief geprägt von diskriminierenden Strukturen. Diese sind jedoch einerseits im Alltag für uns selbst meistens selbstverständlich und unsichtbar, andererseits auch sehr komplex. Wir stehen nicht nur vor dem Problem der Diskriminierung von Menschen, die als People of Color gelesen werden. Diskriminierungen überschreiten meistens festgelegte Sektionen, in die Menschen eingeordnet werden, und addieren sich: Schwarz gelesene Frauen, die nicht in Akademiker*innen-Familien groß geworden sind, erfahren eine andere Art von Diskriminierung als homosexuelle Männer mit dörflicher Herkunft. Aber sie alle leiden unter einem System, das eine enge Vorstellung von dem transportiert, was „normal“ sei und Menschen einerseits durch Habitus und Sprache, andererseits durch Geringschätzung und fehlende Anpassungsfähigkeit an andere Bedürfnisse ausschließt. Das Konzept der Intersektionalität drückt aus: Die Diskriminierung von BIPOC und Frauen, Klassismus und Rassismus hängen zusammen, denn sie werden von zusammenhängenden Denkmustern gespeist. Differenzierung ist notwendig, die im Auslandsaufent-



halt eingeübt werden kann: Denn die Realität der Menschen vor Ort ist oft sehr viel komplexer als erwartet. So können Auslandsaufenthalte eine Grundlage dafür sein, auch in der Heimat sensibler für die Vielschichtigkeit von Macht und Zugehörigkeiten zu werden.

Dass sich aus der gesteigerten Offenheit im Ausland auch eine erhöhte Sensibilität für Rassismus und Diskriminierungen daheim ableitet, ist allerdings keine Selbstverständlichkeit. Wie kann unterstützt werden, dass die im Ausland gesammelten Erfahrungen gewinnbringend in den Heimatkontext eingebracht werden? Dazu wollen sich folgende Anregungen verstanden wissen:

Immer mehr Betroffene berichten von ihren Diskriminierungserfahrungen in den Kirchen. Diesen Perspektiven mehr Raum zu geben, bietet die Chance, das eigene Denken und Handeln kritisch zu prüfen. Ein Beispiel dafür ist die Theologin Sarah Vecera, die in ihrem Buch „Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus“² von den Benachteiligungen und Vorurteilen erzählt, mit denen sie als Schwarze Frau immer wieder konfrontiert ist und ihre Leser*innen dazu anregt, gemeinsam diese Diskriminierung zu beenden. Denn wie eine Studie der EKD gezeigt hat,³ sind auch christliche Gemeinden – entgegen ihrem Selbstverständnis! – nicht offener für Vielfalt als die Durchschnittsgesellschaft.

Als Christ*innen dürfen wir uns damit nicht abfinden. Wir haben eine besondere Verantwortung, inklusive Gemeinschaften zu gestalten, denn „das Auge kann nicht sagen zu der Hand: Ich brauche dich nicht; oder wiederum das Haupt zu den Füßen: Ich brauche euch nicht. Vielmehr sind die Glieder des Leibes, die uns am schwächsten erscheinen, die nötigsten.“ (1Kor 12,21). Um diesem Anspruch gerecht zu werden, ist es nötig, sich selbst immer wieder zu prüfen und fragen zu lassen: Welche Voraussetzungen zum Beispiel in Hinblick auf lebensweltliche Vorerfahrungen hat mein Angebot? Welche Sprache verwende ich und wen schließe ich damit ein oder aus? Höre ich zu, interessiere ich mich für Anfragen, die mir auf den ersten Blick fremd und herausfordernd erscheinen? Es hilft, diesen Perspektivwechsel durch einen Auslandsaufenthalt bereits eingeübt zu haben. Aber es ist auch eine fortwährende Herausforderung, diese Fähigkeit im Alltag lebendig zu halten.

Internationale Beziehungen und Lernerfahrungen sind ein wichtiger Schatz, der möglichst vielen Menschen zuteilwerden sollte. Die Klimakrise und die Vermei-

dung von CO₂-Emissionen erfordern allerdings, unser Reiseverhalten zu überprüfen und anders zu gestalten. Immer mehr Exkursionen und kürzere Programme ins Ausland anzubieten, kann also keine Lösung sein, die Kompetenzen von Sensibilität und Perspektivübernahme zu fördern. Denn was nutzt der gesellschaftliche Fortschritt, wenn die Welt nicht mehr bewohnbar ist? Zwei Pfade können hin zu einer Lösung dieses Dilemmas führen:

Erstens haben wir während der Corona-Krise vielfältige Kompetenzen im digitalen Zusammenarbeiten erworben. Nutzen wir sie also weiter! Über Videokonferenz-Programme lassen sich internationale Dozierende oder Studierendengruppen oft ohne Mehrkosten und mit geringem Aufwand zusammenschalten. Das ermöglicht internationale Erfahrungen selbst in Kontexten, in denen das vorher nie zur Debatte gestanden hat.

Besonders am Herzen liegt uns zum Zweiten:

„Internationale, rassismuskritische, feministische und generell diversitätssensible (theologische) Beiträge sollten Teil des universitären und kirchlichen Standardprogramms werden.“

Sie zu rezipieren und kritisch zu diskutieren, ist Ausdruck einer veränderten Haltung von selbstverständlicher Perspektivoffenheit. Das bedeutet – wie oben beschrieben – überall den Stimmen von Menschen, die marginalisiert werden, Repräsentation zu verschaffen und zuzuhören, was ihnen wichtig ist. So wird Vielfalt lebendig.

Die Erfahrungen, die man mit Fremdem und Fremden macht, sind einzigartig. Die gewohnten Kontexte zu verlassen, regt zur Selbstreflexion an und fördert Innovation. Das macht sensibel für andere Perspektiven und konfrontiert mit eigenen – auch problematischen – Denkmustern. Es bietet die Chance, erstarrte Strukturen zu verflüssigen – zuerst im eigenen Denken, und von dort hinaus auch in die Institutionen, die uns umgeben. Kirchen und Universitäten tun gut daran, dieses Potenzial zu nutzen und rassismus- und diskriminierungskritische Bildung und Arbeit auch über Auslandsaufenthalte hinaus zu fördern. ■

² S. Vecera, *Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus* (Ostfildern 2022).

³ EKD (Hg.), *Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung. Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur* (Leipzig 2022).



AKTUELLES AUS DEM
FORUM STUDIENJAHR
JERUSALEM E.V.

BERICHT AUS DEM STUDIENJAHR 2022/2023

Stellvertretend für das 49. Studienjahr

Clara-Marie Rymatzki, Laura Elisabeth Hennecke, Felicitas Aenne Butzer

Vor vier Monaten reisten aus den Dörfern und aus Städten Deutschlands und Österreichs 20 junge Theolog*innen nach Jerusalem, um sich auf das Abenteuer Studienjahr einzulassen. Das Studienjahr umfasst in seiner 49. Runde 17 Studierende aus Deutschland und drei aus Österreich, darunter acht Protestant*innen und zwölf Katholik*innen. Begleitet werden wir von Miriam Ebbinghaus und Annika Freyhoff (45. Studienjahr) als Assistentinnen, Prof. Dr. Johanna Erzberger als Dekanin und Pater Simeon als Studienpräfekt.

Nun ist Halbzeit und zwischen dem alltäglichen Trubel des Vorlesungsbetriebs und der Freizeitgestaltung kommt im adventlich geschmückten Haus Weihnachtsstimmung auf. Wir blicken den Weihnachtsferien freudig entgegen. Weihnachten in Jerusalem und Bethlehem zu feiern, klingt für Theologiestudierende sehr verlockend und auch die Vorfreude auf die vielen anstehenden Besuche wächst täglich; und vielleicht freut sich der*die ein oder andere auch auf ein paar Tage Ruhe von theologischen Debatten, Exkursionen, unserem Vorlesungssaal und dem Gefühl, auf einer niemals endenden Klassenfahrt zu sein.

In den Veranstaltungen beschäftigen wir uns viel mit dem Jahresthema „Ernährung und Mahl zwischen Inklusion und Abgrenzung“, auch ganz lebenspraktisch: Voller Vorfreude auf kulinarische Erlebnisse in der südlichen Levante wurde uns jedoch statt Falafel mit Hummus zunächst Schnitzel mit Pommes serviert. In der Wüste allerdings sehnten sich die ersten nach fünf Tagen Pita mit Hummus schnell nach dem Essen aus der Dormitio – reicht dann auch mit kulinarischen Einblicken! Die Wüste gab uns dennoch die Möglichkeit, uns als Gruppe genauer kennenzulernen. Auch in unserem alltäglichen Leben in der Dormitio passiert es häufig, dass ein kurzer Plausch im Treppenhaus oder eine gemütliche Weinrunde im Kamelzimmer in eine theologische Diskussion mündet, die uns regelmäßig zu neuen Ansätzen führt oder die eigene konfessionelle Identität bestärkt.



Der Sommer verging, das Thema Mahl begleitete uns weiter. Diesmal nach Galiläa, wo wir gemeinsam mit den Brüdern das Brotvermehrungsfest feiern durften. Den Gottesdienst hat unsere Schola mit Gesang und musikalischer Begleitung unterstützt.

Wie ihr seht, begleitet uns das Thema Essen in vielen Situationen; und auch wenn man sich in der Frage über Eucharistie und/oder Abendmahl noch nicht ganz einig ist, ist es schön, drei Mal am Tag am gemeinsamen Tisch zu sitzen, gemeinsam zu essen, zu diskutieren und zu lachen. ■



VERÄNDERUNGEN UND NEUIGKEITEN ZUR REIHE „JERUSALEMER THEOLOGISCHES FORUM“ (JTHF) IM JAHR 2022

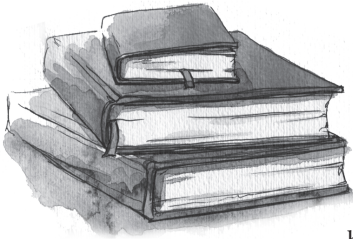
Joachim Braun

Nachdem 2021 stolze fünf Bände erschienen sind, hat die Buchreihe „Jerusalem Theologisches Forum“ 2022 eine kleine Verschnaufpause eingelegt. Dennoch wurde im Hintergrund kräftig weitergearbeitet, sodass für 2023 mit einigen Neuerscheinungen zu rechnen ist.

Im Satz befindet sich derzeit eine Veröffentlichung des Nationalen Handschriften-

zentrum der Republik Georgien, mit dem seit JThF 17 zur altgeorgischen Version der Jakobusliturgie gute Beziehungen bestehen. In dem Band „Illuminating Georgia from the Holy Places through the Divine Books: Medieval Georgian Literary Culture and Book Production in the Christian Middle East and Byzantium“, der von Tamar Otkhmezuri herausgegeben wird, versammeln sich die führenden Spezialist*innen des Landes und liefern Berichte nach heutigem Forschungsstand, besonders im Hinblick auf die Leistungen der historisch führenden Zentren georgischer Kultur in der mittelmeerischen und nahöstlichen Diaspora.

Quasi im Anschluss an Martin Lüstraetens Studie zu den handschriftlichen arabischen Übersetzungen des byzantinischen Typikons in JThF 31 wird Diego Fittipaldi's Dissertation „Die Konstantinopler Rezension des Typikons des Sabas-Klosters bei Jerusalem“ erscheinen. Hier handelt es sich um jene griechische Version, die von Palästina ausgehend in der ganzen orthodoxen Welt Verbreitung fand und deren Gottesdienst bis heute maßgeblich bestimmt.



heute maßgeblich bestimmt.

In Vorbereitung befindet sich des Weiteren die Habilitationsschrift von Thomas Kremer, Inhaber der Stiftungsprofessur Prinz Max von Sachsen für Theologie des Christlichen Ostens an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, zur Rezeption der alttestamentlichen sogenannten Stufenpsalmen in der byzantinischen Liturgie.

Ausdrücklich sei eine Einladung an alle ehemaligen Studienjähler*innen ausgesprochen, sich mit ihren Publikationsprojekten aus allen Fachrichtungen an die Schriftleitung zu wenden, damit die Reihe auch in den kommenden Jahren erfolgreich fortgesetzt werden kann. Dafür genügt eine formlose Mail an: jthf@studienjahr.de.

Schließlich bleibt an den exklusiven Rabatt für Mitglieder des Forums von 20 % auf den Ladenpreis für alle lieferbaren Bände des JThF zu erinnern. Bestellungen sind unter Berufung auf die Mitgliedschaft direkt an Frau Hildegard Iker vom Aschendorff-Verlag (hildegard.iker@aschendorff.de) zu richten. ■



VIERZIG JAHRE DANACH ...

Dirk Ansorge

Bereits 1992, zehn Jahre nach der gemeinsamen Zeit auf dem Zion, veranstalteten wir – das 10. Theologische Studienjahr – eine „Erinnerungsfahrt“ nach Israel und Palästina. Schon damals richtete sich unser Interesse auf gesellschaftliche und politische Veränderungen im Land. So haben wir unter anderem verschiedene Gesprächspartner*innen im Gazastreifen besucht. Für viele Studierende kam danach die Familienphase; alljährlich gab es mehrtägige Treffen, teils auch mit Kindern. Vierzig Jahre nach dem gemeinsamen Studienjahr war es wieder so weit: Immerhin noch dreizehn der seinerzeit vierundzwanzig Studenten und Studentinnen machten sich zusammen mit Angehörigen erneut auf den Weg nach Galiläa und Jerusalem. Und wieder lautete unsere Frage: Was hat sich seit 1982/83 im Land und in den Gesellschaften Israels und Palästinas verändert? Zahlreiche Besichtigungen und Begegnungen vermittelten uns nachhaltige Eindrücke von einer vertrauten und zugleich fremd gewordenen Welt. Beim abschließenden Gottesdienst gedachten wir auch zweier inzwischen verstorbener Studienjahrlern: Christof Heimpel, zuletzt Pfarrer in Heidelberg, und Prof. Dr. Ulrich Winkler, der von 2016 bis 2019 Studiendekan auf dem Zion war. ■



Burg am Main
Rothenfels



THEOLOGISCHE TAGUNGEN 2023

FR 24. bis SO 26. Februar 2023

Jesus Christus und die Frage nach der Auferstehung

Grundfragen des Glaubens

SO 02. bis MO 10. April 2023

Wie geht Frieden?

OSTERTAGUNG

FR 26. bis MO 29. Mai 2023

Aus Platz wird Raum

PFINGSTTAGUNG

DO 31. August bis SO 03. September 2023

Tagung zu nachhaltigem Leben und sozialer Gerechtigkeit

FR 15. bis SO 17. September 2023

Die Macht des Bösen.

Literarisch-filmische und christlich- muslimische Perspektiven

ISLAMTAGUNG

FR 06. bis SO 08. Oktober 2023

Zukunft der Kirche:n

Barcamp für ökumenische
Zukunftsprozesse

FR 01. bis SO 03. Dezember 2023

Mystik im Advent

Weitere Informationen und Anmeldung zu den Veranstaltungen finden Sie auch auf unserer Homepage unter:

www.burg-rothenfels.de/bildung

Bildungsstätte Burg Rothenfels

Bergrothenfelser Str. 71 · 97851 Rothenfels

Tel.: 0 93 93 - 9 99 94 · Fax: 0 93 93 - 9 99 97

E-Mail: bildung@burg-rothenfels.de

www.burg-rothenfels.de



HAPPY BIRTHDAY FORUM! ... UND WEITERE JUBILÄEN

Bericht aus dem Vorstand des Forums Theologisches Studienjahr
Im Namen des ganzen Vorstands: Nancy Rahn

Endlich konnten wir uns im Kalenderjahr 2022 als Vorstandsteam wieder präsent treffen und den ein oder anderen Apérol Spritz über das 25-jährige Bestehen unseres Vereins gießen. Ungleich mehr beschäftigt uns aber ein anderes Jubiläum: 2023/2024 wird das Theologische Studienjahr Jerusalem bereits 50 Jahre alt! Die Planungen der Feierlichkeiten, die in der Woche nach Ostern 2024 (1.4.-7.4. 2024 mit Festakt am 5.4.) in Jerusalem stattfinden werden, haben uns bei unseren beiden Vorstandstreffen 2022 in Villingen und Essen beschäftigt. Wir hoffen, gerade auch angesichts der einerseits wegen Corona und andererseits wegen zu geringer

Anmeldezahlen abgesagten vergangenen Reisen und Treffen, viele von euch aus den verschiedensten der 50 Jahrgänge auf dem Zion (wieder) zu sehen. Die Festlichkeiten werden von einem reichhaltigen, abwechslungsreichen und flexiblen Rahmenprogramm begleitet werden. Weitere Infos folgen schon bald!

Im Oktober 2022 trafen sich der Großteil des Vorstands und eine kleine Gruppe von Ehemaligen zur hybriden MV in München mit künstlerischem und kulinarischem Rahmenprogramm. Dort veränderte sich auch das Angesicht des Vorstands: Tobias Jammerthal verließ den Vorstand – wir sind froh und dankbar über seine gründliche und zuverlässige Arbeit in den letzten Jahren und die fröhlichen Vorstandsstunden mit ihm. Lea Dohrmann (46. Studienjahr), wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin (NT) an der Universität Hamburg, wurde neu in den Vorstand, alle anderen Vorstandsmitglieder für eine weitere Amtszeit gewählt. In dieser Formation geht es nun weiter! Wir planen neben den Jubiläumsfeierlichkeiten eine repräsentative Umfrage zu Mitgliederzufriedenheit und -beteiligung in unserem Verein durchzuführen, wir haben dem CARDO ein neues Outfit verpasst und arbeiten weiter an den Themen Werbung für das Theologische Studienjahr, Unterstützung der jeweiligen Studierenden vor Ort in Jerusalem, digitale Präsenz sowie Präsenz auf Kirchen- und Katholik*innen-Tagen.

Allezeit freuen wir uns an eurem Interesse an der Vorstandsarbeit in Form von Anfragen, an Interessenbekundungen zur Mitarbeit in verschiedenen Bereichen oder an frischen Ideen – kontaktiert uns einfach, am besten per Mail. Oder wir sehen uns bei der diesjährigen MV in bella Roma? ■

zur Kontaktaufnahme:
forum@studienjahr.de



Der damals noch aktuelle Vorstand beim letzten Treffen im Juli 2022 in Essen.

JAHRESBERICHT 2021-2022 DER ÖKUMENISCHEN STIFTUNG JERUSALEM E.V.

Der Stiftungsvorstand Thomas Fornet-Ponse und Joel Pascal Klenk



1. HAUSHALTSBERICHT FÜR DAS JAHR 2021

Nach der Bereinigung des finanziellen Portfolios in den letzten Jahren belief sich das Stiftungsvermögen zum 31.12.2021 auf 97.344,57 EUR; es gab Einnahmen von 1.464,43 EUR und Ausgaben von 2.257,25 EUR, worin nach der geringen Fördersumme 2020 eine höhere Fördersumme von 2.124 EUR für verschiedene Aktivitäten während des „römischen“ Studienjahres enthalten ist. Die Erträge werden voraussichtlich auch in den nächsten Jahren in dieser Höhe liegen, womit zwar keine

großen Projekte unterstützt werden können, aber zumindest Maßnahmen wie das bewährte Kulturticket oder einzelne Veranstaltungen im Studienjahr. Zustiftungen oder Spenden zur Erfüllung des Stiftungszweckes bleiben daher willkommen.

Nach mehreren Hinweisen der Stiftungsaufsichtsbehörde, die Abschlüsse seien satzungsgemäß durch eine*n Rechnungsprüfer*in zu prüfen, konnte für 2021 jemand gefunden werden (Michael Kaesler).

2. TÄTIGKEITEN 2021/2022

Nachdem Martin Seiberl zum Jahresende 2021 aus dem Stiftungsvorstand ausgeschieden ist, besteht dieser aktuell aus der von der Satzung vorgeschriebenen Mindestanzahl von zwei Personen, könnte aber auf drei erweitert werden.

Seit 2016 im Vorstand ist Thomas Fornet-Ponse, der Student (2003/2004), Assistent (2006/2007) und Studiendekan (2013–2016) war, habilitierter katholischer Fundamentaltheologe ist und gegenwärtig als Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts im missio e. V. für Wissenschaftsförderung mit Schwerpunkt in Theologie und Philosophie in Afrika, Asien und Ozeanien verantwortlich ist. 2021 hinzugestoßen ist Joel Pascal Klenk, der Student (2015/2016) und Assistent (2018/2019) war, an einem Projekt zur Theologie des Paulus arbeitet und wissenschaftlicher Angestellter im Graduiertenkolleg 1808 Ambiguität der DFG ist und ab Januar 2023 als Assistent im Neuen Testament an der Universität Tübingen (Prof. Landmesser) arbeiten wird.

Nach der Online-Sitzung 2021 konnte das Kuratorium der Stiftung im Mai 2022 dank der Gastfreundschaft des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz mit fast allen Vertreter*innen in Präsenz tagen. Ein Schwerpunkt der Beratungen lag auf den möglichen Förderaktivitäten der Stiftung angesichts der begrenzten Finanzmittel sowie auf der Erhöhung der Sichtbarkeit bzw. Bekanntheit.

3. AUSBLICK 2023

Für 2023 stehen neben dem mittelfristigen Vorhaben, die Kontenstruktur zu vereinfachen, vor allem die Bearbeitung potenzieller Förderanträge an. ■



AUTOR*INNENLISTE:

Anna Berting und Luise Heitkamp sind Teil von Theoversity. Theoversity ist eine studentische Initiative aus Leipzig, die sich für mehr Vielfalt im Theologiestudium einsetzt. Ihr findet Theoversity auch unter www.theoversity.com und auf Instagram [@theoversity](https://www.instagram.com/theoversity).

Asmaa Dehbi, M.A. ist wissenschaftliche Assistentin und Doktorandin am Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft an der Universität Freiburg. Ihre thematischen Schwerpunkte sind Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft, sozialpädagogische Professionalität und antimuslimische Rassismusforschung.

Dr. Amir Dziri ist Professor für Islamische Studien und Direktor des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft an der Universität Freiburg. Seine thematischen Schwerpunkte sind Theologische Hermeneutik, muslimische Traditions- und Reformdiskurse sowie muslimische Wissens- und Wissenschaftsverständnisse.

Nathalie Eleyth, M.A. ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre der evangelisch-theologischen Fakultät an der Ruhr-Universität Bochum. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Sexualethik, Rassismuskritik und Intersektionalität.

Volker Niggemeier, M.A. arbeitet als Pädagogischer Mitarbeiter im Team des Katholischen Bildungswerks Wuppertal/Solingen/Remscheid des Erzbistums Köln.

Dr. Stanislaw Paulau ist Juniorprofessor für Globale Christentumsgeschichte mit dem Schwerpunkt Orthodoxie an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

IMPRESSUM 2023

Herausgeber:
Forum Theologisches
Studienjahr Jerusalem e.V.

Idee:
René Dausner

Redaktion:
Lisa Baumeister, Claudia Danzer,
Frieda Kries, Matthias Geigenfeind,
Kristin Schlegel, Fran Schmid,
Philipp Seinsche

Titellogo:
Gunnar Floss /
Neubearbeitung:
Anna Tewes Kommunikation

Titelbild:
Viviana Rische
unsplash.com/@vivirishe

Layout:
Anna Tewes Kommunikation

ISSN:
2198-3887

**Die Cardo-Redaktion
sucht Verstärkung!**
Hast Du Lust auf die Mitarbeit
in der Redaktion? Wir suchen
neue Mitglieder! Melde Dich
gerne – auch erst einmal
unverbindlich – für mehr Infos
bei cardo@studienjahr.de

K

Neuerscheinungen Theologie



2023. 218 Seiten. Kart.
€ 29,-
ISBN 978-3-17-040046-7

Dass Antisemitismus „Sünde gegen den Heiligen Geist“ sei, hat Karl Barth 1938 aus Anlass der sog. Reichskristallnacht formuliert, als die Synagogen in Deutschland in Brand gesteckt wurden. Anders als damals gilt es heute als Konsens, dass Antisemitismus nicht nur aus menschenrechtlichen, sondern auch aus theologischen Gründen zu verurteilen ist. Darüber wird aber zu weilen vergessen, dass der Antisemitismus Wurzeln auch in christlich-theologischer Tradition hat. Der Band geht den verwickelten Zusammenhängen zwischen Theologie und Antisemitismus an ausgewählten Beispielen nach – von der sog. „Adversus Iudaeos“-Literatur der kirchlichen Tradition über das Verhältnis der Reformation zum Judentum bis zur Theologie der „Deutschen Christen“ mit ihren Nachwirkungen.



Ca. 400 Seiten. Kart.
Ca. € 59,-
ISBN 978-3-17-043398-4
Judentum und Christentum

Ernst Ludwig Ehrlich (1921–2007), Gründungsvater des jüdisch-christlichen Dialogs im deutschsprachigen Raum, gehörte zu den ersten jüdischen Denkern, die nach der Shoa ein Gespräch mit Angehörigen beider christlicher Konfessionen führten. Seine Schriften sind zeitgeschichtliche Dokumente eines Berliner Juden, der die Shoa überlebt hat, und zugleich des jüdisch-christlichen Gesprächs zu einer Zeit, in der weder die Voraussetzungen dafür noch interreligiöse Dialogerfahrungen vorhanden waren. Die Analyse der Interaktion Ehrlichs belegt exemplarisch und eindrucksvoll den christlichen Lernprozess im und durch den jüdisch-christlichen Dialog, die bleibende Angewiesenheit christlicher TheologInnen auf jüdische PartnerInnen, wenn sie die jahrhundertalte Tradition des christlichen Antijudaismus überwinden wollen, und die hohe Relevanz des jüdisch-christlichen Dialogs für die christliche Theologie.



Ca. 280 Seiten. Kart.
Ca. € 39,-
ISBN 978-3-17-043400-4
Judentum und Christentum

Die Arbeit untersucht Friedrich-Wilhelm Marquardts umstrittene israelverbindliche Eschatologie darauf hin, inwiefern sie Redehilfe im Israel-schweigen von Theologie und Kirche ist. Sie eruiert theologische Grundmotive, formuliert konkrete Implikationen und skizziert eine lebensverbindliche Theologie und Kirche. Marquardt hofft nämlich auf einen lebendigen Gott, weil Israel den Holocaust überlebt hat. Deshalb müssen sich auch Theologie und Kirche am lebendigen Israel orientieren. Diese Lebensverbindlichkeit wird hervorgehoben, problematisiert und konkretisiert. So liefert die Arbeit einen wichtigen Beitrag für den jüdisch-christlichen Dialog. Es kann gezeigt werden, dass Marquardt im Hörverhältnis zu Israel eine Gotteslehre entfaltet, die existenziell israelverbindlich ist: Christliche Theologie lernt von Israel und hofft so auf einen neu Leben schaffenden Gott.

Die Bücher unseres Theologie-Programms sind auch als E-Books erhältlich!
Leseproben und weitere Informationen: shop.kohlhammer.de

Kohlhammer

Bücher für Wissenschaft und Praxis

Cardo. Die Zeitschrift des Forums Theologisches Studienjahr Jerusalem
ISSN 2198-3887

hrsg. v. Forum Theologisches Studienjahr Jerusalem e. V., 2023

www.studienjahr.de/cardo
