

Pharmaindustrie, Bildung und Religion. Die Religion hat in der Zeit von Aids aufgehört, ein abgetrennter Sektor des Lebens zu sein.

Das „Tierchen der Liebe“

¹ Lisette Eicher ist damals für ein ganzes Jahr nach São Paulo gezogen; Peter Eicher, der an der Universität Paderborn lehrt, hat seine Frau sporadisch begleitet und in Deutschland und in der Schweiz die Hilfe organisiert.

² 2007: 22 Millionen.

³ vgl. www.sternderhoffnung.de.

⁴ Vgl. *Dossiê Aids*, Revista USP, Universidade de São Paulo, Nr.33, 1997.

⁵ Nach den damaligen Mitteilungen von Evaristo Kardinal Arns und von den Verantwortlichen des Infektionskrankenhauses Emilio Ribas wurden die im Elend der Stadt Verstorbenen von niemandem begraben, auch nicht von Kirchgemeinden.

⁶ Vgl. Stephan Kriesel, *Der Körper als Paradigma. Leibesdiskurse in Kultur, Volksreligiosität und Theologie Brasiliens*, Luzern 2001.

⁷ Vgl. UNAIDS, *Report on the Global Aids Epidemic*, 2006, part 3; Jörg Schaaber, *Keine Medikamente für die Armen. Hindernisse auf dem Weg zu einer gerechten Arzneimittelversorgung am Beispiel Aids*, Frankfurt am Main 2005, 117ff.

⁸ Zur enormen Ungleichheit innerhalb Brasiliens vgl. aber auch André Campos, *Atlas da exclusão social no Brasil*, Bd. 2, São Paulo 2003.

⁹ Für Lateinamerika in der kritischen Phase von 1997 vgl. M. Ricardo Calderón, *Religious-Based Initiatives*, Arlington 1997.

¹⁰ Eine eindrückliche Fallstudie von fünf an Aids sterbenden Kindern gibt Ana Maria Baricca, *Histórias vividas por crianças com Aids*, São Paulo 1998.

¹¹ Vgl. Mary Garcia Castro/Lorena Bernadete da Silva, *Responses to Aids. Challenges in Brazil: Limits and Possibilities*, Brasília 2005. Zur Bedeutung des vom „Stern der Hoffnung“ ermöglichten Hilfswerks „Alivi“ vgl. aaO., 327-336; Unesco Brasil, *Aids: What Young People Think About it*, Brasília 2004.

HIV/Aids und schwarze Gemeinden in Großbritannien

Überlegungen eines praktischen schwarzen Befreiungstheologen

Anthony G. Reddie

Mein Thema in diesem Aufsatz sind die sozialen Gepflogenheiten und theologischen Denkmuster, welche die Reaktion der schwarzen afro-karibischen Bevölkerung in Großbritannien auf die zunehmenden HIV-/Aids-Fälle in ihren

Gemeinden beeinflusst haben. Ich schreibe diesen Beitrag als schwarzer praktischer Befreiungstheologe; meine Fachkenntnisse liegen hauptsächlich auf dem Gebiet befreiender Modelle für die christliche Erziehung und Bildung, unter besonderer Berücksichtigung der schwarzen Kulturen und ihrer historischen Hintergründe. Und ich füge sogleich hinzu, dass ich weder ein Spezialist für HIV/Aids bin noch spezielle Arbeiten auf diesem Gebiet vorzuweisen habe. Ich möchte hier lediglich eine Momentaufnahme zu der Frage anbieten, wie und aus welchen Gründen viele christliche afro-karibische Gemeinden bis heute nicht bereit sind, sich mit denen auseinanderzusetzen, die an HIV/Aids leiden, oder ihnen aus den eigenen Reihen irgendeine sinnvolle Unterstützung anzubieten und sich seelsorglich um sie zu kümmern.

Ich werde an das Thema mit Hilfe teilnehmend-beobachtender Feldforschung herangehen, die ich vor einigen Jahren betrieb¹ und die ich wieder aufgriff, um diesen Beitrag zu schreiben. Meine anfängliche Arbeit wurde durch eine neuere Kontaktaufnahme mit einer der Gruppen ergänzt, mit der ich vor einer Reihe von Jahren zusammenarbeitete. Ich wollte mehr über ihre theologischen Überlegungen zur Frage des Wesens von Leid und Krankheit mit Blick auf die Geißel von HIV/Aids erfahren.

Der Kontext und meine eigene Position – eine Standortbestimmung

Als kontextueller Theologe hege ich immer Misstrauen gegenüber Leuten, die weder sich selbst noch ihre Arbeit in ein bestimmtes soziales oder kulturelles Umfeld einordnen, wenn sie anfangen, ihre Ideen zu entwickeln. Ich möchte jedenfalls diesen elementaren Fehler nicht begehen.

Ich bin Christ afro-karibischer Herkunft und wurde 1964 in Bradford, West-Yorkshire, geboren. Meine Eltern kamen in den späten 50er Jahren von der Karibikinsel Jamaika nach Großbritannien – im Zuge der Massenwanderungsbewegung von vorwiegend Schwarzen aus dem sogenannten *New Commonwealth*.² Es war die Massenmigration von Schwarzen aus Afrika und der Karibik in den Jahren nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Die Anwesenheit von Schwarzen in den Innenstädten Großbritanniens in den Nachkriegsjahren und ihre dortigen Kirchen sind ein Phänomen, das von einer ganzen Reihe von Soziologen und Historikern beschrieben worden ist.³ Häufig meint man, die Existenz von Schwarzen in Großbritannien lasse sich nur bis in diese Periode der britischen Geschichte zurückverfolgen. Richtig wahrgenommen wurde dieser Zustrom erst, als 492 Jamaikaner mit der *Empire Windrush* am 22. Juni 1948 am Kai von Tilbury anlegten. Doch spricht schon Ian Duffield, mit Bezug auf *The Gentlemen's Magazine of 1764*, von großen Zahlen von Schwarzen, damals auf 20.000 geschätzt, die an der Wende zum 18. Jahrhundert in London lebten.⁴

Peter Fryer schildert das Gefühl der Beunruhigung in der Londoner Gesellschaft der späten elizabethanischen Jahre über die scheinbar hohe Anzahl von Schwar-

zen, die damals in der Hauptstadt lebten⁵ und die er auf rund 10.000 schätzte. Schwarze leben in Großbritannien also schon weit länger als seit der Masseneinwanderung in den späten 40er Jahren und danach. Diese Massenwanderungsbewegung erreichte 1961 ihren Höhepunkt, als annähernd 74.590 Menschen ins Land kamen. 1961 ist insofern bedeutsam, als es das Jahr vor dem *Commonwealth Immigrants Act* von 1962 war, das die Einwanderung von Schwarzen aus der Karibik nach Großbritannien stark einschränkte.⁶

Die Erfahrung armer, marginalisierter und unterdrückter Menschen in der Geschichte des Christentums und der Kirche war größtenteils eine Erfahrung von Kampf, Opposition und totaler Nichtbeachtung gewesen. Schwarze wurden oft als Problem und weniger als Chance wahrgenommen. Wir wurden kontrolliert, verunglimpft und mit Argwohn behandelt. Erst in der jüngsten Geschichte wurde unsere Anwesenheit in den weißen Mehrheitskirchen öffentlich anerkannt und begrüßt.⁷

Eine der signifikantesten Auswirkungen auf die afro-karibischen Gemeinden, die sich aus den andauernden Kämpfen gegen die anscheinend unüberwindliche Mauer des britischen Rassismus ergaben, war die Entstehung von neokonservativen Sozialisierungsmustern und ihren kulturellen Begleitnormen.

Eine ganze Reihe von Wissenschaftlern hat ausführlich über das Familienleben der schwarzen Bevölkerung und über die sozialen und kulturellen Faktoren geschrieben, die sich auf diese Familien und deren Struktur auswirkten.⁸ Zu den verdeckten Aspekten des Lebens von Schwarzen und ihrer Kultur, in denen sich die oben erwähnten Erfahrungen widerspiegeln, zählen die zuweilen negativen Seiten schwarzer Gemeinden, die oft übersehen oder gar entschuldigt werden.

Ein Beispiel für solch ein unterschwelliges Problem ist die Atmosphäre von Rivalität, Konkurrenz und Konformität, die in vielen schwarzen Gemeinden vorhanden ist. Oft üben schwarze Gemeinden - infolge ihrer früheren Unterdrückungsgeschichte mit all den erfahrenen Einschränkungen - starke Sozialisierungs- und Anpassungszwänge aus.⁹ So werden viele Schwarze beschuldigt, sie seien nicht „wirklich“ bzw. „nicht genügend schwarz“.¹⁰ In Wirklichkeit sind das jene Schwarzen, deren Handlungen und Verhalten als ein Sich-gehen-Lassen wahrgenommen werden. Der Schriftsteller Victor Anderson kritisiert in diesem Zusammenhang, dass schwarze Wissenschaftler Aspekte dieses internen Konformitätsdrucks perpetuieren, indem sie sich weigern, die Vielfalt im schwarzen kulturellen Leben in der afrikanischen Diaspora zur Kenntnis zu nehmen.¹¹

In unterdrückten und marginalisierten Gruppen, wo Rassismus und Armut zu den bestimmenden Faktoren zählen, die den Charakter einer Gemeinschaft ausmachen, hat man den Eindruck, dass der Kampf um einen kohärenten und gemeinschaftlichen Standpunkt gegenüber einer feindseligen und gleichgültigen Umwelt häufig zu gewissen neokonservativen Einstellungen führt, gerade was gewisse Themen wie die Sexualethik und die damit zusammenhängenden sozialen Gepflogenheiten angeht. In solchen Kontexten anders zu sein bzw. als anders wahrgenommen zu werden, fordert die ganze Gemeinde in ihren Vorstellungen dessen, was erlaubt oder schicklich sei, auf gefährliche Weise heraus. Anders zu

sein heißt dann, über die ganze Gemeinde möglicherweise Schande zu bringen. Die Vorstellung von Schande ist nach wie vor ein äußerst starker regulativer Faktor, der in vielen afrikanischen Diasporagemeinden die Grenzen des Verhaltens, der Identität und des Handelns bestimmt.¹²

Ich habe hier nur einen kurzen Blick auf die historisch bedeutsamen Umstände im Leben und in der Erfahrung von Afro-Kariben in Großbritannien geworfen, um von dieser Basis aus bestimmte Haltungen und das theologische Denken einer Gruppe schwarzer karibischer Christen untersuchen zu können. Ich unterstelle damit keineswegs, dass die Reaktionen dieser Gruppe für jede Gemeinde afro-karibischer Christen in Großbritannien typisch seien. Hierfür müsste man eine ganz andere theologische Untersuchungsmethode anwenden, um Daten zu gewinnen, die verallgemeinerbare und auf jede Gruppe anwendbare Ergebnisse zulassen.¹³ Stattdessen möchte ich mit dem genaueren Blick auf eine bestimmte Gruppe afro-karibischer Christen verdeutlichen, dass es bestimmte Themen und Denkmuster gibt, die uns schwerpunktmäßig die gesellschaftlichen und individuellen Reaktionen auf das Phänomen von HIV/Aids vermitteln.

Arbeiten mit der Gruppe

Die Gruppe, mit der ich ursprünglich in den späten 90er Jahren und anschließend für diese Studie zusammenarbeitete, kommt aus dem Raum südwestlich von Birmingham, der zweitgrößten Stadt Englands. Es ist eine multi-ethnische Stadt, in der das Leben pulsiert, mit annähernd 1,3 Millionen Einwohnern. Die Gruppe afro-karibischer Christen, mit denen ich arbeitete, kam aus der überwiegend schwarzen Mehrheit methodistischer, pfingstlicher, anglikanischer und reformierter Kirchen in diesem Gebiet. Sieben aus der Gruppe von zwölf waren ursprünglich von der karibischen Insel Jamaika ins Vereinigte Königreich gekommen, von den restlichen fünf konnten drei ihre Wurzeln bis auf die Insel St. Kitts zurückverfolgen, und die letzten zwei stammten von der karibischen Insel Montserrat. Bei drei Anlässen traf ich mit ihnen zusammen; jedes Treffen dauerte etwa zwei Stunden.

Bei der ersten Zusammenkunft ging es hauptsächlich darum, der Gruppe das frühere Treffen vor rund sieben Jahren in Erinnerung zu rufen. Acht der Zwölf hatten schon an den früheren Treffen teilgenommen. Die vier neuen Mitglieder hatte ich selbst ausgewählt, sie kannte ich von einer Untersuchung, die ich kürzlich durchgeführt hatte¹⁴, während andere (mit meiner Erlaubnis) von bestehenden Gruppenmitgliedern eingeladen worden waren. In den folgenden Treffen befassten wir uns mit der Rolle Gottes und mit Gottes Handeln beim Umgang mit Leiden und Krankheit im Leben von Gläubigen und von jenen, die sich nicht als Christen bezeichnen würden.

Biblische Überlegungen

HIV/Aids und schwarze Gemeinden in Großbritannien

Damit die Gruppe sich besser auf die Frage von Leiden und Krankheit mit Bezug auf HIV/Aids konzentrieren und darüber nachdenken konnte, bat ich sie, sich mit dem Text Lukas 8,40-48 auseinanderzusetzen. In dieser Erzählung berichtet der Evangelist von Jesu Begegnung mit einer Frau, die an Blutungen litt.

Ich teilte die zwölf in vier Untergruppen zu je drei auf und lud sie ein, die Rolle jeweils einer Figur der Erzählung zu übernehmen und aus deren Sicht über die Textstelle nachzudenken. Die eine Gruppe übernahm die Rolle Jesu, die zweite die der Frau mit dem „Blutproblem“, die dritte versetzte sich in die Jünger und die vierte in die Menge. Ich bat die Gruppe sich vorzustellen, sie seien gegenwärtig gewesen, als die Erzählung stattfand, und sie sollten genau auf ihre Gefühle (in ihrer jeweiligen Rolle) achten, während die Handlung um sie herum abließ.

Nachdem die Übung auf diese Weise gelaufen war, wurde die übrige Zeit der Sitzung dazu verwandt, den biblischen Text von den übernommenen Rollen her tiefer zu erfassen. Am Ende der Übung wurden die Gruppen nach ihren Empfindungen befragt, damit sie aus der Rolle wieder Herausschlüpfen konnten und nicht irgendwelche negativen oder problematischen Gefühle mit nach Hause nehmen würden. Zum Schluss wurden unmittelbare Gefühle, Gedanken und allgemeine Überlegungen auf großen Papierbögen festgehalten, die dann in der dritten und letzten Zusammenkunft weiter analysiert werden sollten.

Während die verschiedenen Gruppen in ihre jeweilige Rolle im Rahmen der biblischen Erzählung eintauchten, kam eine Reihe wichtiger Themen zum Vorschein. Als Hauptthema kam heraus, was ich als „Mitleid auf Vertragsbasis“ bezeichne. Mit diesem Ausdruck beziehe ich mich auf die Behauptung der Gruppe, Gottes Gnade und Heilswirken stehe bei allen, die an HIV/Aids litten, in strenger Korrelation zu dem, wie die Betroffenen sich ursprünglich mit dem Virus angesteckt hätten, und zur Frage, ob sie ihre Sünden bereuten.

Als ich die Gruppe fragte, ob die Umstände, unter denen die Leidenden sich das Virus zugezogen hatten, etwas ausmachten, antworteten neun von zwölf mit Ja. Für die meisten in der Gruppe war das durchaus von Bedeutung. Waren die Leidenden zum Beispiel schwul oder lesbisch oder intravenöse Drogengebraucher, dann hatte dieses Wissen eine stärkere Auswirkung auf ihre abschließende Antwort. Auch wenn keiner in der Gruppe besonders hart reagierte, im Sinne von „Das haben sie sich

Der Autor

Anthony G. Reddie, geb. 1964 in Bradford, Großbritannien, ist Forschungsstipendiat und Berater für schwarze theologische Studien der britischen methodistischen Kirche und der Queens Foundation for Ecumenical Theological Education in Birmingham. Er ist Magister für (Kirchen-) Geschichte und hat in Pädagogik, in Praktischer und Kontextueller Theologie promoviert. Beide Grade erhielt er von der Universität von Birmingham. Veröffentlichungen u.a.: *Nobodies to Somebodies* (Epworth 2003), *Acting in Solidarity* (London 2005), *Dramatizing Theologies* (Equinox 2006) und *Black Theology in Transatlantic Dialogue* (Palgrave 2006). Außerdem gibt er die Zeitschrift „Black Theology: An International Journal“ heraus. Anschrift: The Queen's Foundation, Somerset Road, Edgbaston, Birmingham B 15 2QH, UG, Großbritannien. E-Mail: a.g.reddie@queens.ac.uk.

selbst zuzuschreiben“, gab es dennoch das Gefühl, sich mit dem HIV-Virus infiziert zu haben sei eine natürliche Folge solcher Formen sündhaften Verhaltens. „Wenn man sich Gottes Gesetz widersetzt, hat das eben Konsequenzen“, so ein Mitglied der Gruppe.

Es ist interessant festzustellen, wie sehr die Reaktionen der meisten Gruppenmitglieder unter dem Einfluss der eingangs erwähnten gesellschaftlichen und kulturhistorischen Faktoren stehen, dem die afro-karibischen Gemeinden ausgesetzt sind. Für die meisten Gruppenmitglieder (alle waren über fünfzig)¹⁵ waren die Kämpfe gegen Rassismus, Marginalisierung und Gleichgültigkeit der Gesellschaft so aufreibend, dass viele schwarze christliche Gemeinden durch einen Rückzug auf sich selbst den systemischen Übeln zu trotzen suchten. Dabei wurden sie von neokonservativen religiös-kulturellen Konventionen und ihren theologischen Begleitnormen unterstützt.

Robert Beckford hat auf besondere Aspekte des schwarzen Christentums in Großbritannien und dessen restriktive und selbstbezogene Art des Glaubens aufmerksam gemacht. Dieser Glaube sucht nur mit jenen den Kontakt, die sich an die religiös-kulturellen Normen der Glaubensgemeinde halten und die sich selbst als Gerettete bezeichnen könnten.¹⁶ In einem früheren Werk analysiert Beckford die Praxis bestimmter Pfingstkirchen in London, deren Missionstheologie nicht in der Lage ist, die Kluft zu überbrücken zwischen den soziopolitischen Strukturproblemen einerseits, die auf die Randgruppen in Kirche und Gesellschaft einen unverhältnismäßig großen Einfluss ausüben, und den „Geretteten“ innerhalb der Glaubensgemeinschaft andererseits.¹⁷ Leute, die unter HIV/Aids leiden, werden eindeutig jenen zugeordnet, die aufgrund unangemessenen Verhaltens und unangepasster Handlungen nicht gerettet werden; denn Heiligung und Heiligkeit würden in erster Linie diese Art von Handlungen ausschließen.

Als ich die Gruppe bat, ihre Überlegungen mit der Praxis Jesu und seinem Verhalten gegenüber der Frau im Bibeltext in Beziehung zu setzen, war die Gruppe, zumindest anfangs, davon überzeugt, dass die Frau „unschuldig leide“. Im Wesentlichen hatte sie ihr Leid nicht selbst verursacht, und so stand Jesu Antwort, die sie heilte, voll im Einklang mit der Rechtschaffenheit Gottes. Als die Gruppe dann von mir aufgefordert wurde, darüber nachzudenken, was man als „verdientes und unverdientes Leid“ auslegen könnte, anders gesagt, ob wirklich jemand von uns Gottes Liebe und Gnade verdienen könnte, erkannten alle Mitglieder klar, dass sie sich mit ihren ersten Antworten vertan hatten. Vielen wurde klar, dass ihre ersten Antworten von den oft restriktiven und hemmenden kulturellen Normen beeinflusst waren, die sie unbewusst verinnerlicht hatten und die selbst das Produkt eines alles umfassenden rassistischen und repressiven Umfelds waren, welches das Leben der meisten Schwarzen in Großbritannien seit der massenhaften Nachkriegseinwanderung Mitte des letzten Jahrhunderts beherrscht hat.¹⁸ Als die Gruppe ihre ersten Reaktionen nochmals überdenken sollte, war es ermutigend zu sehen, wie sehr ihre unkritischen Verallgemeinerungen von dem Wunsch ersetzt wurden, es besser zu versuchen, mehr Verständnis zu zeigen und einfühlsamer zu sein.

Der Gruppe wurden Überlegungen und Gedanken einiger nordamerikanischer Theologen und Bildungsreferenten vorgelegt, die sich besonders an das Werk von Gary Gunderson anlehnten. Gunderson stützt sich auf Erkenntnisse des *Interfaith Health Program* in Atlanta, um zu verdeutlichen, wie Kirchengemeinden ihre Ideen und Erfahrungen untereinander austauschen können, um zerbrochenen und leidenden Menschen zu helfen und mit ihnen solidarisch zu sein.¹⁹ Ich fand Gundersons Vorstellung von Kirche als Zufluchtsort besonders treffend im Zusammenhang dieses Beitrags.²⁰ Den gleichen Begriff von Kirche als einem geschützten und gastfreundlichen Raum benutzt auch der ökumenische Bericht *Unfinished Business* über Kinder in der Kirche.²¹

Charles Foster hat viel getan, um uns bewusst zu machen, wie notwendig es ist, dass Kirchengemeinden Bildungsmodelle entwickeln, die helfen, Gemeinschaften aufzubauen, die mit dem Anderssein und mit Konflikten kreativ umgehen können.²² In einer gemeinsamen Arbeit mit Theodore Brelsford hat Foster Fallstudien betrieben, die die unterschiedlichen (und erfolgreichen) Ansätze einiger Kirchen aufzeigen, wie man sich mit Fragen der Verschiedenheit auseinandersetzen kann und wie plurale Glaubensgemeinschaften es lernen, ihre Vielfalt offen zu feiern.²³ Unsere Gruppe stand so vor der Herausforderung, wie man Gastfreundschaft und Inklusivität öffentlich zeigen kann. Wie können Kirchen zu Räumen werden, die Schutz und Gastfreundschaft bieten, wo verletzbare und gebrochene Menschen ein Heim finden, das sie willkommen heißt? Im Hinblick auf diese bestimmende zentrale Frage schreibt Foster:

„Wenn Kirchengemeinden die Fremden unter sich annehmen wollen, müssen sie von Botschaften der Feindseligkeit zu Botschaften der Gastfreundschaft übergehen. Der Unterschied wird deutlich, wenn man die Haltung des Vaters im Gleichnis vom verlorenen Sohn - der erwartungsvoll auf der Straße nach dem Sohn Ausschau hält - mit der Haltung des zornigen Bruders vergleicht, der am Festmahl nicht teilnehmen will.“²⁴

Wir alle sind herausgefordert, jene Großmut des Geistes, die der Vater in diesem berühmten Gleichnis seinem Sohn gegenüber offenbart, bedingungslos zu leben. Wie die Erzählung uns hoffnungsvoll vor Augen führt, ist diese Großmut letztlich ein Geschenk der Gnade, steht sie doch oft quer zu dem, was wir normalerweise wünschen oder wie wir uns verhalten würden. Die Gruppenmitglieder sahen eine solche Verhaltensweise auch für sich als eine Möglichkeit an, als sie über den Lukastext und über ihre existentielle Beschäftigung mit ihm und dessen Beziehung zu unseren heutigen Erfahrungen weiter nachdachten.

Eine schwarze theologische Relektüre von Lukas 8,40–48

Mir war bewusst, dass die Gruppe an ihren Vorstellungen eines „Mitleids auf Vertragsbasis“ hartnäckig festhalten würde. Während sie die Wirklichkeit der

allumfassenden und alles einschließenden Liebe Gottes im Leben „aller Sünder“ anerkannten, war ich dennoch überrascht, dass immer noch das Gefühl zurückblieb, diese überreichliche Gnade sei doch eher eine Art von Toleranz gegenüber bestimmten Gruppen als eine offene Anerkennung ihres Lebens mit all seinen Begleiterfahrungen. Um die Gruppe zum weiteren Nachdenken über diese Frage zu bewegen, lud ich sie am Schluss der dritten Zusammenkunft ein, sich einmal anzusehen, ob nicht eine Lektüre dieses Lukastextes im Sinne der schwarzen Theologie neue Perspektiven eröffnen könnte für eine erneuerte und erweiterte Form der Praxis gegenüber HIV-positiven und aidskranken Menschen in schwarzen Gemeinden Großbritanniens.

Alle unsere christlichen Glaubensgemeinschaften stehen vor der großen Herausforderung, beim Lesen der Bibel ihre praktische Relevanz zu erkennen. Die Bibel bleibt zentral für den Glauben praktisch aller schwarzen Christen.²⁵ Wie können diejenigen, die mit der Leitung von Bibelkreisen beauftragt sind, so gestärkt und inspiriert werden, dass wir neue Wege finden, die Schrift für Erwachsene und Kinder, die wir anleiten dürfen, aufzuschließen?

In diesem letzten Teil dieses Beitrags möchte ich daher vorstellen, wie die schwarze Theologie Lukas 8 liest, und zeigen, wie ein politisch orientiertes Textverständnis afro-karibische Christengemeinden dazu anregen kann, ihr bisheriges Verhalten gegenüber HIV-positiven und aidskranken Menschen zu überdenken.

Zum Kontakt Jesu mit der Menge und der Frau wäre als Erstes zu bemerken, dass er voll in den Kontext eingebunden ist, in dem er sich befindet. Jesus erlebt die Handlung hautnah mit. Er steht mitten in der Menge, nicht auf Distanz zu ihr. Seine Handlungen zeigen, dass er in den gegebenen Kontext emotional und physisch eingebunden ist.²⁷ Gerade diese Intentionalität Jesu wirkt als Gegengewicht zu den nicht kontextgebundenen und oft abgehobenen Theologien überwiegend wohlstandsorientierter Prediger des schwarzen Christentums, wie man das bei Leuten wie Creflo Dollar²⁸ in den Vereinigten Staaten und Matthew Ashinolowo im Vereinigten Königreich²⁹ beobachten kann. Jesus lässt sich auf den Kontext ein, in dem er sich befindet, real und körperlich, und flüchtet nicht in spirituelle Allgemeinplätze, um ja nicht in die „politische“ Ecke gestellt zu werden.³⁰

Jesu öffentliches Engagement vermeidet jeden Eindruck der Ausgrenzung mit dualistischen Begriffen wie „die und wir“. Diese Art der Ausgrenzung ist dagegen charakteristisch für manche schlimmeren Formen schwarzer Kirchenpraxis und des schwarzen Christentums insgesamt quer durch die afrikanische Diaspora, die von selbstgefälligen und überregulierten Heiligkeitsmodellen inspiriert sind.³¹

Eine Auslegung dieses Textes im Sinne schwarzer Theologie ist eine weltanschauliche Form hermeneutischer Praxis, welche die beiläufigen ethnozentrischen und ekklesiologischen Gewissheiten in Frage stellt - Gewissheiten, die andere Menschen herabsetzen, unterdrücken und marginalisieren.³² Eine solche Auslegung wendet sich gegen alle Vorstellungen, wonach einige Menschen mehr nach Gottes Abbild geschaffen seien als andere. Sie bezweifelt die Auffassung

jener, die meinen, dass einige Menschen mehr „dazugehörig“ seien als andere. Und sie distanziert sich von jenen, die glauben, dass einige Menschen ein Teil von „uns“, andere aber ein Teil von „denen“ sind.³³

Für jene, die meinen, dass einige dazugehören und Beachtung verdienen, d.h. die Jäirusse dieser Welt, andere jedoch übersehen werden können und sollten, weil sie unrein bzw. anscheinend unwürdig seien – wie etwa die Frau, die unter einer Blutkrankheit litt – kann und sollte dieser Text eine starke Anfechtung bedeuten. Und was die Frau betrifft, so deute ich ihr Elend hermeneutisch als das einer schwarzen, schwulen oder lesbischen, bi- oder transsexuellen oder drogenabhängigen Person, die aufgrund ihres sozialen Status als „untragbar“ angesehen wird. In ihrem Leid, im Abseits zu stehen bzw. ausgeschlossen zu sein, können sich viele HIV/Aids-Kranke in manchen schwarzen Gemeinden des Landes wiedererkennen. Jesu Verhalten bringt die Frau vom Rand zurück in die Mitte der Handlung und Erzählung. Sie wird bejaht und geheilt. Keine Fragen werden gestellt, ob sie es verdient oder in welchem Umfeld sie sich die Krankheit zugezogen hat.

Ein von schwarzer Theologie inspiriertes Verständnis dieses Textes, in dem Jesus als Unruhestifter und Bilderstürmer des Status quo gesehen wird, fordert uns auf, zu überdenken, was wir eigentlich mit unseren beschränkten „Entweder-Oder-Theologien“ meinen, die immer noch in den Kategorien „drinnen“ und „draußen“ denken. Die Lesart der schwarzen Theologie fordert uns plötzlich auf, neu zu bewerten, wen eigentlich die Frohbotschaft Christi wütend macht. Sind es jene, die meinen, sie seien „drinnen“, wo ihre kulturellen Tabus geduldet und bejaht werden, oder jene, die, wie man sagt, „draußen“ sind, aber unversehens entdecken, angenommen und willkommen zu sein? Für alle der ersten Kategorie stellt die Neuinterpretation der schwarzen Theologie eine schlechte Nachricht dar, da sie all das stört und anprangert, was sie für wahr halten.³⁴

Ein von schwarzer Theologie vertretenes Verständnis des Textes kann neue Sichtweisen auf althergebrachte und festgefahrene Verhaltensmuster eröffnen. Es kann bislang konservative afro-karibische Christengemeinden herausfordern, ihre Praxis neu zu bewerten, da es auf jene einwirkt und zu jenen eine Beziehung aufbaut, die in Großbritannien mit HIV/Aids zu kämpfen haben. Ein solches Verständnis kann über ein „Mitleid auf Vertragsbasis“ und „bloße Toleranz“ hinausgehen und zu einer uneingeschränkten Bejahung und Gastfreundschaft hinführen, wo die Ersten wirklich die Letzten werden und die Letzten und Geringsten zu den Ersten gemacht werden, in der Gemeindepraxis wie in der Art, „Leib Christi“ zu sein.

¹ Vgl. Anthony G. Reddie, *Acting in Solidarity: Reflections in Critical Christianity*, London 2005, 127–135.

² Vgl. Mike Phillips/Trevor Phillips, *Windrush: the Irresistible Rise of Multi-Racial Britain*, London 1999.

³ Ausgewählte Literatur u.a.: R. B. Davidson, *Black British*, Oxford 1966; Richard A. Easterlin, *Immigration*, Cambridge 1982; Paul Hartman/Charles Hubbard, *Immigration and the Mass Media*, London 1974; Edward Scobie, *Black Britannia: A History of Blacks in Britain*, Chicago

1972; Ken Pryce, *Endless Pressure*, Bristol 1979; Winston James/Clive Harris, *Migration, Racism and Identity*, London 1993.

⁴ Ian Duffield, *History Today* 31 (September 1981), 34.

⁵ Peter Fryer, *Staying Power: The History of Black People in Britain*, London 1984, 10.

⁶ Ceri Peach, *West Indian Immigration to Britain*, London 1968, 82. Dokumentarisches Material, das die bedeutsame Anwesenheit von Schwarzen in Großbritannien nach der Renaissance bezeugt, findet sich bei James Walvin, *Black and White: The Negro and English Society 1555-1945*, London 1973; James Walvin, *The Black Presence: A Documentary History of the Negro in England, 1550-1860*, London 1971; F. O. Shyllon, *Black People in Britain: 1555-1833*, London 1977; Douglas A. Lorimer, *Colour, Class and the Victorians*, Leicester 1978. Zu beachten wäre noch eine wichtige Biographie: Mary Seacole, *Wonderful Adventures*, hg. von Ziggy Alexander und Audrey Dewjee, London 1984.

⁷ Das erste bedeutsame positive Selbstwertgefühl innerhalb der methodistischen Kirche kam mit der Veröffentlichung von Heather Walton, *A Tree God Planted: Black People in British Methodism*, London 1985.

⁸ Vgl. Lee N. June (Hg.), *The Black Family*, Grand Rapids 1991.

⁹ Vgl. Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Reinbek 1969.

¹⁰ Vgl. Isaac Julien, *Black Is, Black Ain't: Notes on De-Essentializing Black Identities*, in: Gina Dent (Hg.), *Black Popular Culture*, Seattle 1992, 255-263.

¹¹ Victor Anderson, *Beyond Ontological Blackness*, New York 1995.

¹² Vgl. Edward P. Wimberly, *Moving From Shame to Self Worth: Preaching and Pastoral Care*, Nashville 1999.

¹³ In dieser Hinsicht ist die Arbeit des britischen Theologen der empirischen Praxis besonders zutreffend. Seine theologische Arbeit wird mit dem System quantitativer sozialwissenschaftlicher Methoden erforscht. Vgl. Leslie J. Francis, *Faith and Psychology: Personality, Religion and the Individual*, London 2005.

¹⁴ Vgl. Anthony G. Reddie, *Dramatizing Theologies: A Participative Approach to Black God-talk*, London 2006.

¹⁵ Die Tatsache, dass die Gruppe älter war, stimmt sehr gut mit dem demographischen Alter der meisten innerstädtischen schwarzen, afro-karibischen Gemeinden in Großbritannien überein. Viele innerstädtische Kirchen sind in der Tat alternde Kongregationen.

¹⁶ Robert S. Beckford, *Theology in the Age of Crack: Crack Age, Prosperity Doctrine and Being There*, in: *Black theology in Britain: A Journal of Contextual Praxis* 4 (1. November 2001), 9-24.

¹⁷ Robert Beckford, *Dread and Pentecostal*, London 2000, 204.

¹⁸ Vgl. Anthony G. Reddie, *Nobodies to Somebodies*, Peterborough 2003, 3-36.

¹⁹ Vgl. Gary Gunderson, *Deeply Woven Roots: Improving The Quality of Life in Your Community*, Minneapolis 1997.

²⁰ Ebd., 83-92.

²¹ *Unfinished Business: Children and the churches*, hg. von der Beratergruppe für Kinderpastoral - CGMC, London 1995.

²² Vgl. Charles R. Foster, *Educating Congregations: The Future of Christian Education*, Nashville 1994.

²³ Vgl. Charles R. Foster/Theodore Brelsford, *We Are The Church Together: Cultural Diversity in Congregational Life*, Valley Forge 1996.

²⁴ Charles R. Foster, *Embracing Diversity: Leadership in Multicultural Congregations*, Herndon 1998, 57.

²⁵ Vgl. Anthony G. Reddie (Hg.), *Black Theology: An International Journal* 4 (2006/1), 8-9.

²⁶ Etwas in dieser Art habe ich in meiner früheren Arbeit zu sagen versucht. Vgl. Anthony G. Reddie, *Growing into Hope*, 2 Bde., Peterborough 1998; vgl. auch ders., *Nobodies to Somebodies*, aaO., 53-57.

²⁷ Vgl. Beckford, *Theology in the Age of Crack*, aaO., 9-24.

²⁸ Vgl. www.creflodollarministries.org zu weiteren Einzelheiten seines Amtes.

²⁹ Vgl. weitere Einzelheiten seines Amtes unter www.kicc.org.uk.

³⁰ Vgl. Beckford, *Theology in the Age of Crack*, aaO., 9-24.

³¹ Einige Elemente dieses Phänomens habe ich in einer früheren Arbeit angesprochen. Vgl. Reddie, *Acting in Solidarity*, aaO., 45-53.

³² Vgl. Harry H. Singleton, III: *Black Theology and Ideology*, Collegeville 2002, 47-67; vgl. auch Anthony B. Pinn/Dwight N. Hopkins (Hg.), *Loving The Body*, New York 2006 für seine hervorragende Untersuchung der den Schwarzen von den schwarzen Kirchen auferlegten Beschränkungen in Form von Verboten, was gleichgeschlechtliche Beziehungen und die Sexualität überhaupt angeht.

³³ Diese Art von Interpretation wurde von Kelly Brown Douglas' kürzlich erschienenem Buch angeregt: *What's Faith Got to Do With It?*, New York 2005, wo Brown den traditionellen christlichen hegemonialen Imperialismus kritisch hinterfragt, der auf einem gegnerischen geschlossenen Monotheismus aufgebaut ist.

³⁴ Das war das Hauptziel von schwarzen Theologen wie James Cone und Womanistinnen wie Jacquelyn Grant, die beide in ihrer theologischen Methode stark christologisch orientiert sind. Vgl. James H. Cone, *God of The Oppressed*, San Francisco 1975, 108-195 (dt. Ausgabe: *Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie*, Stuttgart u.a. 1982); Jacquelyn Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus*, Atlanta 1989.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Eine lebensbejahende theologische Reflexion aus Afrika über HIV und Aids

Isabel Apawo Phiri

Nach 23 Jahren HIV und Aids hat die Kirche in Afrika nach vielen Mühen endlich eine Theologie von HIV/Aids hervorgebracht. Am meisten dazu beigetragen hat die Tatsache, dass die Kirche in einem Kontext, wo 99 Prozent der HIV-Infektionen im Afrika südlich der Sahara durch ungeschützten heterosexuellen Geschlechtsverkehr übertragen werden, über keine Theologie der Sexualität ver-