

Befreiungshermeneutik in einer Post-Konflikt-Gesellschaft aus der Sicht eines (weiblichen) »Mohren«

SAROJINI NADAR

In diesem Artikel wird untersucht, in welchem Maße sich in der Bibel Hinweise auf Frieden in einer Post-Konflikt-Gesellschaft finden. Welche Rolle kommt der Befreiungstheologie – genauer gesagt der biblischen Befreiungshermeneutik – in Südafrika nach dem Ende der Apartheid zu? Hier wird dafür votiert, dass die Befreiungshermeneutik einigen theoretischen Veränderungen und Paradigmenwechseln zu unterziehen ist, wenn ganzheitliche Befreiung erreicht werden soll. Dabei wird Anouar Majids Konzept des »Mohren« zu heuristischen Zwecken für den Umgang mit der Komplexität und den unterschiedlichen Facetten der Befreiungshermeneutik insbesondere in Post-Konflikt-Gesellschaften verwendet.

Mein Hintergrund

Wenn man sich mit Religion und Identität in Post-Konflikt-Gesellschaften befasst, ist es sinnvoll, sich zunächst erst einmal vorzustellen. Ich komme aus einer christlichen Familie mit indischen Wurzeln, die nun seit vier Generationen in Südafrika zu Hause ist. Meine Vorfahren wurden von den Briten als »Vertragsknechte« – einem Euphemismus für Sklaven – nach Südafrika gebracht, um auf den Zuckerplantagen zu arbeiten. Im Jahr 2010 haben indischstämmige Menschen dessen gedacht, seit nunmehr 150 Jahren in Südafrika zu sein.¹ Südafrikas Bevölkerung umfasst insgesamt etwa 50 Millionen Menschen. Davon werden 40 Millionen als Afrikaner bezeichnet; Weiße und die sogenannten Farbigen zählen jeweils circa 4,5 Millionen, und ungefähr 1,2 Millionen gelten als Inder. Eigentlich stellen die Inder mit 2,5 Prozent der Bevölkerung eine Minderheit dar. Dabei ist allerdings der Status der indischen Minderheit in Südafrika nicht mit den Indern als Minderheit etwa in den USA zu vergleichen. Unser Status als Minderheit während der Apartheid wurde dadurch verkompliziert, dass wir als »Nichtweiße« klassifiziert wurden. Dadurch wurden wir ähnlich wie unsere schwarzen Mitbürger eingeordnet, auch wenn dies in unterschiedlicher und widersprüchlicher Weise geschah. Insofern ging es »in Wirklichkeit weniger um die zahlenmäßige Stärke, sondern eher um Macht«, wie Bailey und andere feststellen (Bailey 2009: 6).

¹ Laut Statistics South Afrika, <http://betaz.statssa.gov.za/>.

Ungeachtet meiner spezifischen faktischen Zugehörigkeit zu einer Rasse sehe ich mich persönlich in ideologischer und theoretischer Hinsicht sowie in meinem Alltag als Schwarze an. Schwarz zu sein verstehe ich dabei ähnlich wie Steve Bikos durch *Black Consciousness* geprägte Sicht des Begriffes »schwarz«. Danach ist schwarz insbesondere im südafrikanischen Kontext ein inklusiver Begriff. Darüber hinaus hat es für Biko weniger mit der Pigmentierung der Haut zu tun, ob man schwarz ist, sondern es ist eher eine Frage der inneren Einstellung (Biko 1978; Arnold 1978).

Als Südafrikanerin kann man der »Rasse« als diskursiver Kategorie nie wirklich entgehen. Dies kann ein Erlebnis ganz gut illustrieren, das ich 2010 im Zusammenhang mit einem Umzug gemacht habe. Ich war auf der Suche nach neuen Schulen für meine Kinder. Auch wenn diese Episode zunächst vielleicht wie ein erzählerischer »Abstecher« aussehen könnte, ist sie keiner, sondern sie ist eng mit der Methodologie dieses Artikels verknüpft.² Der Hauptgrund für unseren Umzug lag darin, dass wir in eine Wohngegend ziehen wollten, die für unsere beiden Söhne, die damals 13 und sechs Jahre alt waren und den Eintritt in eine weiterführende Schule bzw. ihre Einschulung vor sich hatten, bessere Schulen bot. Die »besseren« Schulen gab es in den zuvor den Weißen vorbehaltenen Außenbezirken der Städte. Die Mehrzahl der guten öffentlichen Schulen war im Südafrika der Apartheid den weißen Schülern vorbehalten. Seit dem Ende der Apartheid ist in diesen guten Schulen ein Zustrom »anderer« Schüler zu verzeichnen. Untersuchungen zeigen, dass dies den bekannten »Exodus«-Effekt zur Folge hat, dass nämlich weiße Eltern ihre Kinder aus solchen öffentlichen Schulen herausnehmen und auf Privatschulen schicken.³ Dieser Exodus wird häufig mit Klagen über den »sinkenden Standard« und die »Überfüllung« begründet. Manche öffentlichen Schulen in Südafrika, die zuvor den Weißen vorbehalten waren, haben sich damit abgefunden, dass eine steigende Anzahl »anderer« bei ihnen Einlass sucht und der Exodus beginnt. Andere Schulen hingegen beschränken den Zugang auf der Grundlage der Rassenzugehörigkeit, wobei sie solche Beschränkungen mit euphemistischen Begriffen wie der »Aufrechterhaltung der Standards« umschreiben.

Unglücklicherweise geriet ich bei meiner Suche nach einer Schule, die meinen damals sechsjährigen Sohn aufnehmen würde, an den zweiten der genannten Schultypen – also an eine Schule, die den Zugang auf Grundlage der Rasse beschränkt, die Begründung ihrer Ablehnung jedoch anders formuliert. Nachdem es sich als unendlich schwierig erwies, auch nur einen Termin bei der Schulleitung zu bekommen – ganz zu schweigen davon, dass mein Sohn in die Schule aufgenommen werden könnte –, fragte mich schließlich die entnervte weiße Verwaltungskraft der Schule: »Haben Sie nicht den Eindruck, dass sich Ihr Sohn in Schule X eher »wohl fühlen« würde?« Woraufhin ich naheliegenderweise fragte, warum sich mein Sohn in Schule X wohler fühlen sollte. »Weil es in dieser Schule nach dem Unterricht eine Medresse gibt!« In einer Medresse lernen muslimische Kinder nach dem Schulunterricht arabisch und bekommen Religionsunterricht. Die weiße Verwaltungskraft war schlicht davon ausgegangen, dass ich muslimisch sei. Für ihre fälschliche

² Feministische Epistemologien bauen hauptsächlich auf Narrativen auf, nicht so sehr auf aussagenlogischen Verfahren. Aus diesem Grunde gehört das persönliche Narrativ zur Methodologie dieses Beitrags (vgl. Nadar 2014).

³ Vgl. Yamauchi 2014, der zu dem Schluss kommt, dass »die Bildungschancen an öffentlichen Schulen für schwarze und weiße Kinder in Südafrika immer noch ungleich sind – und das auch nach der Apartheid«.

Annahme ließen sich eine ganze Reihe von Gründen anführen. Dazu zählte die völlig »logische Schlussfolgerung«, dass ich eine Muslima sein musste, weil der direkt benachbarte Stadtteil dieser vormals komplett weißen Gegend ein Stadtteil war, der überwiegend von Muslimen bewohnt war.

Anouar Majid liefert für so etwas in seinem Buch *We are all Moors* (»Wir sind alle Mohren«) eine andere Erklärung, die mir plausibler erscheint. Über seine Verwendung des Begriffs »Mohr«/»Maure«⁴ sagt er: »In diesem Buch versuche ich nicht nur jemanden zu skizzieren, der oder die muslimischen Glaubens ist. Wichtiger ist dabei, dass ein solcher Mensch für alle diejenigen steht, die als nicht zum gesellschaftlichen Mainstream gehörig angesehen werden.«

Majid belässt es nicht bei dieser oberflächlichen Analyse, sondern geht noch einen Schritt weiter, um die rassistischen Annahmen herauszustreichen, die der Konstruktion einer »Mohren-Identität« zugrundeliegen. Im Vorwort seines Buches formuliert er zugespitzt: »Seit dem mittelalterlichen Sieg über den Islam in Spanien sind Minderheiten im Westen in gewisser Weise zur Reinkarnation des Mohren geworden, der eine permanente Bedrohung der westlichen Zivilisation darstellt.« (Majid 2009: x) Als ich der weißen Angestellten der Schulverwaltung gegenüber saß, waren mein Sohn und ich für sie »Reinkarnationen des Mohren«. Im Grunde hätten wir Hindus, Buddhisten, Anhänger traditioneller afrikanischer Religionen oder auch Anbeter von Elfen und Feen (!) sein können. Darauf kam es nicht an – wir sind alle »Mohren«! Um diese eindringliche These geht es in Majids Buch. Auf der Grundlage historischer Untersuchungen, die sich auf die Werke von Philosophen, Romanciers, Historikern und Bühnenaufregern beziehen, erbringt Majid den Nachweis, dass die Vertreibung der Mauren aus Europa im 16. und 17. Jahrhundert »der mangelnden Integration in die Christenheit« geschuldet sei (Majid 2009: 122). Höchst aufschlussreich sind die Belege, die er im Kapitel »Muslim-Juden« für das Zusammenfallen der maurischen und jüdischen Identität beibringt und die untermauern, dass wir tatsächlich alle »Mohren« sind.

In diesem Beitrag geht es mir um die Frage, wie Majids zentrale These, dass wir alle Mohren sind, sich auf die Praxis einer um Befreiung bemühten Bibelhermeneutik beziehen lässt. Welchen Beitrag leisten die Perspektiven des Mohren, das Mohren-Ich in Südafrika nach Ende der Apartheid in methodologischer und theoretischer Hinsicht für die Bibelhermeneutik?

Befreiungstheologische Bibelhermeneutik im Südafrika (nach dem Ende) der Apartheid

Es ist gut belegt, welche Rolle die Bibel in Südafrika im Kampf um die Befreiung von der Apartheid gespielt hat. Auch wenn bekannt ist, dass die Bibel als Unterdrückungsinstrument diente, und man weiß, dass sich in ihr Unterdrückerisches findet und mit ihr zeitweilig auch Unterdrückung legitimiert wird (Mofokeng 1988), so war doch ihre ambivalente Rolle im Befreiungskampf nie von zentraler Bedeutung für die Befreiungstheologien (Tutu 1989; Boesak 1984). So schreibt Justin Ukpong: »In befreiungstheologischer Auslegung wird

⁴ Im Englischen heißt beides »moor«; der Text oszilliert hier zwischen den von Arabern islamisierten Berberstämmen, den Mauren, und dem europäischen Begriff für die dunklen und fremden Menschen Afrikas, die »Mohren«; Anm. d. U.

die Bibel generell als Mittel im Kampf gegen jede Art von Unterdrückung verwendet. Dies geschieht auf der Grundlage der biblischen Botschaft, nach der Gott Unterdrückung nicht gutheißt, sondern immer auf der Seite der Unterdrückten steht und für ihre Befreiung eintritt.« (Ukpong 2000, 19)

Umstritten ist jedoch, welche Bedeutung die befreiungstheologische Bibelhermeneutik in Südafrika nach dem Ende der Apartheid spielt. Die zentrale Frage von Befreiungstheologen lautet: Welche Rolle spielt die Befreiungstheologie in einem Land, das bereits »befreit ist« und das dafür gepriesen wird, eine der bedeutendsten und liberalsten Verfassungen der Welt zu besitzen, die auf der Basis der Menschenrechte formuliert wurde? Wenn der Befreiungskampf zuallererst ein antirassistischer und politischer Kampf gewesen ist, dann stellt sich die Frage, worin nun, da die politische Befreiung erreicht ist, die Notwendigkeit einer befreiungstheologischen Bibelhermeneutik bestehen soll.

Auf diese Frage gibt Anouar Majids These, dass wir alle Mohren sind, einige Antworten. Deshalb werde ich mich nun mit einigen der Erkenntnisse befassen, die seine These im Hinblick auf die Ausbildung einer befreiungstheologischen Bibelhermeneutik in Südafrika nach dem Ende der Apartheid liefert.

Befreiungstheologische Bibelhermeneutik in der Sicht von »Mohren«

Ich behandle nun nacheinander die drei wichtigsten Erkenntnisse Majids in unserem Zusammenhang, nämlich Intersektionalität, Identität und Identifikation.

Intersektionalität

Um zu zeigen, in welcher Weise der Gedanke der Intersektionalität – der in der Behauptung mitschwingt, dass »wir alle Mohren sind« – in meiner Untersuchung bedeutsam wird, komme ich noch einmal auf meine Erfahrungen beim Umzug zurück. Als wir in den Verhandlungen über den Kauf unseres neuen Hauses waren, brachte ich der weißen Immobilienmaklerin gegenüber meine Besorgnis darüber zum Ausdruck, ob das Haus auch nah genug an der Schule sei, um zu gewährleisten, dass meine Jungen in ihrer jeweiligen Schule auch akzeptiert würden. »Natürlich werden Sie dort zugelassen werden«, sagte sie. »Sie versuchen lediglich, »die Schwarzen« außen vor zu halten. Inder sind gut in Mathematik und in den Naturwissenschaften. An solchen Schülern sind sie interessiert.« Es hat den Anschein, dass wir nicht nur alle Mohren sind, sondern dass einige Mohren schwärzer sind als andere. Vielleicht haben manche Mohren andere sexuelle Vorlieben? Vielleicht besitzen manche Mohren Brüste? Mir scheint, dass es für die Praxis der befreiungstheologischen Bibelhermeneutik in Südafrika nach dem Ende der Apartheid essentiell ist, die »Multidimensionalität« der tatsächlichen Erfahrungen der Marginalisier-

ten (Crenshaw 1989: 139) wahrzunehmen. Oder anders gesagt: Man muss anerkennen, dass die Befreiung von rassistischer Unterdrückung nicht die einzige Befreiung ist, die Südafrika gebraucht hat. Es geht darum zu verstehen, wie Patricia Hill Collins es ausdrückt, dass »die Systeme von Rasse, Klasse, Gender, Ethnie, nationaler Zugehörigkeit und Alter Merkmale der gesellschaftlichen Organisation sind, die einander gegenseitig stützen« (Hill Collins 2000: 299).

Vereinfacht ausgedrückt ist Rassismus gleich Sexismus gleich Homophobie und gleich Klassendiskriminierung. Das Herrschaftssystem funktioniert, indem versucht wird, unterschiedliche Grade des »Anderseins« als patriarchalischen Maßstab zu etablieren. Durch die Intersektionalität, die das Herzstück von Majids These bildet, nach der wir alle Mohren sind, werden diese Klassifikationen infrage gestellt.

So ist es beispielsweise in der bibelwissenschaftlichen Zunft in weiten Teilen Afrikas immer noch möglich, die Bibel mit Hilfe eines befreiungstheologischen Ansatzes zu betrachten, ohne dabei feministisch-hermeneutische Perspektiven zu berücksichtigen. Und selbst wo feministische Hermeneutik anerkannt wird, wird es als problematisch wahrgenommen, sich mit queerer Hermeneutik zu befassen. Von Seiten afrikanischer feministischer, womanistischer, lateinamerikanischer und asiatischer Bibelwissenschaftlerinnen wurden und werden schwarze Theologien und Befreiungstheologien dafür verantwortlich gemacht, die Belange von Frauen im Rahmen dieser Diskurse nicht ernst zu nehmen. Die These, wonach wir alle Mohren sind, untermauert diese Aufforderung, die ihren Ursprung in der Bibelkritik durch Minderheiten und deren Suche nach »Mitreitern« bei der Arbeit auf ein gemeinsames Ziel hin hat (Majid 2009: 9). Während die Bibelkritik durch Minderheiten Instrumente für das Bibellesen mit dem Fokus auf Rasse und Ethnie liefert, ermöglicht es Majids These demgegenüber, über diese »rassisch-ethnischen Allianzen« (Bailey 2009: 6) hinauszugehen und andere weltanschauliche Allianzen zu schmieden. Zweifellos ist es in Südafrika nach der Apartheid notwendig, den Schritt über die rassisch-ethnische Hermeneutik hinaus zu machen.

Identität

Die zweite Sichtweise, auf die uns die Mohren-These hinweist, ist die Bedeutung der Identität im Rahmen der befreiungstheologischen Bibelhermeneutik. Natürlich findet die Befreiungshermeneutik ihre Grundlage und ihre Bedeutung im Rahmen bibelhermeneutischer Diskurse in der Identitätspolitik. Majid weist jedoch darauf hin, dass »Identitäten jeder Art häufig mehr fiktiv als real sind« (Majid 2009: 168). Wenn es allerdings bei der Hermeneutik der Befreiung darum geht, Sinn in biblischen Texten zu finden, weil wir »von diesem Ort aus lesen«, dann muss aufgedeckt und erläutert werden, was unter »diesem Ort« zu verstehen ist. An anderer Stelle habe ich bereits darauf hingewiesen, dass die Rolle von Theologen und Intellektuellen ebenso wie die derer, die wir als »Arme« bezeichnen, noch einmal genauer zu bestimmen ist,

als dies bei den gängigen romantischen Bezeichnungen der Fall ist (vgl. Nadar 2009: 388). Majids These zwingt uns dazu, die Komplexität von Identitäten in Post-Konflikt-Gesellschaften genauer in den Blick zu nehmen. Befreiungstheologische Bibelexegeten täten bei ihrer Verwendung der Befreiungshermeneutik gut daran, sich nicht auf einen festen Kanon von Bezeichnungen und auf romantische Vorstellungen von den Armen und den Intellektuellen zu beschränken.

Unter Verweis auf Stuart Halls Arbeit über die Identität führt Majid aus, dass Identität weit davon entfernt ist, die schlichte Vorstellung zu sein, als die sie uns häufig erscheint (wonach wir selbst also immer dieselben sind). Recht verstanden ist Identität stets eine Vorstellung, die in sich gespalten ist; sie ist immer ambivalent. Wird von Identität gesprochen, so ist dies nur die Oberfläche der Geschichte. Folgt man dieser Geschichte, dann denkt man von sich, dass man immer am gleichen Ort bleibt – auch wenn man selbst bereits ahnt, dass man sich schon von dort entfernt hat (Majid 2009: 168).

Befreiungstheologien sollten wachsam sein gegenüber dem vermeintlichen Wunsch der herrschenden Kräfte nach der Unveränderlichkeit von Identitäten. Vor Jahren gab es in der Society of Biblical Literature in einem Seminar zur afrikanischen Bibelhermeneutik heftige Diskussionen um die Frage, ob es ein eigenes Seminar zu HIV/AIDS geben solle. Die Debatte drehte sich vor allem darum, dass HIV/AIDS – auch wenn es in unserer Forschung eine große Rolle spielt – nicht zum bestimmenden Identitätsmerkmal afrikanischer Menschen in der Wissenschaft werden dürfe. Ich erinnere mich daran, daß eine Kollegin sagte, sie wolle keine Trauergesänge in Babylon anstimmen. Einerseits möchte man nicht seiner Identität beraubt werden, aber andererseits möchte man auch nicht auf sie festgelegt werden. Majids Buch regt dazu an, die Nuancierungen von Identität im Blick zu behalten: Der Mohr ist kein exotischer Tanzbär, den man jeweils als Repräsentation einer unveränderlichen, ahistorischen Figur des hegemonialen Diskurses anführen könnte.

Identifikation

Die dritte Sicht des Mohren bezieht sich auf Identifikation. Am markantesten fand ich an Majids Buch die Identifikationsmerkmale, anhand derer man den Mohren ausmachen kann – sowohl den Mauren, der im 16. und 17. Jahrhundert aus Spanien vertrieben wurde, als auch den Mohren in den Einwanderungsdiskursen im 21. Jahrhundert. Wie gelingt es Vorurteilen, selbst in sehr liberalen Gesellschaften neu Fuß zu fassen?

Eine solche »Neu-Erfindung« von Vorurteilen konnte man im Mai 2014 beobachten, als der Oberste Richter Südafrikas, Mogoeng Mogoeng, sich bei einer Rede im Rahmen einer Konferenz in Stellenbosch auf den gleichen Text (Römer 13) bezog, der zur Legitimation der Apartheid-Gesetze herangezogen worden war. Nun führte der Richter ihn als Argument dafür an, warum die Religion in die Verfassung aufgenommen werden müsse, um die »Moral« zu schützen:

»Wenn sich ein Weg finden ließe, der Liebe größere Bedeutung zuzumessen und die sinnvolle Abschreckung gegenüber der Ehescheidung mit Hilfe rechtlicher Instrumente zu verstärken, dann würde die Heiligkeit von Ehe und Familie gestärkt und die Ehe stabiler werden. Ein rechtlicher Rahmen, innerhalb dessen Ehebruch, außerehelicher Geschlechtsverkehr, Trennung und Ehescheidung missbilligt werden, könnte vorbehaltlich gewisser Modifikationen – auch wenn dies idealistisch erscheinen mag – dazu führen, dass weniger Morde aufgrund von Ehebruch begangen werden, dass es weniger zerbrochene Familien gibt und dass verhindert wird, dass eine verlorene und verbitterte Generation entsteht, die gerade heranzuwachsen scheint und die der Gesellschaft unbeschreibliche Schäden zufügt.« (Mogoeng 2014)

Die Befreiungsbewegung in Südafrika wurde in hohem Maße von Theologen beeinflusst und angestoßen, die mit den zentralen Zielen der Befreiungstheologie übereinstimmen. Ein Witz über die lateinamerikanische Befreiungstheologie ließe sich ebensogut über die südafrikanische erzählen; in der lateinamerikanischen Fassung lautet er: »Die Befreiungstheologie hat sich für die Option für die Armen entschieden, aber die Armen haben sich für das Pfingstchristentum entschieden.« Für Südafrika könnte man sagen, dass sich die Befreiungstheologie für die Unterdrückten entschieden hat und ebenso für den African National Congress (ANC). Der ANC allerdings hat sich für das Pfingstchristentum entschieden. Dementsprechend ist die theologische Richtung, der sich der ANC zuordnet, nicht die theologische Richtung, die zur Bekämpfung der Apartheid-Theologie eingesetzt wurde – Letztgenannte war eine zutiefst prophetische Theologie. Vielmehr hat der südafrikanische Präsident insbesondere durch seine Ernennung des Vorsitzenden Richters Mogoeng Mogoeng sich der religiösen Rechten zugeordnet, die die Verfassung unter Rückgriff auf deren spezifische Theologie auslegen möchte.

Viele Theologen haben sich dafür ausgesprochen, dass sich die Befreiungstheologie in eine Wiederaufbau-Theologie verwandelt. Demgegenüber würde ich sagen, dass sich die Befreiungshermeneutik zunächst einmal wieder stärker mit den zentralen Zielen der Befreiungstheologie identifizieren und diese zu ihrem vorherrschenden theologischen Paradigma machen sollte. Wenn dies nicht geschieht, wird sich der Mohr erneut zeigen, nur mit anderem Gesicht.

Majid (2009: 168) formuliert dies zutreffend: »Je stärker man die vernetzte Welt in den Blick nimmt, in der wir heute leben, umso schwieriger fällt es zu glauben, dass wir immer noch die Länder bewohnen und die Ideologie übernehmen können, die Spanien der Welt im 16. Jahrhundert hinterlassen hat.«

Fazit

Ich möchte mit den Worten des jüngst verstorbenen Nelson Mandela schließen: »Wie uns die Religion im Widerstand gegen die Unterdrückung gestärkt hat, so sind wir gewiss, dass sie uns auch bei der Umsetzung dessen stützen

kann, was die Geschichte unserer und der nächsten Generation als Aufgabe aufgetragen hat: unsere Hoffnung auf ein besseres Leben für alle Wirklichkeit werden zu lassen.« (Mandela 1999) Wenn wir die Ressourcen nutzen wollen, die uns die Religion bietet, dann brauchen wir wohl auch neue Perspektiven des Bibellesens – zu denen vielleicht auch die des Mohren zählen?

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Literatur

- ARNOLD, MILLARD (Hg.) 1978: *Black Consciousness in South Africa*, New York
- BAILEY, RANDALL C. u. a. (Hg.) 2009: *They Were All Together in One Place? Toward Minority Biblical Criticism*, Atlanta
- BIKO, STEVE 1978: *I Write What I Like*, London
- BOESAK, ALLAN A. 1984: *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition*, Maryknoll
- CRENSHAW, KIMBERLÉ 1989: Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in: University of Chicago Legal Forum
- HILL COLLINS, PATRICIA 2000: *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, 2. Aufl., New York
- MAJID, ANOUAR 2009: *We Are All Moors. Ending Centuries of Crusades against Muslims and Other Minorities*, Minneapolis
- MANDELA, NELSON 1999: *Speech at a Methodist Church Service in Langa*, www.sahistory.org.za/article/mandela-speech-methodist-church-service-langa
- MOFOKENG, TAKATSO A. 1988: *Black Christians, the Bible and Liberation*, in: *Journal of Black Theology in South Africa* 1, Heft 2, 34–42
- MOGOENG WA MOGOENG 2014: *Law and Religion in Africa: The Quest For The Common Good In Pluralistic Societies*, in: www.justice.gov.za/ocj/speeches/20140527-Stellenbosch.pdf
- MOSALA, ITUMELENG J. 1989: *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Grand Rapids
- NADAR, SAROJINI 2009: *Beyond the ›Ordinary Reader‹ and the ›Invisible Intellectual: Shifting Contextual Bible Study from Liberation Discourse to Liberation Pedagogy*, in: *Old Testament Essays* 22, Heft 2
- NADAR, SAROJINI 2014: »Stories are data with Soul«– Lessons from Black Feminist Epistemology, in: *Agenda* 28, Heft 1, 18–28
- TUTU, DESMOND M. 1989: *Liberation as a Biblical Theme*, in: ders., *Hope and Suffering: Sermons and Speeches*, Grand Rapids, Michigan
- UKPONG, JUSTIN 2000: *Developments in Biblical Interpretation in Africa: Historical and Hermeneutical Directions*, in: Gerald O. West – Musa W. Dube (Hg.), *The Bible in Africa. Transactions, Trajectories and Trends*, Leiden, 11–28
- YAMAUCHI, FUTOSHI 2003: *Race, Equity, and Public Schools in Post-Apartheid South Africa: Is Opportunity Equal for All Kids?*, in: IFPRI Discussion Paper Briefs, www.ifpri.org/sites/default/files/publications/fcnbr182.pdf.

Die Autorin

Sarojini Nadar ist Professorin für Bibelwissenschaft und Leiterin des Programms „Gender und Religion“ an der Universität von KwaZulu-Natal, Südafrika. Als transdisziplinäre Forscherin arbeitet sie vor allem dem Feld der feministischen Bibelhermeneutik, mit besonderer Aufmerksamkeit für HIV und Aids, gender-basierte Gewalt sowie Männlichkeit und Sexualität. Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Freiheiten, die sich überschneiden: Nachdenken über Mandelas Vermächtnis“ in Heft 5/2014. Anschrift: School of Religion, Philosophy and Classics, Memorial Tower Building, Howard College Campus, University of KwaZulu-Natal, Durban 4041, Südafrika. E-Mail: nadars@ukzn.ac.za.
