

Nach der Befreiung Südafrikas fordern die Armen ihre Würde ein

GERALD WEST

In dem kürzlich herausgekommenen südafrikanischen Film *Son of Man* – einer im befreiten Südafrika spielenden Neu-Erzählung der Geschichte Jesu – spricht Jesus in einer Siedlung aus Wellblechhütten zu einer Menschenmenge. Er steht auf einer VIP-Toilette (*Ventilated Improved Pit latrine*; etwa: Plumpsklo mit optimierter Belüftung) und hält die matthäische Bergpredigt (oder eines Teils davon) in der Version dieses Films (0:47:35).¹ Im Hintergrund lungern bewaffnete Soldaten herum, und Militärhubschrauber fliegen über den Köpfen der Menschen, als Jesus (in der Sprache der Xhosa) sagt: »Mein Volk, wir haben uns nun bewusst dazu entschieden, an die Öffentlichkeit zu gehen. Lasst uns zusammenarbeiten, denn durch den gemeinsamen Dialog können wir selbst die taubsten Ohren erreichen.« Als die Menge zustimmend jöhlt, fährt er fort: »Es sieht aus, als wären wir besiegt. Wir müssen als Bewegung handeln, damit wir alle mit Würde behandelt werden.«

Es gibt in diesem Film so manches, was mir nicht gefällt², doch der Moment, in dem Jesus die Menschen an ihre Würde erinnert, klingt sowohl in unserem heutigen Kontext als auch in den Evangelien überzeugend. Im Film wie in einigen Passagen in den Evangelien erkennt Jesus, dass sowohl den einzelnen Menschen Würde innewohnt als auch ihrem gemeinsamen öffentlichen Handeln. In diesem Beitrag soll erläutert werden, wie »Würde« in den Kämpfen der südafrikanischen Armen seit der Befreiung des Landes zu einem zentralen Konzept geworden ist. Die sozio-ökonomischen und theologischen Dimensionen der Würde werden ebenso betrachtet wie die Rolle gesellschaftlich engagierter Bibelwissenschaftler, die wichtige Erkenntnisse für eine Wiederentdeckung der Spur der Prophetie liefern, die sich im biblischen Aufstand für die Würde findet.

Die Spur der Prophetie in der Bibel

In den Bibelwissenschaften sind die widerstreitenden Stimmen in biblischen Texten immer wieder und aus verschiedenen Perspektiven untersucht worden. Zu den Vorreitern auf diesem Gebiet zählt Norman Gottwald mit seiner Arbeit zum frühen »Israel«. Auch wenn sich Gottwald zunächst stark auf historische

und soziologische Fragen konzentriert hat³, diente ihm diese sozialgeschichtliche Analyse in einem späteren Werk doch als Grundlage für die Entdeckung widerstreitender Stimmen in der biblischen Literatur.⁴ Robert Cootes Monographie über Amos, in der sich sozialgeschichtliche, literarische und auch theologische Analysen finden, ist vermutlich für unsere Frage das Projekt, das die größte Resonanz gefunden hat.⁵ Gottwalds wie Cootes Arbeiten wurden vom südafrikanischen Exegeten Itumeleng Mosala rezipiert⁶, dessen eigenes Werk eine fundamentale Wende in der Schwarzen Theologie Südafrikas und Nordamerikas markiert, weil darin eine Theologie begründet wird, die von Tinyiko Maluleke als zweite Welle südafrikanischer Schwarzer Theologie bezeichnet wird.⁷ Dieser Ansatz verabschiedet sich von der Ansicht, in der Bibel würde ausschließlich für den Befreiungskampf votiert.

Im Film *Son of Man* finden sich Anklänge an die Weltsicht Jesu, wie Richard Horsley sie bei Markus sowie in der Q-Tradition bei Matthäus und Lukas findet. Diese Weltsicht stimmt mit Walter Brueggemanns Vorstellung einer »prophetischen Spur« überein. Diese prophetische Spur beschreibt Brueggemann als »eine Protestbewegung, die unter den Enterbten beheimatet ist und deren theologische Vision in einem Gott zum Ausdruck kommt, der sich entschieden einmischte, sogar in scheinbar undurchdringliche Institutionen und Ordnungen«. Das Gegenstück dieser prophetischen Spur ist für Brueggemann die »konsolidierende Spur«. Diese ist »eine Bewegung der Konsolidierung, die unter den Etablierten und Abgesicherten angesiedelt ist und deren theologische Vision in einem Gott zum Ausdruck kommt, der an der bestehenden Ordnung festhält und sie stützt«.⁸

Horsley zufolge betrachten sich die Gemeinden der Jesusbewegung als »neue gesellschaftliche Ordnung«⁹, die mit den konsolidierenden Formen bricht und sich in der Tradition der prophetischen Kräfte sieht. Dabei liegt Horsleys besondere Leistung darin, dass er den in sich widersprüchlichen Charakter dieses »Erneuerungs«-Projekts entdeckt und untersucht hat. In einer von unterschiedlichen Spannungen geprägten Welt »bestand im frühjüdischen Palästina ein grundlegender Konflikt [...] zwischen den herrschenden Gruppen und der Masse der einfachen Menschen«.¹⁰ Das Ethos, das die Gemeinden Jesu untereinander verband, war nicht ethnisch, sondern sozio-ökonomisch geprägt.

Horsley betont in seiner Untersuchung besonders, dass das ursprüngliche Ethos der Jesusbewegung und ihres Erneuerungsprojekts ein *internes* Ethos war. Die predigtartigen Passagen in Lukas 12,22–31 bzw. Matthäus 6,25–33 bieten ein gutes Beispiel dafür, weil in ihnen ein internes Ethos proklamiert wird, bei dem das wechselseitige Geben und Nehmen wieder in den Vordergrund gerückt wird. Dies ist nicht primär ein externes Ethos, das an die Menschen außerhalb der Gemeinschaft gerichtet ist, sondern in erster Linie ein internes, »lokales« sozio-ökonomisches Ethos, das sich auf den Aufbau einer Gemeinschaft in Solidarität und Widerstand konzentriert.¹¹

Dass bei diesem Ethos die interne Gemeinschaft im Vordergrund steht, wird auch im Film *Son of Man* betont. In diesem Film wird ebenfalls deutlich, welche unterschwellige Bedeutung die Würde für dieses Ethos besitzt. Im nächsten

Abschnitt werde ich die zentrale Bedeutung untersuchen, die der Würde in sozialen Bewegungen nach der Befreiung Südafrikas zukommt.

Abahlali baseMjondolo

Welche wichtige Rolle die Würde in unserem momentanen Kampf zwanzig Jahre nach der politischen Befreiung spielt, lässt sich am Beispiel der *Abahlali baseMjondolo*-Bewegung ablesen. Am 19. März 2005 hat eine Gruppe schwarzer Wellblechhütten-Bewohner eine wichtige Straße in Durban in der südafrikanischen Provinz KwaZulu-Natal blockiert. Wie die vielen anderen Proteste wegen nicht erbrachter Dienstleistungen¹², durch die diese Jahre geprägt sind, so war auch diese Aktion ein Protest gegen das Versagen des Staates bei der Bereitstellung von Wohnraum für die Bewohner der Wellblechhütten. Als die Bulldozer kamen, um »ihr« gelobtes Land« (sie selbst haben dieses biblische Bild gewählt)¹³ dem Erdboden gleichzumachen, wurden die Bewohner aktiv und versperrten die Umgeni Road mit ihren Körpern sowie mit brennenden Autoreifen. Mehr als siebenhundert Bewohner beteiligten sich an dieser Protestaktion, und obwohl die Polizei hart darauf reagierte, demonstrierten zwei Tage später, am 21. März, dem südafrikanischen Tag der Menschenrechte (und dem Gedenktag des Massakers von Sharpeville), mehr als eintausend Menschen.

Nigel Gibson ordnet dies so ein: »Ihre Forderungen waren keineswegs revolutionär; es waren die Forderungen loyaler Staatsbürger, die auf der Grundlage ihrer Rechte als Bürger den einleuchtenden Wunsch vorbrachten, ins »neue Südafrika« einbezogen zu werden: Sie verlangten nach Wohnraum, Sicherheit, medizinischer Versorgung und politischer Vertretung.«¹⁴ Gibson zufolge geht es *Abahlali* »bei der Demokratie nicht darum, alle fünf Jahre wählen zu gehen, sondern um das alltägliche Leben, zu dem das gegenseitige Geben und Nehmen, die Fürsorge und die Einbeziehung derer gehören, die systematisch ausgeschlossen wurden und denen man gesagt hat, dass sie zu dumm seien, die Demokratie zu verstehen.«¹⁵ Und so veranschaulicht es S'bu Zikode, ein organischer Intellektueller¹⁶ von *Abahlali*: »In unserem Kampf geht es um ethische Fragen und weniger um politische Fragen im engeren Sinne. Es geht vor allem um Gerechtigkeit. Ist es gut für die Bewohner von Wellblechhütten-Siedlungen, wie die Schweine im Dreck zu leben, wie sie es zur Zeit tun? Warum lebe ich in einer Hütte aus Pappkartons, wenn es Leute gibt, die in richtigen Häusern leben können? Deshalb ist es eine ethische Frage.«¹⁷ Aus diesem Grund hat sich *Abahlali* der Debatte um »nicht erbrachte Dienstleistungen« immer verweigert; die Mitglieder der Bewegung »beharren darauf, dass es in ihren Forderungen um das »Menschsein« geht«; in den Worten Zikodes: »Der Kampf ist das Menschsein.«¹⁸ Bei Gibson klingt Horsleys Analyse der frühen Jesusbewegung nach: »Abahlalismus ist eine Kultur des Teilens, die im Gedanken von Gemeinschaftlichkeit und Gegenseitigkeit verwurzelt ist, der auf den langen Kampf gegen die Apartheid zurückgeht.«¹⁹

Deshalb verwundert es nicht, dass der Gedanke der »Würde« einen so zentralen Platz im Diskurs von *Abahlali* einnimmt. »Wir sind für diese Regierung in

den Kampf gezogen, sind für sie gestorben und haben sie gewählt«, sagt Zikode, »um frei sein und anständig leben zu können.«²⁰ Eines der Hauptziele von *Abahlali* liegt nach Gibson, der sich auf Zikodes Analyse bezieht, »in einer Art ethischer Revolution, in der Schaffung einer Gesellschaft, in der die Armen als Menschen angesehen werden, die ihren eigenen Kopf haben.« Laut Gibson sagt Zikode häufiger: »Wir haben wenig zum Leben, aber nicht wenig Verstand.«²¹

Abahlali verkörpert sowohl im Handeln der Gemeinschaft als auch im gemeinschaftlichen Nachdenken das Verständnis des Widerstands gegen Dominanz, das sich bei James Scott findet. Für Scott ist die menschliche Würde von großer Bedeutung. Für ihn stehen »die Themen Würde und Autonomie, die normalerweise für nicht so wichtig gehalten werden wie die materielle Ausbeutung«, an erster Stelle.²² Unabhängig davon, wie massiv die Dominanz ist – und bei Scott geht es um extreme Formen der Dominanz –, verlangt die Würde immer nach einer Reaktion auf Dominanz. Ähnlich wie *Abahlali* ist auch Scott der Ansicht, dass die Armen nicht arm im Geiste sind. Wichtig in seiner Analyse ist, dass die unteren Schichten »weniger starken Einschränkungen hinsichtlich des Denkens und der Weltanschauung unterworfen sind, weil sie in abgeschotteten Milieus vergleichsweise sicher reden können; sie sind jedoch, was das politische Handeln und den politischen Kampf angeht, stärker eingeschränkt, weil die alltägliche Herrschaftsausübung ihre Handlungsoptionen stark limitiert.«²³ Die politische Befreiung Südafrikas hat es ermöglicht, dass das »hidden transcript«²⁴ in den politischen Raum der Öffentlichkeit des Landes Einzug halten konnte. *Abahlali* hat diesen Raum betreten und ist ein deutlicher Beleg für die Revolte der Würde gegen die »systemische Vernachlässigung« durch den Staat.²⁵

Die Revolte der Würde

Wie schon bei Scott und *Abahlali*, so steht die Würde auch bei John Holloway im Zentrum der sozialen Bewegungen der Marginalisierten.²⁶ Basierend auf der Selbstverständlichkeit, dass Würde »die Weigerung ist, Demütigung und Entmenschlichung zu akzeptieren«, fragt Holloway danach, was Würde ist – und was sie nicht ist. »Versteht man die Würde als Kategorie des Kampfes, dann besteht sie in einer Spannung, die über sich selbst hinausweist. Wenn man für die Würde kämpft, dann heißt das zugleich, dass in diesem Moment die Würde nicht da ist. Damit ist die Würde der Kampf gegen die Verweigerung von Würde und der Kampf für die Verwirklichung von Würde. Die Würde ist da, und zugleich ist sie auch nicht da: Sie ist der Kampf gegen die Negation ihrer selbst.«²⁷ »Würde ist der Schrei: ›Es gibt uns!‹«²⁸

Ganz im Sinn von Zikode stellt Holloway fest, dass Würde »einen Angriff auf die Trennung von Ethik und Politik sowie des Privaten vom Öffentlichen darstellt. [...] Bei der Behauptung der Würde geht es weder um eine ethische noch um eine politische Aussage, sondern um einen Angriff auf die Trennung von Politik und Ethik, die es den offiziell demokratischen Regierungen in aller Welt ermöglicht, mit einem wachsenden Maß an Armut und sozialer Marginalisie-

nung zu leben.«²⁹ In der Würde, so Holloway, werde »die Ablehnung der Trennung des Persönlichen vom Politischen« auf den Punkt gebracht, und die Revolte der Würde »bezieht ihre Stärke aus der Vereinigung vieler Würden.« »Würde besitzt eine Ausstrahlung. Ihre Ausstrahlung bringt auch andere Würden in Bewegung und ruft ein strukturloses und manchmal auch misstönendes Echo hervor.«³⁰

Die Würde wird tätig; sie ist eher ein Verb als ein Substantiv. Oder, wie es *Abahlali baseMjondolo* gemeinsam mit dem »Rural Network« sowie dem »South African Unemployed Peoples' Movement« formuliert: »Die Würde ist der Weg, und sie ist das Ziel.«³¹

Theologie des Volkes

Organisierte soziale Bewegungen wie *Abahlali baseMjondolo* sind ein Appell an gesellschaftlich engagierte Bibelwissenschaftler und Theologen, die in der Tradition der Befreiungstheologie stehen, sich mit ihnen zu solidarisieren und gemeinsam mit ihnen Theologie zu treiben. In der zweiten, überarbeiteten Version des *Kairos-Dokuments* (1986) wird der Weg dafür bereitet, indem eine Unterscheidung zwischen einer »Theologie des Volkes« und »prophetischer Theologie« getroffen wird. Die »Theologie des Volkes« entspringt den organisierten sozialen Bewegungen der Armen, während »prophetische Theologie« die stärker systematisierte Darlegung dieser Theologie in der Öffentlichkeit ist.³² In der Sicht des *Kairos-Dokuments* kann es keine prophetische Theologie geben, deren Grundlage nicht eine Theologie des Volkes ist.

Es ist allerdings bedauerlich, dass diese Vorordnung einer Theologie des Volkes vor eine prophetische Theologie seit unserer politischen Befreiung in Südafrika nicht in die Tat umgesetzt wurde. Denn *Abahlali* erinnert uns daran, dass die Not nicht verschwunden ist, sondern nur eine andere Gestalt angenommen hat. Auch sind die nötigen Ressourcen für diese Arbeit weiterhin vorhanden. Das Institute for Contextual Theology (ICT) sowie das Werk Albert Nolans haben zusammen mit der Arbeit des Ujamaa Centre³³ dazu zubeigetragen, dass eine solche Theologie des Volkes bzw. prophetische Theologie getrieben, das heißt theoretisch untermauert und unterstützt werden kann.³⁴ Es sind also Leitlinien für das Theologietreiben »mit« sozialen Bewegungen vorhanden, das sich im Rahmen einer Form der Solidarität bewegt, wie sie *Abahlali* vorschwebt – wir müssten nur bereit sein, dieser Aufforderung Folge zu leisten. Das »Rohmaterial« ist schon vorhanden; es gibt bereits eine Theologie des Volkes im *Abahlali*-Diskurs um die Würde.

Eine Theologie des Volkes hat es auch bereits bei den Protesten gegeben, die zur Gründung von *Abahlali baseMjondolo* geführt haben. Zur Begrüßung der vierzehn Menschen, die von der Polizei inhaftiert und zehn Tage lang festgehalten wurden, »hat Zikode zusammen mit Nonhlanhla Mzombe und anderen Aktivist*innen der Gemeinde eine Willkommensparty [...] organisiert, bei der Zikode die Menschenmenge dadurch in seinen Bann schlug, dass er ihr Handeln so deutete:

›Der erste Nelson Mandela«, erklärte er, ›war Jesus Christus. Der zweite war Nelson Rolihlahla Mandela. Und der dritte Nelson Mandela, das sind die Armen der Welt.«³⁵ Nigel Gibson kommt in seiner Reflexion über diese Theologie des Volkes zu folgendem (allerdings nicht-theologischen) Schluss:

»Die Anspielung war eindeutig. Die Armen waren nicht Christus, aber Christus war der erste Mandela, der erste Befreier, der von einem neuen Himmel und einer neuen Erde gesprochen hat. Mandela ist der wiedergeborene Christus, der die Befreiung fest in Südafrika verankert hat, und seine lange Gefangenschaft während der Apartheid-Zeit ist ebenso eine Metapher für das Land, wie seine Freilassung die Geburtsstunde des neuen Südafrika markiert. Trotzdem verlangt das Scheitern des historischen Mandela bei der Befreiung Südafrikas danach, dass ein neuer Mandela zur Welt kommt, nämlich die Armen selbst. [...] In dieser subtilen Kritik von Mandelas historischer Führungsrolle nehmen die Armen die Sache selbst in die Hand, und sie sehen sich selbst als Kraft und Ursache ihrer eigenen Befreiung; sie sind zu ihren eigenen Mandelas geworden.«³⁶

Als Theologe kann man dies noch etwas weiter treiben, denn sicher will S’bu Zikode auch sagen, dass Mandela sich in der Spur der Propheten und Jesu Christi bewegt hat. In gewisser Weise ist er wie Christus. Doch der reale Mandela, der zweite Mandela, ist dieser prophetischen Spur nicht gänzlich treu geblieben³⁷, und so ist der prophetischen Spur Jesu ein weiterer Mandela entsprungen, das Volk selbst. In der Sicht eines Bibelwissenschaftlers hat das Volk (in dem Sinn, wie *Abahlali* es versteht) immer den Mittelpunkt von Gottes Befreiungsprojekt gebildet, gemeinsam mit seinen eigenen organischen Intellektuellen, die – wie etwa Jesus – die Theologie des Volkes in jeder Epoche in prophetischer Weise zur Sprache brachten. Im Projekt Gottes geht es immer um das Volk, und in diesem Projekt bilden die Menschen mit Gott zusammen die Akteure.

Die Würde nach Mandela

Während das persönliche Vermächtnis Mandelas unbestreitbar ist, fordert *Abahlali*, dass dieses Vermächtnis einen strukturellen Ausdruck bekommen muss. Die Würde muss, so sagen sie, der sozio-ökonomische Stoff sein, aus dem die südafrikanische Gesellschaft gewoben ist. Sampie Terreblanche erinnert daran, dass Südafrika das Erbe »einer Geschichte der Ungleichheit« angetreten hat. Das südafrikanische Wirtschaftssystem hat sich nach Terreblanche »in den letzten dreißig Jahren von einem kolonialen und rassistischen Kapitalismus zu einer neoliberalen, zur Ersten Welt gehörigen kapitalistischen Enklave gewandelt, die einen Großteil der schwarzen Arbeitskräfte freigesetzt hat.« Dieser Wandel, so fährt er fort, »überschneidet sich mit der Einführung einer repräsentativen Demokratie, die faktisch von einer schwarzen, vorwiegend afrikanischen Elite beherrscht wird«; jedoch weist diese Demokratie »als System bedrohliche Merkmale auf«. Der gemeinsame Nenner zwischen dem alten und dem neuen System ist seiner

Ansicht nach, »dass sich ein Teil der Gesellschaft systemisch und unverdient bereichert (hat), während die Bevölkerungsmehrheit systemisch und unverdient verarmt (ist) – unter dem alten System durch *systemische Ausbeutung* und unter dem neuen System durch *systemische Missachtung*.«³⁸

Im Mittelpunkt dieser systemischen Missachtung steht für *Abahlali* die Weigerung, die Würde der Armen und Marginalisierten zu achten. So wird auch im vorliegenden Beitrag die These vertreten, dass gesellschaftlich engagierte Bibelwissenschaftler sich nicht an dieser systemischen Missachtung beteiligen dürfen, indem sie sich nur auf den akademischen Bereich beschränken. Die Tradition der Befreiung macht es erforderlich, dass wir Bibelwissenschaften und Theologie gemeinsam mit den Organisationen armer Menschen treiben. Als Ressourcen können wir die Instrumente einbringen, mit deren Hilfe wir die Würde der marginalisierten Stimmen in unseren biblischen und theologischen Traditionen erkennen können. Dabei liegt bereits ein bedeutsamer konzeptioneller Beitrag darin, dass wir erkennen, dass unsere biblischen und theologischen Traditionen selbst umkämpft sind.³⁹ Unser Beitrag besteht auch darin, einen (kritischen) Zugang zu diesen widerstreitenden Stimmen zu ermöglichen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Anmerkungen

1 Mark Dornford-May, *Son of Man*, 2005.

2 Gerald O. West, *The Son of Man in South Africa?*, in: Richard Walsh – Jeffrey L. Staley – Adele Reinhartz (Hg.), *Son of Man. An African Jesus Film*, Sheffield 2013.

3 Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B.C.*, New York 1979.

4 Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia 1985.

5 Robert B. Coote, *Amos among the Prophets. Composition and Theology*, Philadelphia 1981.

6 Itumeleng J. Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Grand Rapids 1989.

7 Tinyiko S. Maluleke, *Black Theology as Public Discourse*, in: James R. Cochrane (Hg.), *Constructing a Language of Religion in Public Life. Multi-Event 1999 Academic Workshop Papers*, Kapstadt 1998, 60–62.

8 Walter Brueggemann, *Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel*, in: Norman K. Gottwald – Richard A. Horsley (Hg.), *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll 1993, 202.

9 Richard A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*, 2. Auflage New York 1994, 122.

10 Ebd., 85.

11 Ebd., 124–125. Siehe auch Sharon D. Welch, *Communities of Resistance and Solidarity. A Feminist Theology of Liberation*, New York 1985.

12 Für eine detaillierte Analyse der Proteste wegen nicht erbrachter Dienstleistungen (*service delivery protests*) siehe das ausgezeichnete Werk von Gillian Hart, *Rethinking the South African Crisis. Nationalism, Populism, Hegemony*, Pietermaritzburg 2013.

- 13 Dieser Ausdruck wird von Gibson verwendet, und ich habe ihn aus dem Mund eines Abahlali-Vertreters gehört, der sich am Ujamaa Centre an einem Projekt beteiligt hat. Vgl. Nigel Gibson, *Fanonian Practices in South Africa. From Steve Biko to Abahlali Base-Mjondolo*, New York 2011, 146.
- 14 Ebd., 148.
- 15 Ebd., 156–157.
- 16 Der Begriff »organische Intellektuelle« bezeichnet solche Intellektuelle, die aus der Arbeiterklasse und marginalisierten Gruppen der Gesellschaft hervorgegangen sind. Sie besitzen eine »organische« Verbindung zu diesen Gruppen.
- 17 Zit. n. Gibson, *Fanonian Practices in South Africa*, 157.
- 18 Ebd., 157.
- 19 Ebd., 158.
- 20 Zit. n. ebd., 158.
- 21 Ebd., 158.
- 22 James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven/London 1990, xi.
- 23 Ebd., 91.
- 24 »Hidden transcript« ist der Diskurs marginalisierter Gesellschaftsbereiche im Widerstand gegen Herrschaft und Macht. Er wird von den Marginalisierten untereinander und in den von ihnen kontrollierten Räumen genutzt.
- 25 Sampie Terreblanche, *A History of Inequality in South Africa: 1652–2002*, Pietermaritzburg 2002, 423.
- 26 John Holloway, *Dignity's Revolt*, unter: <http://libcom.org/library/dignitys-revolt-john-holloway>. Ich zitiere diesen Artikel in der Form, in der er auf der Webseite von *Abahlali* im Rahmen der »University of Abahlali baseMjondolo« angeführt wird. Der Artikel ist publiziert als: John Holloway, *Dignity's Revolt*, in: John Holloway – Eliona Peláez (Hg.), *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, London 1998, 159–198.
- 27 Ebd.
- 28 Ebd.
- 29 Ebd.
- 30 Ebd. Scott bedient sich eines ähnlichen Bildes; siehe Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 224.
- 31 *The Dignity of the Poor is Vandalized in Many Quarters*; unter: <http://abahlali.org/node/9478>; siehe auch: <http://hir.harvard.edu/archives/3068>.
- 32 The Kairos Theologians, *The Kairos Document: Challenge to the Church. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*, überarbeitete zweite Auflage, Braamfontein 1986, 34–35, Anm. 15; Gary S.D. Leonard (Hg.), *The Kairos Documents*, Pietermaritzburg 2011, 63, Anm. 15.
- 33 Gerald O. West, *Locating »Contextual Bible Study« within Biblical Liberation Hermeneutics and [Alongside] Intercultural Biblical Hermeneutics*, in: HTS Theologies Studies/Theological Studies 70 (2014/1).
- 34 Albert Nolan, *Kairos Theology*, in: John W. de Gruchy – Charles Villa-Vicencio (Hg.), *Doing Theology in Context. South African Perspectives*, Kapstadt 1994, 212–218; Albert Nolan, *Work, the Bible, Workers, and Theologians. Elements of a Workers' Theology*, in: *Semeia* 73 (1996), 213–220; James R. Cochrane, *Questioning Contextual Theology*, in: McGlory T. Speckman – Larry T. Kaufmann (Hg.), *Towards an Agenda for Contextual Theology. Essays in Honour of Albert Nolan*, Pietermaritzburg 2001, 67–86.
- 35 *The Third Nelson Mandela*, unter: <http://abahlali.org/node/302>.
- 36 Gibson, *Fanonian Practices in South Africa*, 147.

37 Ich beziehe mich hier auf Walter Brueggemanns Verständnis von »Spur« (trajectory); siehe Brueggemann, *Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel*, 201–226.

38 Terreblanche, *A History of Inequality in South Africa*, 422–423.

39 Siehe Cheryl B. Anderson, *Ancient Laws and Contemporary Controversies. The Need for Inclusive Biblical Interpretation*, Oxford 2009.

Der Autor

Gerald O. West ist Außerordentlicher Professor für Religion, Philosophie und Altphilologie an der Universität von KwaZulu-Natal. Von 1994 bis 2011 war er Direktor des Ujamaa Centre for Community Development and Research und ist derzeit Herausgeber der Buchreihe »Semeia Studies« und des »Journal of Theology for Southern Africa«. Veröffentlichungen u. a.: *The Academy of the Poor: Towards a Dialogical Reading of the Bible* (1998); *Reading Other-Wise: Socially Engaged Biblical Scholars Reading with Their Local Communities* (2007); *African and European Readers of the Bible in Dialogue* (zus. mit Hans De Wit, 2008). Anschrift: School of Religion, Philosophy, and Classics, University of KwaZulu-Natal, King George V Ave, Glenwood, Durban, 4041, Südafrika. E-Mail: west@ukzn.ac.za.
