

Auf der Suche nach einer rassismuskritischen Theologie in Deutschland

Zur Präsenz der “Black Theology”
in den Arbeiten Jürgen Moltmanns



Dominik Gautier¹

„Weißer Rassismus oder Weltgemeinschaft?“ – So lautete die Frage, die der US-amerikanische Schriftsteller und Bürgerrechtsaktivist James Baldwin der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1968 in Uppsala/Schweden stellte. In Vertretung für den kurz zuvor ermordeten Martin Luther King, Jr. sprach er zu der Versammlung und machte auf die Verwicklung von Kirche und Theologie in der Hervorbringung weißer rassistisch begründeter Vorherrschaft aufmerksam und betonte, dass nun von Schwarzen die Hoffnung ausgehe, Auswege aus dieser nahezu ausweglosen Situation zu finden und das Christentum im Interesse der Realisierung der ökumenischen Vision der Weltgemeinschaft zu erneuern.²

Bis heute ist die von Baldwin gestellte Frage in der (deutschsprachigen) akademischen Theologie wenig reflektiert und das Gespräch mit der interdisziplinären kritischen Rassismusforschung kaum gesucht worden. Dabei hat christliche Theologie einiges zur Reflexion von Rassismus beizutragen. Die Wahrnehmung des Menschen als *simul iustus et peccator***peccatrix* etwa kann Christ*innen mit einem Realismus dafür ausstatten, dass Rassismus nicht einfach abgestreift werden kann, sondern sich immer wieder aufbäumt. Der Kampf gegen Rassismus braucht daher einen langen Atem: Auch nach dem Ende von Kolonialismus und Nationalsozialismus, Segregation in den USA und Apartheid in Südafrika wirkt Rassismus weiter, sowohl

¹ Dominik Gautier ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Evangelische Theologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Er forscht und lehrt zu Grundfragen der systematischen Theologie – im Gespräch mit der kritischen Rassismus-Forschung.

² Vgl. James Baldwin: White Racism or World Community?; in: The Ecumenical Review 20 (1968), 371–376.

in offen terroristischer Form als auch – subtiler – in Strukturen, Institutionen und im Alltag. Anders als die antirassistische Perspektive, betont die Herangehensweise der Rassismuskritik genau diese Hartnäckigkeit von Rassismus und fordert, dass sich auch diejenigen, die Rassismus den Kampf ansagen, mit ihren eigenen Verstrickungen in Rassismus immer wieder aufs Neue auseinandersetzen müssen. Ich nenne schlaglichtartig unterschiedliche Felder der rassismuskritischen Diskussion in Deutschland: Vor allem das Thema *Alltagsrassismus* wird kontrovers diskutiert, weil diese Perspektive zu zeigen versucht, dass Rassismus sich unbewusst in die Routinen von Individuen eingeschrieben hat und zum Beispiel aus der „Wo-kommst-duher-Frage“ spricht oder sich durch Kinder- und Schulbücher Ausdruck verschafft. In Debatten über *institutionellen Rassismus* werden etwa die Mechanismen kritisiert, die es als „migrantisch“ markierten Menschen erschweren bis unmöglich machen, höhere Bildungsabschlüsse in Deutschland zu erzielen. Mit dem Begriff des *kulturell oder religiös codierten Rassismus* wird darauf aufmerksam gemacht, dass Rassismus sich in vermeintlich weniger anstößigen „Sprachspielen“ verbergen kann. Wie der deutsche Diskurs über Muslim*innen und Geflüchtete zeigt, kann die Rede von der Kultur oder Religion der „Anderen“ dazu dienen, Menschen die Zugehörigkeit zur Gesellschaft fraglich zu machen oder sie zu dämonisieren. Nicht zuletzt macht die rassismuskritische Perspektive auch die *Aufarbeitung rassistischer Vergangenheit* zum Thema. Sie engagiert sich etwa in Debatten um die Rückgabe von Kolonialgütern aus deutschen Museen und stößt Auseinandersetzungen über Schwarze Biographien in der deutschen Vergangenheit und Gegenwart an sowie Diskussionen über angemessene Umgangsweisen mit dem durch das deutsche Kaiserreich verübten Genozid an den Herero und Nama im heutigen Namibia.³

Ich finde es wichtig, den Mangel an rassismuskritischer Theologie in Deutschland deutlich zu benennen. Zugleich sollten diejenigen Anstrengungen nicht übersehen werden, die bereits unternommen wurden, um eine solche Theologie im deutschen Kontext zu entwickeln. Dieser Beitrag macht sich daher die Rekonstruktion einer kleinen, aber doch vorhandenen „Tradition“ rassismuskritischer Theologie in Deutschland zur Aufgabe.

Vieles wird in diesem Text noch unberücksichtigt bleiben müssen: So sollte (beispielsweise) die Beeinflussung Dietrich Bonhoeffers durch die Schwarze politische und religiöse Tradition der *Harlem Renaissance* während seines Studienaufenthaltes in New York weiter erforscht und in ihrer

³ Vgl. zur Übersicht über die kritische Rassismuskritik in Deutschland: *Paul Mecheril/Claus Melter*: Gewöhnliche Unterscheidungen. Wege aus dem Rassismus; in: *Paul Mecheril* u. a. (Hg.): *Migrationspädagogik*, Weinheim/Basel 2010, 150–178.

Bedeutung für ein rassismuskritisches Selbstverständnis christlicher Theologie betont werden. Zudem sollten die Auseinandersetzungen Helmut Gollwitzers und Dorothee Sölles mit den Arbeiten James H. Cones sowie die Monographien von Klauspeter Blaser und Eske Wollrad im Interesse der Weiterentwicklung rassismuskritischer Theologie in Deutschland berücksichtigt werden. Wollrad hat nicht nur den Dialog mit womanistischer Theologie in den USA gesucht, sondern auch wesentlich zur Entwicklung der Kritischen Weißseinsforschung in Deutschland beigetragen.⁴ Nicht zuletzt sollten die höchst kontrovers geführten, auch theologischen Debatten in den Blick genommen werden, die im Zusammenhang mit dem nach Uppsala initiierten Antirassismusprogramm des ÖRK geführt wurden. Vor allem könnten die Arbeiten und das Engagement Elisabeth Adlers untersucht werden, die sich als Direktorin der Evangelischen Akademie in Ostberlin im ÖRK für das Antirassismusprogramm einsetzte.⁵

Ich konzentriere mich in diesem Beitrag auf die Werke des deutschen systematischen Theologen Jürgen Moltmann. Hierbei untersuche ich nicht nur, inwiefern dieser die Arbeiten des Schwarzen Theologen James H. Cones rezipiert hat, um seiner Theologie eine rassismuskritische Ausrichtung zu geben, sondern frage auch, inwiefern seine Arbeiten in der frühen Phase Schwarzer Theologie durch James H. Cone aufgenommen wurden. Der Beitrag endet mit einem Ausblick auf Erinnerungskultur als Bewährungsfeld zukünftiger ökumenischer, rassismuskritischer Theologie, welche sich den rassistischen Vergangenheiten der USA und Deutschlands stellt.

Bevor ich nun aber die Prozesse der wechselseitigen Rezeption nachzeichne, möchte ich meinen Ausführungen kurze Charakterisierungen der Werke Cones und Moltmanns vorausschicken: Das Werk James H. Cones (1938–2018) – die *Black Theology* – steht in der Tradition des *Black*

⁴ Vgl. *Reggie L. Williams*: Bonhoeffer's Black Jesus. Harlem Renaissance Theology and an Ethic of Resistance, Waco/TX 2014; *Helmut Gollwitzer*: Zur schwarzen Theologie, in: *Evangelische Theologie* 34 (1974), 43–69; *Dorothee Sölle*: Einführung in die schwarze Theologie; in: *Dies.*: Gott denken. Einführung in die Theologie, Stuttgart 1990, 129–136; *Klauspeter Blaser*: Wenn Gott schwarz wäre ... Das Problem des Rassismus in Theologie und christlicher Praxis, Zürich 1972; *Eske Wollrad*: Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus Weißer feministischer Perspektive, Gütersloh 1999; *Dies.*: Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion, Königstein 2005.

⁵ Vgl. *Sebastian Tripp*: Fromm und politisch. Christliche Anti-Apartheid-Gruppen und die Transformation des westdeutschen Protestantismus 1970–1990, Göttingen 2015; *Elisabeth Adler*: Ökumene im Kampf gegen Rassismus. Ein erster Anfang, Bielefeld/Frankfurt am Main 1975; *Dies.* (Hg.): Wie lange noch? Apartheid als Herausforderung für Südafrikas Christen und Kirchen. Dokumente 1970 bis 1980, Berlin 1982; *Dies.*: Art. Rassismus, II. Praktisch-theologisch; in: TRE XXVIII, Berlin/NewYork 1998, 151–161.

Social Gospel, der Bürgerrechts- sowie der Black Power-Bewegung. Ihre Bezugsfiguren sind Martin Luther King, Malcolm X und James Baldwin. Zentral für Cones Theologie ist es, den Widerspruch zwischen Evangelium und Rassismus zu denken und Gottes aufrichtende Gegenwart in den Überlebens- und Widerstandspraktiken Schwarzer und weiterer Unterdrückter aufzuzeigen. Er hat in diesem Zusammenhang eine scharfe Kritik an weißer Theologie formuliert, die diesen Widerspruch systematisch ausgeblendet und damit das Christentum ausgehöhlt habe. Zentrale Themen der Theologie Cones sind die Auseinandersetzung mit der biblischen Exodustradition sowie die Auseinandersetzung mit dem Kreuzestod Jesu, den Cone in der Tradition der *Black Religion* als Symbol der aktiven Solidarität Gottes mit den Opfern rassistischer Gewalt begreift.⁶

Die Arbeiten Jürgen Moltmanns (geb. 1926) – seine *Theologie der Hoffnung* – steht in der reformierten Tradition der Reich-Gottes-Theologie und ist im Horizont der ökumenischen Bewegung in ihrem Ringen um globale Gerechtigkeit seit 1968 zu verstehen. Hoffnung bedeutet für Moltmann dezidiert nicht, auf ein Jenseits zu hoffen und dabei den Zustand der ungerechten Welt hinzunehmen. Moltmann nimmt das utopische und messianische Denken Ernst Blochs, aber auch die kritische Theorie Theodor W. Adornos und Max Horkheimers auf. Er betont, dass christliche Hoffnung auf eine gerechtere Zukunft in *dieser* Welt ansetzt und deshalb gesellschaftskritisch sowie solidarisch sein muss mit den Kämpfen unterdrückter Menschen.⁷ Gerade diese Auffassung kann auch als ein Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit der Theologie Cones begriffen werden.

Der Einfluss der Theologie der Hoffnung auf die Black Theology James H. Cones

Als Reaktion auf die Ermordung Kings 1968 verfasste James H. Cone sein Buch *Black Theology and Black Power* (1969). Dieses Buch stellt eine scharfe ideologiekritische Auseinandersetzung mit der akademischen, von Weißen betriebenen Theologie dar, die aus der Sicht Cones entweder in Opposition, mindestens aber in Distanz zum Anliegen der Bürgerrechts- und Black-Power-Bewegung stand und damit das Christentum verriet. Die Rede von der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen bleibt nach

⁶ Vgl. *James H. Cone: The Cross and the Lynching Tree*, Maryknoll 2011.

⁷ Vgl. *Jürgen Moltmann: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1966 (zuerst erschienen 1964).

Cone leer, wenn sie nicht auf den Kampf gegen Unfreiheit und die konkrete Befreiungsbewegung Schwarzer bezogen wird.⁸ In der Befreiungsbewegung Schwarzer wird nach Cone deutlich, was das Evangelium bedeutet. Hierfür zieht er unter anderem Moltmanns politisch-theologische Gedanken heran:

If the gospel of Christ, as Moltmann suggests, frees a man to be for those who labor and are heavily laden, the humiliated and abused, then it would seem that for twentieth-century America the message of Black Power is the message of Christ himself.⁹

Moltmanns Theologie der Hoffnung hilft Cone in seinem Kontext, christliche Existenz und politischen Protest zusammenzuführen.¹⁰ Programmatisch fasst er Moltmanns Überlegungen zusammen und erklärt: “[T]o believe in heaven is to refuse to accept hell on earth.”¹¹ Dieses kritische, nicht nur tröstende, Verständnis von Hoffnung auf eine bessere Zukunft in *dieser* Welt kommt nach Cone in den Spirituals zum Ausdruck: Die Bezugnahme auf Jesus in den Spirituals meint nicht eine “religious sanctification of the present, but a breakaway from the present towards the future”.¹² Moltmanns Verständnis von Hoffnung, so Cone, “is exactly what hope in the spirituals means”.¹³ An anderer Stelle erklärt Cone, dass die Eschatologie, nach Moltmann die Lehre von der christlichen Hoffnung, als Auseinandersetzung *mit* der Welt, nicht Flucht aus der Welt beinhaltet: “With a black perspective, eschatology comes to mean joining the world and making it what it ought to be.”¹⁴

Diese Hoffnung als politische Auseinandersetzung mit der Welt gründet für Cone im Leiden Jesu Christi am Kreuz. Moltmanns Buch *Der gekreuzigte Gott* (1972) stellt für ihn einen wichtigen Beitrag zu einer Theologie dar, die politische Gerechtigkeit und den Protest gegen das Leiden zum zentralen Thema macht – und keine Verklärung des Leidens betreibt.

⁸ Vgl. *James H. Cone: Black Theology and Black Power*, Maryknoll 1989 (zuerst erschienen 1969), 37; *Ders.: A Black Theology of Liberation*, Maryknoll 2010 (zuerst erschienen 1970), 99; *Ders.: God of the Oppressed*, Maryknoll 1997 (zuerst erschienen 1975), 128.

⁹ *Ders.*, *Black Power*, 37.

¹⁰ Vgl. *ders.*, *Liberation*, 125; *Ders.: For My People. Black Theology and the Black Church*, Maryknoll 1984, 230: “The influence of Moltmann’s Theology of Hope and later his Religion, Revolution, and the Future (New York, 1969) was great.”

¹¹ *Ders.*, *Liberation*, 147–149; hier 149.

¹² *Ders.*, *Black Power*, 102–103; hier 103.

¹³ *Ders.*, *For My People*, 230–231.

¹⁴ *Ders.*, *Black Power*, 126.

Nach Moltmann, so erläutert Cone zustimmend, begibt sich Gott in Jesus Christus ans Kreuz und solidarisiert sich so mit den Leidenden. Gott stellt sich damit gegen Herrschaft, die Leiden hervorbringt und ermutigt alle Menschen, die unter Unterdrückung leiden, mit Gott ihre Selbstermächtigung zu denken und gegen Unterdrückung zu protestieren.¹⁵ Diese Perspektive Moltmanns korrespondiert nach Cone mit der Schwarzen religiösen Tradition und ihrer Auseinandersetzung mit rassistischer Unterdrückung. Konsequenterweise benennt Cone mit Moltmann dann auch die Auferstehung Jesu als Symbol des Protestes gegen den Tod, der wie das „Kreuz“ des Rassismus, nicht das letzte Wort behalten darf. Die Auferstehungsbotschaft wird damit für Cone zur Kraftquelle für den Widerstand: „Moltmann is correct when he speaks of the resurrection as ‘the symbol of protest’.”¹⁶

Wie lässt sich diese Rezeption Moltmanns durch Cone verstehen?

(1) Meine Rekonstruktion soll Moltmann nicht als Stichwortgeber für Schwarze Theologie erscheinen lassen. Mich interessiert die strategische Aneignung der Überlegungen Moltmanns durch Cone: Für Cone ist die Rezeption Moltmanns ein Mittel, dem *eigenständigen* Projekt einer Schwarzen Theologie Gehör zu verschaffen – im Setting der nordamerikanischen Theologie, die ihrerseits auf umfangreiche Weise Autorität aus ihrer eigenen Rezeption deutscher Theologie herleitet:

The feeling that Moltmann’s theology supported the liberation of the poor accounted for why he was quoted so liberally in my work; he provided “respectable” theological support for my claims regarding God’s solidarity with the poor.¹⁷

Cones spätere Theologie kommt ohne diese strategischen Bezugnahmen aus und speist sich vorrangig aus Schwarzen religiösen, literarischen und politischen Quellen: So taucht in Cones letztem Buch *The Cross and the Lynching Tree* gar kein Verweis mehr auf Moltmann auf.

(2) Es sollte über diese Beobachtung der strategischen Aneignung hinaus aber nicht vergessen werden, dass Cone Moltmanns Theologie auch rezipiert, *weil* sie in inhaltlicher Nähe zu seinem Ansatz steht. Ein zentraler Punkt ist für Cone das Insistieren auf politische Konkretion als Gegenkraft zu theologischer Abstraktion, die die Thematisierung von Rassismus ausklammert. Cone erinnert sich an eine erste Begegnung mit Moltmann: Moltmann kritisierte ein Panel weißer Theologen auf einer New Yorker

¹⁵ Vgl. *ders.*, *God of the Oppressed*, 163; 244.

¹⁶ *Ders.*, *Liberation*, 125.

¹⁷ Vgl. *ders.*, *For My People*, 68.

Konferenz und forderte, dass eine Theologie der Hoffnung nicht von den konkreten Hoffnungen der Unterdrückten abstrahieren darf, sondern nur zur christlichen Hoffnung wird, wenn sie – wie Cones Theologie auch – von den Unterdrückten her zu hoffen und in ihnen das Anliegen Jesu wiederzuerkennen versucht.¹⁸

Der Einfluss der Black Theology auf die Theologie der Hoffnung Jürgen Moltmanns

In Moltmanns Theologie gibt es eine deutliche Tendenz, sich für das Gespräch mit marginalisierten gesellschaftlichen Stimmen zu öffnen, wie die erwähnte, von Cone gewürdigte Kritik Moltmanns an theologischer Abstraktion zeigt:

If theologians and philosophers of the future do not plant their feet on ground and turn to a theology of the cross and the dialectic of the negative, they will disappear in a cloud of liberal optimism and appear a mockery of the present misery of suffering. If we cannot justify the theme of the conference “Hope and the Future of Man”, before the present reality of the frustration and oppression of man, we are batting the breeze and talking merely for our own self-satisfaction.¹⁹

In seinen *Erfahrungen theologischen Denkens* (1999) leitet Moltmann seine Überlegungen mit dem Titel „Schwarze Theologie für Weiße“ mit einer biographischen Schilderung ein: Am 4. April 1968, dem Tag der Ermordung Martin Luther Kings, war er bei der Konferenz “Hope and the Future of Man” an der Duke University in North Carolina und erlebte dort die Wut und die Trauer vor allem der durch die Bürgerrechtsbewegung beeinflussten Studierenden in spontanen Andachten und Protesten.²⁰ Wenig später begegnete Moltmann Cone in New York und beschreibt diese Begegnung als den Anfang einer akademischen Freundschaft. In einem Nachruf auf Cone nennt Moltmann ihn seinen amerikanischen Mentor (“American counselor”).²¹

1971 nahm Moltmann Cones *Black Theology and Black Power* in seine mit Johann Baptist Metz herausgegebene Reihe „Gesellschaft und

¹⁸ Vgl. *ders.*, *God of the Oppressed*, 116–118; *Cone*, *For My People*, 231–232.

¹⁹ *Moltmann* (1969), zitiert in: *Cone*, *God of the Oppressed*, 118.

²⁰ Vgl. *Jürgen Moltmann: Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999, 172.

²¹ Vgl. *ders.*: *Personal Recollections of James H. Cone*; in: *Theology Today* 75 (2018), 277–280.

Theologie“ auf – übersetzt als *Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black Power Bewegung* (1971). 1974 erschien ein Doppelheft der Zeitschrift *Evangelische Theologie* mit einem Beitrag Cones zur Frage nach Revolution, Gewalt und Versöhnung, auf die es mit Ausnahme des deutschen Theologen Helmut Gollwitzer allerdings ausschließlich US-amerikanische Reaktionen gab. Die Ausgaben, so Moltmann, hätten der Zeitschrift allerdings keine Freunde eingebracht, sondern wurde distanziert aufgenommen.²² Diese Distanz ist wohl auch auf die – in der Evangelischen Kirche in Deutschland scharf geführte – Diskussion über die Unterstützung des Antirassismusprogramms des ÖRK zurückzuführen. Moltmann jedenfalls hat sich 1971 in die Debatte über die Frage nach einer Unterstützung des gewaltfreien, aber teils auch bewaffneten, Widerstands gegen die Apartheid in Südafrika für eine solche Unterstützung ausgesprochen – im gleichen Jahr, in dem die Übersetzung von James H. Cones *Black Theology and Black Power* erschien.²³

Ein Blick auf Moltmanns *Systematische Beiträge zur Theologie* lässt einige Rezeptionen Cones erkennen: So nimmt Moltmann in seinen Werken *Der gekreuzigte Gott* (1972) und *Der Geist des Lebens* (1991) Bezug auf Cones Werk *The Spirituals and the Blues* (1970) und entfaltet anhand des Spirituals „Were you there when they crucified my Lord?“, dass die von der Auferstehung ausgehende Hoffnung nur aus dem entschiedenen Ringen mit der Negativität, also konkreter rassistischer Unterdrückung, gewonnen werden kann.²⁴ Sowohl in seiner Ekklesiologie *Die Kirche in der Kraft des Geistes* (1975) als auch in den *Erfahrungen theologischen Denkens* (1999) rezipiert er Cone als Stimme der Bürgerrechts- und Black-Power-Bewegung, die darauf aufmerksam macht, dass Rassismus zu einer *doppelten* Dehumanisierung führt: Rassismus verletze (in unterschiedlicher Weise) Schwarze *und* Weiße. Hierzu blickt er auch tiefer in die Geschichte Schwarzen politischen Denkens und setzt sich auseinander mit den theologisch-politischen Programmen von Marcus Garvey, Malcolm X und Martin Luther King. Cone, als systematischer Theologe in dieser Tradition, mache mit seiner Theologie Schwarzer Ermächtigung implizit darauf aufmerksam, dass es eine kritische weiße Theologie brauche,

²² Vgl. *ders.*: *Erfahrungen*, 172; *Evangelische Theologie* 34 (1974) („Warum ‚Schwarze Theologie‘“?).

²³ Vgl. *ders.*: *Rassismus und das Recht auf Widerstand* (1971); in: *Ders.*: *Das Experiment Hoffnung. Einführungen*, München 1974, 145–163.

²⁴ Vgl. *ders.*: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh 2002 (zuerst erschienen 1972), 48; 50; 307; *Ders.*: *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Gütersloh 1991, 144; *James H. Cone: The Spirituals and the Blues. An Interpretation*, Maryknoll 1972.

die für Weiße einen Ausweg aus einer Dominanzidentität denkt. Meines Wissens hat kein anderer Theologe mit einem Lehrstuhl für Systematische Theologie in Deutschland die Problematik von Rassismus als eine solch tiefgreifende Herausforderung beschrieben und betont, dass die Bekämpfung von Rassismus nicht nur politische Anstrengungen, sondern eine viel umfassendere „Kulturrevolution“ erfordert. Hierzu beruft er sich auch auf sozialwissenschaftliche Identitätsforschung, verurteilt Rassismus also nicht nur moralisch, sondern stellt Überlegungen dazu an, wie die Wirkweisen von Rassismus analytisch durchdrungen und zurückgewiesen werden können.²⁵

Nach Moltmanns Einschätzung ist die Auseinandersetzung mit Rassismus in Deutschland aber deutlich erschwert. Zweimal, zum Beispiel, besuchte Cone die Universität Tübingen, an der Moltmann lehrte, aber:

[...] die politischen und religiösen Probleme der Nachfahren versklavter Afrikaner in den beiden Americas und der Karibik liegen den Deutschen nicht sehr nahe, obgleich sie doch die inneren Probleme der ganzen Westlichen Welt auf der „Unterseite“ ihrer gemeinsamen neuzeitlichen Geschichte sind.²⁶

In einer neueren Veröffentlichung spricht Moltmann von der „unvollendeten Reformation“ (2017), in der er diese „Dialektik der Westlichen Welt“ auch theologisch bedenkt: Unvollendet ist die Reformation für Moltmann unter anderem deshalb, weil die westliche Tradition vor allem die Rechtfertigung der Sünder*innen ins Zentrum gestellt hat, sich aber nur wenig mit den Menschen an der „Unterseite“ der Geschichte beschäftigt – und sich nicht mit der Frage auseinandersetzt, was christliche Theologie denen zu sagen hat, die die Opfer der Sünde anderer Menschen geworden sind.²⁷ Wenn Moltmann eine Theologie der Rechtfertigung der Opfer fordert, kann der Einfluss Cones gesehen werden. Diese Theologie impliziert für Moltmann einen Umkehrprozess: „Schwarze Theologie eröffnet der Theologie der Weißen die einmalige Chance, sich von der Betriebsblindheit der weißen Gesellschaft zu lösen und christliche Theologie zu werden.“²⁸ Die Rechtfertigung der Sünder*innen, so füge ich hinzu, kann damit erst angemessen auch in ihrer Bedeutung für die Arbeit an einer weniger rassistischen Welt reflektiert werden, wenn *zugleich* die noch

²⁵ Vgl. *Moltmann*, *Erfahrungen*, 172–190; *Jürgen Moltmann: Kirche in der Kraft des Geistes*. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 206–207; 210–214.

²⁶ *Ders.*, *Erfahrungen*, 172.

²⁷ Vgl. *ders.*: Die unvollendete Reformation. Ungelöste Probleme – ökumenische Antworten; in: *Evangelische Theologie* 77 (2017), 247–257, 252–254.

²⁸ Vgl. *ders.*, *Erfahrungen*, 193.

ausstehende Rechtfertigung rassistisch Diskriminierter in Form einer angemessenen Erinnerungskultur, sozialer Gerechtigkeit und eventuellen Reparationen bedacht wird.

Mit Willie Jennings, der mit seinen Arbeiten zur Weiterentwicklung rassismuskritischer Theologie in den USA beiträgt, kann es daher als ein Verdienst Moltmanns gewürdigt werden, zu einem selbstkritischen Verständnis christlicher Subjektivität und zu einer Theologie beigetragen zu haben, die die (deutsche) „Tradition“ der Nicht-Thematisierung von Rassismus irritiert.²⁹ Dieses Verdienst ist allerdings auch, so wollen meine Ausführungen verdeutlichen, auf den Einfluss der Theologie Cones zurückzuführen, Moltmanns „American counselor“.

Ökumenische, rassismuskritische Erinnerungskultur: Ein Ausblick

Dieser Beitrag will zeigen, dass eine verflochtene Geschichte zwischen Schwarzer Theologie in den USA und politischer Theologie in Deutschland existiert. Die Sichtbarmachung der Rezeption Cones durch Moltmann verstehe ich als einen Beitrag zur Historisierung einer rassismuskritisch-theologischen Tradition in Deutschland, die es angesichts der in der Einleitung zu diesem Text erwähnten Präsenz und Hartnäckigkeit von Rassismus heute wahrzunehmen und theologisch weiterzuentwickeln gilt. Ich möchte einen kurzen Ausblick auf eine ökumenische, rassismuskritische Erinnerungskultur als Kontext einer solchen Weiterentwicklung wagen.

Die Moralphilosophin Susan Neiman hat jüngst darauf hingewiesen, dass in der Frage nach der Auseinandersetzung mit schlimmster Vergangenheit gerade ein Dialog zwischen den USA und Deutschland sinnvoll sein könnte. Während es in Deutschland auch in der Theologie eine Beschäftigung mit der Frage von Erinnerung insbesondere an die Verbrechen und Opfer des Nationalsozialismus gegeben hat, stellt diese Auseinandersetzung in den USA theologisch wie politisch weiterhin ein Desiderat dar.³⁰ Ohne die Erinnerungskultur in Deutschland in Bezug auf den Holocaust zu idealisieren, benennt Neiman diese doch als einen Anhaltspunkt für die USA, sich der eigenen Geschichte zu stellen und eigene Wege aus der sich

²⁹ Vgl. *Willie James Jennings: Jürgen Moltmann and the Quest for a Listening Subject*; in: *M. Douglas Meeks* (ed.): *Jürgen Moltmann and the Work of Hope. The Future of Christian Theology*, Lanham 2018, 85–92.

³⁰ Vgl. im Zusammenhang mit der Theologie Moltmanns: *Jürgen Moltmann* (Hg.): *Das Geheimnis der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Vergeben – Loslassen – Anfangen*, Göttingen 2012, sowie den Beitrag von Iva E. Carruthers in dieser Ausgabe.

zuspitzenden rassistischen Situation zu denken.³¹ Cone hat mit *The Cross and the Lynching Tree* gerade auch auf eine solche Erinnerungskultur gedrängt, in der sich die USA in der Reflexion ihrer Vergangenheit für Gerechtigkeit und Reparationen einsetzen und sich so auch dem Anspruch des Evangeliums stellen.³² Zwar gibt es mittlerweile das *National Museum of African American History and Culture* in Washington, D.C. (seit 2016) und das *National Memorial for Peace and Justice* (seit 2018) in Montgomery, Alabama, von einer angemessenen Erinnerungskultur in den USA mit Blick auf die Sklaverei und ihrer massiven Nachwirkungen, Lynchings, Segregationen und Masseninhaftierungen Schwarzer kann aber noch keine Rede sein. US-amerikanische Städte, Universitäten und Kirchen (zum Beispiel die *Episcopal Church* und die *United Church of Christ*) beginnen erst damit, sich ihrer historischen Verstrickung in die Sklaverei und ihrem Profitieren von der Ausbeutung Schwarzer zu stellen sowie an positiver Veränderung zu arbeiten. Dieses Ringen um eine angemessene Kultur der Erinnerung bleibt allerdings höchst umstritten und führte bereits zu gewaltsamen Auseinandersetzungen, wie die rechtsextreme Demonstration gegen die Entfernung einer Statue des Südstaatengenerals Robert E. Lee in Charlottesville, Virginia, gezeigt hat. Durch einen rechts-extremen Täter wurden dort 2017 mehrere Menschen verletzt und eine Gegendemonstrantin, die sich für eine kritische Auseinandersetzung mit der rassistischen Vergangenheit der Südstaaten einsetzte, getötet.³³

Ich denke, dass durch einen solchen, von Neiman vorgeschlagenen Dialog auch in Deutschland die Sensibilität für Geschichte und Präsenz von Rassismus sowie für beide Länder ein Bewusstsein für die „doppelte Perspektive“ in der Erinnerungskultur wachsen könnte.³⁴ Diese „doppelte Perspektive“ könnte Kolonialismus und Nationalsozialismus sowie den (alltäglichen) Rassismus und Antisemitismus in Deutschland sowie den USA in den Blick nehmen. Die Vertreter*innen der Antisemitismus- und Rassismuskritik blenden die Anstrengungen der jeweils anderen Zugänge noch zu sehr aus, was unangemessen ist, wenn man etwa auf die Verflechtung antisemitischen wie rassistischen Denkens achtet, wie sie nicht nur in den

³¹ Vgl. *Susan Neiman: Learning from the Germans. Race and the Memory of Evil*, New York 2019; auf Deutsch erschienen als: *Von den Deutschen lernen. Wie Gesellschaften mit dem Bösen in ihrer Geschichte umgehen können*, Berlin 2020.

³² Vgl. *Cone, Lynching Tree*, 166.

³³ Vgl. *World Council of Churches: In Charlottesville, can “the power of love” prevail?* (2017), <https://bit.ly/33ZowYB> (aufgerufen am 31.03.2020).

³⁴ Vgl. *Astrid Messerschmidt: Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus*; in: *Peripherie* 28 (2008), 42–60, hier 56.

Terroranschlägen auf die Synagogen in Pittsburgh, Pennsylvania und Halle zum Ausdruck gekommen sind. Die neuere Schwarze Theologie³⁵ bezieht in ihre theologische Bearbeitung des Rassismusproblems dezidiert eine kritische Auseinandersetzung mit der sogenannten Enterbungstheologie und mit der Geschichte des Antisemitismus ein. Im Interesse einer solchen kritischen Theologie gilt es, an die Tradition Moltmanns anzuknüpfen und das Gespräch mit Schwarzer Theologie aufzunehmen und weiterzuführen.

³⁵ Vgl. *J. Kameron Carter: Race. A Theological Account*, New York/Oxford 2008; *Willie James Jennings: The Christian Imagination. Theology and the Origins of Race*; Ders.: Neuformulierung der Welt. Auf dem Weg zu einer wirklichen christlichen Schöpfungslehre; in: *Ökumenische Rundschau* 67 (2018), 357–381.