

Eine Welt – keine Sklaverei

THEOLOGIE DER EINEN WELT

Herausgegeben in Kooperation mit
missio Aachen

Band 20

Eine Welt – keine Sklaverei

Eine Welt – keine Sklaverei

Moderne Sklaverei weltweit

Herausgegeben von Klaus Vellguth



FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022

Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-39320-4

Inhalt

Vorwort	
Weltkirchliches Forum als Einladung zum Polylog	9

Geschichte der Sklaverei

Das Christentum, die Sklaven und die Tiere.	
Eine Ideengeschichte	27
<i>Thomas Ruster</i>	
Sklaverei in Asien bis in die Frühe Neuzeit.	
Geschichtliche Besonderheiten und genealogische Vielfalt . . .	38
<i>Reginald Cruz</i>	
Die Geschichte der Sklaverei in Lateinamerika	57
<i>Josef Estermann</i>	
Die Geschichte der Sklaverei in Afrika	70
<i>Samuel A. Nyanchoga</i>	

Formen der modernen Sklaverei

Motive und Formen der modernen Sklaverei in Europa.	
Theologische und pastorale Aspekte	85
<i>Ottmar Fuchs</i>	
Covid-19, Globalisierung und moderne Sklaverei – und ihre negativen Folgen für Wanderarbeiter	106
<i>Bendanglemla Longkumer</i>	
Guatemala: Moderne Sklaverei und die Zerstörung des Menschen	119
<i>Kajkoj Maximo Ba Tiul</i>	

Moderne Formen der Sklaverei in Afrika	139
<i>Georgette Thioume Ndour</i>	

Ursachen der modernen Sklaverei

Menschenhandel und sklavereiähnliche Praktiken als Folge von Neoliberalismus und Globalisierung	153
<i>Gabriella Bottani</i>	

Moderne Sklaverei in Asien. Zwischen ideologischem Wachstumswahn, wirtschaftlicher Not und weitverbreiteter Korruption	165
<i>Polykarp Ulin Agan</i>	

„Sind das keine Menschen?“ oder: Casaldáliga, ein Las Casas des 20. Jahrhunderts	186
<i>Xavier J. M. Plassat</i>	

Die Versklavung und ihr tief verwurzelter Rassismus leben fort. Ein Blick auf die südafrikanische Weinregion Western Cape . .	198
<i>Boniface Mabanza Bambu</i>	

Engagement der Kirche gegen moderne Sklaverei

Das Engagement der Kirche gegen moderne Sklaverei in Europa	217
<i>Bernd Hirschberger</i>	

Die katholische Kirche im Kampf gegen moderne Sklaverei in Asien	229
<i>Regamy Thillainathan</i>	

Die Geschichte eines großen Engagements. Die Kirche im Kampf gegen die moderne Sklaverei in Lateinamerika	238
<i>Tomás Straka</i>	

Kirchliches Engagement gegen moderne Sklaverei in Afrika ist notwendig – ein Aufruf	258
<i>Justin Nkunzi</i>	

Zukunftsvision für ein kirchliches und gesellschaftliches Engagement gegen moderne Sklaverei

Die Rolle der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) im Kampf gegen den Menschenhandel	265
<i>José Luis Bazán</i>	

Das Engagement von Kirche und Gesellschaft gegen moderne Sklaverei in Asien – eine Vision	279
<i>Vimal Tirimanna</i>	

„Arbeit ist Sorge.“ Eine Zukunftsvision im Einklang mit der christlichen Soziallehre	291
<i>Emilce Cuda</i>	

Afrikanische Frauen und Mädchen in den Fängen von Menschenhändlern. Das Engagement gegen moderne Sklaverei muss weitergehen	303
<i>Lea Ackermann</i>	

Autor*innenverzeichnis	314
----------------------------------	-----

Übersetzer*innenverzeichnis	319
---------------------------------------	-----

Vorwort

Weltkirchliches Forum als Einladung zum Polylog

Mit dem Titel „Eine Welt – keine Sklaverei“ liegt inzwischen schon der 20. Band der Reihe „Theologie der Einen Welt“ vor. Diese wissenschaftliche Edition, in der seit dem Jahr 2011 regelmäßig zwei Themenbände jährlich veröffentlicht werden, versteht sich als weltkirchliche und missionswissenschaftliche Buchreihe, die Theolog*innen ein Forum bietet, sich zu wesentlichen theologischen Fragen zu äußern. Jeder Band der Edition ist in fünf Kapitel unterteilt, in denen die Autor*innen aus Afrika, Asien, (Latein-)Amerika und Europa ein Thema aus ihrer spezifischen, kontextuell geprägten Perspektive beleuchten. Dadurch entsteht jeweils ein weltkirchlicher theologischer Diskurs, der in seiner Polyphonie den Reichtum der Weltkirche zur Sprache bringt. Nicht zuletzt die Veröffentlichung der englischsprachigen Übersetzung aller erschienenen Bände in der Buchreihe „One World Theology“ versteht sich als ein bescheidener Beitrag zur Förderung des interkulturellen Diskurses in der Weltkirche.

Konzipiert und begonnen wurde die Buchreihe in einer Zeit, in der ein Papst als Bischof von Rom der katholischen Kirche vorstand, der wenige Jahre vor seiner Wahl ins Petrusamt noch vehement auf einen auch ontologischen Primat der Universalkirche vor den Ortskirchen verwiesen hat.¹ Ins Leben gerufen wurde die Buchreihe am Ende einer zweitausendjährigen Epoche der Kirchengeschichte, in

¹ Vgl. dazu Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, 28. Mai 1992 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992. An die Veröffentlichung dieses Dokumentes schloss sich eine intensive Auseinandersetzung zwischen den Kurienkardinälen Walter Kasper und Joseph Ratzinger an, die als „Cardinals Dispute“ in die Theologiegeschichte eingegangen ist; vgl. zur oben genannten Position Ratzingers u. a. Joseph Ratzinger, „The Local and The Universal Church“, in: *America* 185 (2001) 16, S. 7–11.

der mit einer rückblickend erstaunlichen Selbstverständlichkeit ausschließlich Europäer in das Petrusamt gewählt wurden. Und so sah sich die Buchreihe eingangs auch mit der Frage konfrontiert, ob sie nicht einem theologischen Subjektivismus beziehungsweise Relativismus Vorschub leiste, wenn die Beiträge nicht zumindest vom Herausgeber abschließend eingeordnet und mit Blick auf ihren theologischen Wahrheitsgehalt bewertet werden.

Natürlich wäre eine kritische Reflexion der Beiträge jeweils möglich gewesen – und gerade der weltkirchliche Diskurs wird nicht ohne das permanente Ringen um Gemeinsamkeiten sowie das Aushalten von Unterschieden fruchtbar werden. Doch in einem eurozentrischen Zeitalter in der Theologie, in der die europäische Perspektive aufgrund ihrer vermeintlichen Plausibilität für europäische Theolog*innen von diesen oft genug als intersubjektiv verbindlich und universal gültig verstanden wurde, wäre der Versuch einer solchen kritischen Reflexion oder Einordnung durch die europäischen Herausgeber allzu schnell und unbemerkt in das Fahrwasser eines eurozentrischen Provinzialismus geraten. Aus diesem Grund wurden die Beiträge zwar jeweils kurz deskriptiv vorgestellt, nicht aber explikativ analysiert oder bewertet. Denn das primäre Anliegen der Buchreihe „Theologie der Einen Welt“ ist es, ein missionswissenschaftliches und weltkirchliches Forum zu bieten, in dem die Multiperspektivität und Kontextualität der Theologie präsentiert und als theologischer Polylog wahrgenommen wird. Die Rolle der Herausgeber besteht eher darin, einladende Gastgeber eines offenen Forums zu sein, um zuzuhören und zu lesen, wie ein Thema aus einer anderen kulturell-kontextuell geprägten Perspektive betrachtet und gedacht wird.

Die Buchreihe fokussiert bislang wesentliche praktisch-theologische ebenso wie systematisch-theologische Themen: Mission und Dialog², Kleine Christliche Gemeinschaften³, Theologie und Diako-

² Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis (ThEW 1), Freiburg 2012.

³ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Kleine Christliche Gemeinschaften. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche (ThEW 2), Freiburg i. Br. 2012.

nie⁴, Weltkirchliche Spiritualität⁵, Religionsfreiheit⁶, Weltkirche in Deutschland⁷, Evangelii gaudium⁸, Menschenwürde⁹, Evangelisierung¹⁰, Familie¹¹, Schöpfung¹², Inkulturation¹³, Migration und Flucht¹⁴, Religion und Gewalt¹⁵, Pentekostalismus¹⁶, Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt¹⁷, Urbanisierung¹⁸, Frauen in

⁴ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Theologie und Diakonie. Glauben in der Tat (ThEW 3), Freiburg i. Br. 2013.

⁵ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Weltkirchliche Spiritualität. Den Glauben neu erfahren (ThEW 4), Freiburg i. Br. 2013.

⁶ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Religionsfreiheit. Grundlagen – Reflexionen – Modelle (ThEW 5), Freiburg i. Br. 2014.

⁷ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Weltkirche in Deutschland. Miteinander den Glauben leben (ThEW 6), Freiburg i. Br. 2014.

⁸ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Evangelii gaudium. Stimmen der Weltkirche (ThEW 7), Freiburg i. Br. 2015.

⁹ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Menschenwürde. Diskurse zur Universalität und Unveräußerlichkeit (ThEW 8), Freiburg i. Br. 2016.

¹⁰ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen (ThEW 9), Freiburg i. Br. 2015.

¹¹ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Familie. Miteinander leben in Kirche und Welt (ThEW 10), Freiburg i. Br. 2016.

¹² Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Schöpfung. Miteinander leben im gemeinsamen Haus (ThEW 11), Freiburg i. Br. 2017.

¹³ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Inkulturation. Gottes Gegenwart in den Kulturen (ThEW 12), Freiburg i. Br. 2017.

¹⁴ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Migration und Flucht. Zwischen Heimatlosigkeit und Gastfreundschaft (ThEW 13), Freiburg i. Br. 2018.

¹⁵ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Religion und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotential (ThEW 14), Freiburg i. Br. 2018.

¹⁶ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Pentekostalismus. Pfingstkirchen als Herausforderung in der Ökumene (ThEW 15), Freiburg i. Br. 2019.

¹⁷ Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Eine Einladung zum Dialog (ThEW 16), Freiburg i. Br. 2020.

¹⁸ Klaus Vellguth (Hrsg.), Urbanisierung. Gott in der Stadt entdecken (ThEW 17), Freiburg i. Br. 2020.

der Einen Welt¹⁹, Pastoralinstitute weltweit²⁰ und nun mit diesem Band das Phänomen der Modernen Sklaverei.

Insgesamt 400 Beiträge von Theolog*innen aller Kontinente konnten so bislang in diesem Forum präsentiert werden. Dabei ist es ein Anliegen und gehört zum Spezifikum der Reihe „Theologie der Einen Welt“, dass in jedem Band und zu jedem Thema stets gleich viele Stimmen aus Amerika, Asien, Afrika und Europa zu Wort kommen. Manch einer mag das als ein Festhalten an einer „Quotenlösung“ erleben. Tatsächlich sollen dadurch aber gerade Theolog*innen aus den Regionen der Welt gleichberechtigt zu Wort kommen, deren Stimmen allzu oft und allzu leicht überhört werden. Außerdem soll erlebbar werden, dass gerade der Polylog und die kulturelle Vielfalt den Reichtum einer Weltkirche in einer multioptionalen Welt ausmachen.

Alterität und Kontextualität

Die Buchreihe „Theologie der Einen Welt“ ist eine Einladung, der Alterität angstfrei mit größtmöglicher Offenheit zu begegnen. Dabei korreliert der Rezeptionsansatz der Buchreihe mit dem Verständnis einer weltkirchlichen Kommunikation, die nicht in Prozessen der Inkulturation, sondern in Dynamiken der Interkulturalität verläuft und die anschlussfähig an Konzepte einer mystagogischen Theologie sein will, die – um es in Anlehnung an Karl Rahner zu formulieren – in der Nüchternheit lebensweltlicher Alltagsphänomene dem tiefsten Mysterium unserer Existenz nachgehen, das wir vorsichtig tastend Gott nennen, und dabei einen Geist der Offenheit und Weite atmen.²¹ Weniger wissenschaftlich-analytisch definiert, sondern asso-

¹⁹ Klaus Vellguth (Hrsg.), Frauen in der Einen Welt. Feministische Perspektiven (ThEW 18), Freiburg i. Br. 2021.

²⁰ Klaus Vellguth (Hrsg.), Pastoralinstitute weltweit. Ferment einer Kirche von morgen (ThEW 19), Freiburg i. Br. 2021.

²¹ Vgl. Karl Rahner, Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen, hrsg. von Albert Raffelt, Freiburg 2004, S. 30.

ziativ-offen und prosaisch umschrieben hat diese Haltung einer Offenheit und reziproken Dynamik der ehemalige Aachener Bischof Klaus Hemmerle in einem seiner meistzitierten Aussagen, als er schrieb: „Lass mich Dich lernen, Dein Denken und Sprechen, Dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich Dir zu überliefern habe.“²² Klaus Hemmerle warb – übrigens ähnlich wie die zuletzt theologisch so intensiv rezipierte Resonanztheorie von Hartmut Rosa – für eine große Offenheit einer Umwelt gegenüber, die als *locus theologicus* neu entdeckt wird, und betrachtete den Austausch mit Anderen, die Konfrontation mit der Alterität als eine Chance, in der eigenen Identität zu wachsen und gegebenenfalls in der Auseinandersetzung mit dem Anderen das Eigene, den christlichen Glauben besser zu verstehen.

Zeitlich parallel zur Veröffentlichung der bisherigen Bände der Buchreihe „Theologie der Einen Welt“ kam es auch in der europäischen Theologie zu einer immer selbstverständlicheren Einordnung der Alterität als *locus theologicus*. Zu Recht mahnt Judith Gruber an, dass eine Theologie, „die den Universalanspruch der christlichen Botschaft abstrakt und losgelöst von ihren kulturellen Kontexten zu denken versucht und die sich mit essentialistischen Kategorien auf die Suche nach dem Wesen des Christentums macht, [...] im Paradigma der Postmoderne suspekt“²³ wird. Interessant ist dabei ihre nicht nur erkenntnistheoretische²⁴ oder kulturwissenschaftliche, sondern insbesondere auch ihre theologische Begründung: Gruber ver-

²² Klaus Hemmerle, *Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns*. Ausgewählt und eingeleitet von Reinhard Göllner und Bernd Trocholepczy, Freiburg 1996, S. 329; vgl. ders., „Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?“, in: *Internationale Katholische Zeitschrift* 12 (1983), S. 309.

²³ Judith Gruber, „Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA“, in: *Verbum SVD* 58 (2017) 1, S. 18–30, hier: S. 21.

²⁴ Vgl. die Anmerkung von Judith Gruber zur Interkulturalität als erkenntnistheologischen Ressource in: dies., *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013, S. 206.

weist auf die gedankliche Nähe eines essentialistischen Verständnisses christlicher Identität mit den Vorstellungen eines Doketismus, der bereits früh von der Kirche abgelehnt wurde, weil er davon ausging, dass Jesus immer Gott geblieben sei und seine physische Existenz sein Wesen nicht berührt habe. Diesem doketistischen Dualismus mit seiner Unterscheidung von Materie und Wesen setzte die Kirche ihren Glauben von „ungetrennt“ und „unvermischt“ entgegen. Gruber folgert: „Analog zur Christologie müssen wir Evangelium und Kultur als ungetrennt und unvermischt zu denken beginnen – wir müssen uns auf die Suche nach dem *logos*, dem Wort Gottes, in Kulturbegegnungen machen, ohne in ein metaphysisches ‚Zweistockwerksdenken‘ zu verfallen.“²⁵ Zuletzt war es der deutsch-französische Theologe Christoph Theobald, der dem Anderen in seinen Überlegungen zum Christentum als Stil ebenfalls eine spezifische Dignität zuweist, wenn er beispielsweise von einer „Besinnung auf den Anderen“ schreibt und dabei betont, dass es dem Christentum in seiner Geschichte gelungen ist, das Wesentliche kontextuell anthropologisch ins Gespräch zu bringen, und darüber hinaus fordert, dass ein vom Christentum geprägter neuer Humanismus „gerade dem Anderen Platz lassen muss“²⁶.

Vielfalt der Theologien in der Weltkirche

Die Offenheit für die Begegnung mit dem Anderen stellt eine zentrale Herausforderung für eine Weltkirche dar, die sich von einer eurozentristischen Verengung befreit und einen Blick für die Weite weltkirchlicher Theologien entwickelt. Gerade auch in der Begegnung mit nichteuropäischen Kulturen und Theologien im Zeitalter des Post-

²⁵ Judith Gruber, Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA, a. a. O., S. 22.

²⁶ Christoph Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg 2018, S. 11.

kolonialismus²⁷ wird deutlich, dass es nicht ein Evangelium als kontextunabhängiges, sich jeglicher Hermeneutik verschließendes *Depositum fidei* gibt, das unverändert über alle Zeiten und Kulturen hinweg überliefert wurde, sondern dass das Evangelium in der Begegnung mit der Kultur beziehungsweise den Kulturen stets „neu verhandelt“²⁸ werden muss und gerade in seinen Translationen beziehungsweise Relationen jeweils neu entsteht.²⁹ Dies bedeutet nicht im Sinn eines abwertend-kritisch geäußerten Relativismusverdachts, dass es angesichts der das Evangelium stets unterschiedlich prägenden Prozesse zu unterschiedlichen Zeiten oder in unterschiedlichen Kulturen jeweils zu einer nur teilweise gelingenden Evangelisierung führt – weil im hermeneutischen Prozess der Begegnung von Kultur und Evangelium ein Teil des Evangeliums als unvermittelbar oder gar als unverdauliche Kost „auf der Strecke bleibt“. Kultur wird vielmehr zu einem theologischen Ort, der konstitutiv für die theologische Wahrheitsfindung in einer den Eurozentrismus überwindenden Weltkirche wird.³⁰ Der hermeneutische Prozess der Begegnung zwischen den Kulturen wird dabei nicht zur gefühlten Erfahrung eines

²⁷ Mit Blick auf die Postkolonialismus-Debatte im theologischen Diskurs in Deutschland merkte Andreas Nehring kritisch an: „Während im englischsprachigen Raum und insbesondere in zahlreichen Kontexten in Asien, Afrika, Ozeanien und Lateinamerika, in denen das Christentum unter ehemals kolonialen Bedingungen durch westliche Missionen eingeführt worden ist, eine intensive Debatte über Postkolonialität geführt wird, kann von einer breiten Rezeption postkolonialer Theorien in der deutschsprachigen Theologie bislang nicht die Rede sein.“ (Andreas Nehring, „Postkolonialismus – und was dann?“, in: *Interkulturelle Theologie* 45 (2019) 2–3, S. 147–165, hier: S. 147.)

²⁸ Judith Gruber, *Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA*, a. a. O., S. 19.

²⁹ Vgl. Klaus Vellguth, „Relationale Missionswissenschaft. Wenn Mission dazwischenkommt“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 101 (2017) 1–2, S. 190–195.

³⁰ Vgl. Margit Eckholt, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg 2002, S. 479.

Glaubensverlustes, sondern – ganz im Gegenteil – spätestens mit Blick auf das Offenbarungspotenzial interkultureller Prozesse zum Ort neuer und vertiefender Glaubenserfahrung. „Kulturbegegnung wird als ein Ort wahrgenommen, der Gottes Rede generiert und Theologie hervorbringt – Interkulturalität wird damit als ein *locus theologicus* verstanden.“³¹

Interkulturalität als Spezifikum von „Theologie der Einen Welt“

In diesem Sinn realisiert sich in der Buchreihe „Theologie der Einen Welt“ eine theologie- und glaubensproduktive Interkulturalität, die von einer Anerkennung des Fremden in anderen Kulturen, dem Respekt für kulturelle Unterschiede sowie der Interaktion zwischen Kulturen geprägt ist. Eine solche Interkulturalität knüpft an den biblischen Überlieferungen an und stellt ein grundgelegtes Charakteristikum jüdisch-christlicher Tradition dar.³² Nicht nur Abraham und Sarah lassen sich auf die fremden Kulturen ein, die ihnen im Land Kana begegneten (was sich insbesondere in der Begegnung zwischen Abraham und Melchizedek zeigt, vgl. Gen 14,18–20), auch die Begegnung zwischen Naomi und Ruth (Ruth 1,15–18), Elischa und der Witwe (2 Kön 4,1–7) sowie die Bekehrung von Ninive (Jona 3,1–10) können als Beispiele interkultureller Erfahrungen im Alten Testament gelesen werden. Im Neuen Testament zeigen sich Spuren interkultureller Offenheit im Verhalten von Jesus, der sich zwar primär zum Volk Israel gesandt weiß (Mt 15,24), dennoch aber die Syrophoenizierin (Mk 8,24–30) ebenso wie die Kanaaniterin (Mt 15,21–28) heilte oder gegen alle Konventionen mit der Samariterin am Brunnen sprach (Joh 4,4–42). Darüber hinaus ist das im Neuen

³¹ Judith Gruber, Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA, a. a. O., S. 19.

³² Vgl. Nguyen vanThanh, „Bilical Foundations for Interculturality“, in: Verbum SVD 54 (2013) 1, S. 35–47.

Testament überlieferte Wirken des Apostels Paulus, insbesondere seine Rede auf dem Aeropag (Apg 17,16–34), ein Beispiel für einen kontext- beziehungsweise adressatenorientierten Ansatz in der Verkündigung, der von Flexibilität, Kreativität und Demut geprägt ist.³³ Als weitere Beispiele kontextsensibler Begegnungen im Neuen Testament kann auf die Begegnung zwischen Petrus und Cornelius (Apg 11,1–18)³⁴, das Auftreten des Petrus in Antiochien (Gal 2,11–14) sowie auf die in der Offenbarung überlieferte Botschaft an die Kirche in Ephesus (Offb 2,1–5) verwiesen werden.

Zu Recht wird deshalb auch insbesondere von nichteuropäischen Theolog*innen spätestens seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts angefragt, ob eine mit einem Universalismusanspruch vertretene Theologie tatsächlich in ihrem hellenistischen Gewand als das eigentlich Christliche identifiziert werden kann oder ob doch das Kontingente mit der Vorsehung verwechselt wird, „wenn wir der hellenistischen Ursprungskultur, die bei der Definition der ersten Dogmen der Kirche Pate gestanden hat, den Mantel providenzieller Normativität umhängen“³⁵. Dabei betonen sie, dass der christliche Glaube den Menschen im Prozess der Inkulturation jeweils nur kulturell vermittelt erreicht und dass der kulturelle Kontext, dem Christen begegnen, mit den ihm eigenen Traditionen und gesellschaftlichen Prozessen, zum Ausgangs- und Referenzpunkt theologischer Reflexion gemacht werden muss. So wies beispielsweise der indische Theologe Felix Wilfred zu Beginn des neuen Jahrtausends darauf hin, dass dabei oft übersehen wird, dass dieser Blickwinkel nicht „spezifisch christlich“ ist, sondern selbst in einem geprägten Prozess der Inkulturation des

³³ Vgl. Dean Flemming, *Contextualization in the New Testament. Patterns for Theology and Mission*, Downers Grove 2005, S. 92.

³⁴ Vgl. Roger Schroeder, „Interculturality and Prophetic Dialogue“, in: *Verbum SVD* 54 (2013) 1, S. 8–21, hier: S. 20; Nguyen vanThanh, *Peter and Cornelius. A Story of Conversion and Mission*, Eugene 2012.

³⁵ Paulo Suess, „Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten“, in: Mariano Delgado/Hans Waldenfels, *Evangelium und Kultur. FS für Michael Sievernich SJ*, Fribourg 2010, S. 271–287, hier: S. 274.

Christentums in den „christianisierten“ Kulturen entstanden ist und dass er in anderen Kontexten eine andere Relevanz entfaltet. „Während Inkulturation in den Weltreligionen mit langer christlicher Tradition den Dialog mit der zeitgenössischen Kultur und die Bemühung bedeutet, dem christlichen Glauben mit einem Gespür für moderne kulturelle und philosophische Entwicklungen einen Sinn zu geben, bedeutet dieser Ausdruck in [...] vielen Ländern der Dritten Welt weit mehr. Inkulturation bedeutet [hier] vor allem die Anerkennung der Kulturen als etwas Positives, mit dem der christliche Glauben in Beziehung zu bringen ist.“³⁶

Die undifferenzierte Übertragung dieser bereits in einen spezifischen europäischen Kontext inkulturierten Form des Christentums in andere kulturelle Kontexte betrachten sie als ein von einem (bis heute im wirtschaftlichen und sozialen Bereich ebenso wie im Bereich der Theologie und Mission anzutreffenden) postkolonialen Denken³⁷ geprägten Prozess und entwickeln das Inkulturationsverständnis weiter, hin zu einer „Interkulturellen Begegnung“.³⁸ Sie machen darauf aufmerksam, dass das Christentum heute nicht als ein „prä-kulturelles Evangelium“ beziehungsweise „unveränderte christliche Botschaft an sich“ auf eine Kultur trifft, sondern stets bereits von einer anderen (in der Regel westlich geprägten) Kultur rezipiert worden ist und erst nach diesem Rezeptionsprozess (in der Regel in westlichem Gewand) in den Dialog mit einer anderen Kultur tritt.³⁹

³⁶ Felix Wilfred, *An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext*, Frankfurt a. M. 2001, S. 46.

³⁷ Vgl. Roger Schroeder, „Interculturality and Prophetic Dialogue“, a. a. O., S. 9.

³⁸ Vgl. Giancarlo Collet, „Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität. Neue Fragen für ein altes Problem oder alte Fragen für ein neues Problem“, in: *Theologie der Gegenwart* 58 (2015) 2, S. 131–143, hier: S. 140; Felix Wilfred, „Inkulturation oder interkulturelle Begegnung“, in: ders., *An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext*, a. a. O., S. 45–68.

³⁹ Ein weiteres Argument, das Felix Wilfred vorbringt, verweist darauf, „dass das Evangelium mehr ist als ein Bündel von Dogmen, nämlich letztlich ein Mysterium“ (Felix Wilfred, *An den Ufern des Ganges. Theologie im indi-*

Dabei würde, so der deutsch-brasilianische Theologe Paulo Suess, schnell übersehen, dass das Evangelium sich nicht mit einer Kultur identifiziert⁴⁰; er betont, dass „keine Kultur allgemein gültige Eigentumsrechte am Evangelium hat, sondern dass die Glaubensbotschaft stets über alle kulturellen Grenzen hinausgeht“⁴¹. Mit Blick auf ein neues Verständnis von Inkulturation betont Suess als deren wesentliche drei Ziele eine Entkolonialisierung als Selbstbestimmung, eine multikulturelle Sprachkompetenz sowie eine universale Verbreitung, die in eine öffentliche Relevanz für die Armen und Anderen eingebettet ist, und bezeichnet diese Form einer Inkulturation als „Ort der Wahrheitsfrage, des pfingstlichen Pluralismus und des interreligiösen und ökumenischen Dialogs“⁴².

Interkulturalität als reziproke Bereicherung

Eine interkulturelle Theologie, die Räume für interkulturelle Begegnungen öffnet, darf nicht nur die Absicht verfolgen, sich selbst in fremde Kontexte hinein zu kommunizieren, sondern zeichnet sich durch eine Offenheit aus, religiöse Elemente und Einsichten von anderen Religionen aufzugreifen, im Horizont des Evangeliums zu reflektieren und gegebenenfalls zu übernehmen. Interkulturalität geht

schen Kontext, a. a. O., S. 117). Der Übergang von einem Inkulturationsdenken hin zu einem Verständnis interkultureller Begegnung würde der Herausforderung gerecht werden, „von unseren eigenen Wurzeln her die christliche Erfahrung in ihren vielen Dimensionen und Facetten [bei den anderen] zu entdecken und zu erfahren“ (ebenda, S. 131).

⁴⁰ Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi über die Evangelisierung in der Welt von heute, 8. Dezember 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 2), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2012, Nr. 20.

⁴¹ Paulo Suess, „Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten“, a. a. O., S. 275.

⁴² Ebenda, S. 285; vgl. auch Roger Schroeder, „Interculturality and Prophetic Dialogue“, a. a. O., S. 9.

von der multikulturellen Realität im Zeitalter der Globalisierung aus, das von weltweiter Urbanisierung, weltweiter Kommunikation(-stechnologie) und weltweiten Migrationsbewegungen geprägt ist. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie multikulturell beziehungsweise kulturverbindend ist, dass sie einen reziproken Charakter besitzt und reziproke Bezüge fördert und dass sie Dialog ermöglicht.⁴³ Dabei bestehen wechselseitige, fluide reziproke Beziehungen zwischen den verschiedenen kulturellen Räumen, die miteinander in einen so lebendigen und offenen Dialog gebracht werden, dass die kulturellen Räume sich gegenseitig befruchten, bereichern und verändern.⁴⁴ Dabei dürfen die kulturellen Räume des Südens nicht auf traditionelle Kulturen reduziert werden, die dem Kulturromantizismus der Beobachter aus dem Norden mehr gerecht werden als den tatsächlichen Lebensumständen der Menschen in sich wandelnden (und oftmals sich urbanisierenden) Kontexten.

Eine sich in diesem Geist realisierende interkulturelle Theologie setzt eine Offenheit für den Anderen und das Andere ebenso voraus wie die Fähigkeit, dem Anderen angstfrei zu begegnen – im Vertrauen darauf, dass der eine Gott auch in anderen Kontexten, Kulturen und Religionen zu entdecken ist.⁴⁵ Kennzeichnend für solch eine interkulturelle Theologie, die als eine „Inkulturation in actu“ verstanden werden kann, sind das heilsgeschichtliche Verständnis, dass die heilsvermittelnde Funktion der christlichen Kirchen sich zunächst am Paradigma der universalen Heilvermittlung in Christus orientieren muss. Darüber hinaus entwickelt sie auf dem Hintergrund des „cultural turn“ ein neues Verständnis von der Zeit- und

⁴³ Vgl. Phil Gibbs, „Interculturality and Contextual Theology“, in: *Verbum SVD* 54 (2013) 1, S. 75–89, hier: S. 82.

⁴⁴ Vgl. Franz Xaver Scheuren, *Interculturality. A Challenge for the Mission of the Church*, Bangalore 2001, S. 232.

⁴⁵ Vgl. Joachim G. Piepke, „Theologie und Interkulturalität“, in: *Philosophisch-Theologische Hochschule SVD St. Augustin, Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin/Theologie im Dialog mit der Welt*, Sankt Augustin 2013, S. 9–22, hier: S. 20.

Kulturabhängigkeit der abendländischen christlichen Tradition und überwindet dabei auch das essentialistische Weltbild, das die von der griechischen Philosophie geprägte abendländische Theologie bis in die Gegenwart hinein prägt. Schließlich setzt sich eine interkulturelle Theologie mit dem religionstheologischen Pluralismus auseinander und öffnet sich für eine „Makroökumene“ als einer Ökumene der Weltreligionen.⁴⁶ Dabei ist eine interkulturelle Theologie vom Bewusstsein geprägt, dass es sich bei einer interkulturellen Kommunikation stets um eine analoge (und nicht univoke) Sprechweise handelt, die ihren Ursprung nicht in Begriffen, sondern in der Erfahrung hat, und die eben nicht denotativ eindeutige Fakten im Bereich der Kultur bezeichnet, sondern konnotativ auf die spirituelle Ebene der Realität verweist. Franz Gmainer-Pranzl fasst sein Verständnis einer solchen interkulturellen „Welt-Theologie“ zusammen: „Was heißt es also, unter ‚globalen‘ Bedingungen Theologie zu treiben? Es bedeutet, diese Welt als Ort des Handelns Gottes und als Ort des Glaubens der Menschen anzuerkennen; es bedeutet, die Menschen zu lieben und sich den ‚Zeichen der Zeit‘ zu stellen – wachsam und kritisch, offen und solidarisch, couragiert und diskursiv. Interkulturelle Theologie kann in diesem Sinn der Schrittmacher einer Form der Glaubensverantwortung sein, die sich als ‚Welt-Theologie‘ versteht: als intellektuelle Rechenschaft einer Hoffnung, die tatsächlich allen Menschen gilt.“⁴⁷

Die Buchreihe „Theologie der Einen Welt“ hat die Fragen von Kontextualität, Inkulturation und Interkulturalität, die auch als „modale Aspekte“ eines Theologisierens in einer Weltkirche betrachtet werden können, in einem Band explizit zum Materialobjekt

⁴⁶ Vgl. Thomas Fornet-Ponse, „Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung“, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 96 (2012) 3–4, S. 226–240.

⁴⁷ Franz Gmainer-Pranzl, „Welt-Theologie. Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive“, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 38 (2012) 4, S. 408–433, hier: S. 432.

gemacht und reflektiert.⁴⁸ Zugleich sind alle bislang erschienenen zwanzig Bände von einem Geist der Interkulturalität – als angemessene Art des Theologisierens im Zeitalter einer sich als Weltkirche neu realisierenden Kirche – modal geprägt.

Internationalisierung der Theologie

Die Buchreihe „Theologie der Einen Welt“ setzt einen Kontrapunkt zu einer in Deutschland gegenwärtig noch vielfach zu beobachten (modalen) Form des Theologietreibens, bei der Heiner Wilmer eine fatale Selbstbezogenheit kritisch angemerkt hat. Wilmer bemängelte die fehlende Internationalisierung der Theologie in Deutschland, den fehlenden Blick der deutschen Theologie „über den eigenen Kirchturm hinaus“ und schrieb: „Wir laufen in der deutschen Theologie Gefahr, autoreferenziell zu werden – und merken es oft nicht einmal. Wir halten uns bisweilen für den Nabel der Welt und meinen, Rom und die Weltkirche müssten nach unserer Fassung selig werden.“⁴⁹ Er bemängelte, dass in der deutschen Theologie fast nur deutsche Theologie wahrgenommen und rezipiert wird. Hier setzt die Buchreihe „Theologie der Einen Welt“ an. Mit ihrem interkulturellen Ansatz lässt die Buchreihe Theolog*innen der verschiedenen Kontinente als Anwält*innen einer asiatischen, lateinamerikanischen, afrikanischen oder europäischen Theologie zu Wort kommen, die dazu einladen, mit ihrer spezifischen Perspektive den kulturell beziehungsweise kontextuell geprägten Blick der Leser*innen zu weiten. In vielen Fällen bringen sie auch eine postkoloniale Perspektive in den Diskurs ein, die hilfreich ist, um Missstände sowie die Krise der Kirche in Deutschland (und weltweit) zu verstehen. Als Botschafter*innen anderer Kontinente und

⁴⁸ Vgl. Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), *Inkulturation. Gottes Gegenwart in den Kulturen* (ThEW 12), Freiburg 2017.

⁴⁹ Heiner Wilmer, „Mehr Existentielles wagen. Die Kirche muss sich erneuern“, in: *Herder Korrespondenz* 73 (2019) 9, S. 28–31, hier: S. 28.

mitunter auch als Vertreter*innen einer Alterität bereichern Sie den theologischen Diskurs in Deutschland.

Im Zeitalter der Globalisierung wäre es naiv, die Krise der Kirche nur auf Deutschland begrenzt zu betrachten. Und mit Blick auf die Heilsamkeit einer weltkirchlichen Öffnung von Theologie und Kirche in Deutschland – oder mit Blick auf Perspektiven eines weltkirchlichen Aufbruchs aus der Krise – schrieb Stefan Kiechle treffend: „In Deutschland ging die Kirche bisher – so der Eindruck – oft mit großer Selbstgewissheit und mit gefühlter Überlegenheit ihren Weg, der in vielem doch recht anders ist als der Weg der Kirchen anderer Länder. Die derzeitige Krise verunsichert, auf lange Sicht hoffentlich heilsam. Spirituell können die deutschen Kirchen von Christen in anderen Ländern und Kulturen sehr viel lernen. [...] Ein vertiefter weltweiter und interkultureller Austausch würde das spirituelle Leben enorm bereichern.“⁵⁰

Von Anfang an fühlt sich die Buchreihe „Theologie der Einen Welt“ der Internationalisierung des theologischen Diskurses in Deutschland verpflichtet. In dem hier vorliegenden 20. Band der Buchreihe mit dem Titel „Eine Welt – keine Sklaverei“ fokussieren die Autor*innen das Thema „Moderne Sklaverei weltweit“. Dabei widmen sie sich zunächst der Geschichte der Sklaverei, gehen anschließend auf Formen der modernen Sklaverei ein, analysieren Ursachen der modernen Sklaverei, beschreiben das Engagement der Kirche gegen moderne Sklaverei und skizzieren eine Zukunftsvision für ein kirchliches und gesellschaftliches Engagement gegen moderne Sklaverei.

Der Band wäre nicht zustande gekommen ohne die engagierte Mitarbeit der Autor*innen, die ihre Beiträge zur Verfügung gestellt haben: Lea Ackermann, José Luis Bazán, Gabriella Bottani, Reginald Cruz, Emilce Cuda, Josef Estermann, Ottmar Fuchs, Bernd Hirschberger, Bendanglemla Longkumer, Boniface Mabanza Bambu, Geor-

⁵⁰ Stefan Kiechle, „Christliche Spiritualität“, in: Stimmen der Zeit 237 (2019) 10, S. 753–760, hier: S. 760.

gette Thioume Ndour, Justin Nkunzi, Samuel A. Nyanchoga, Xavier J. M. Plassat, Thomas Ruster, Tomás Straka, Regamy Thillainathan, Vimal Tirimanna, Kajkoj Maximo Ba Tiul und Polykarp Ulin Agan. Darüber hinaus sei den Mitarbeiter*innen von missio gedankt, ohne deren konzeptionelle Beratung dieses Buch nicht entstanden wäre: Dr. Marco Moerschbacher, Dr. Katja Voges und Marita Wagner. Ebenfalls danke ich Martina Dittmer-Flachskampf für die sorgfältige Manuskripterstellung, ungezählte koordinierende Arbeiten und die fachkundige Begleitung der gesamten Buchreihe sowie Christine Baur für das aufmerksame Korrektorat. Ich freue mich, wenn auch dieser Band in der Reihe „Theologie der Einen Welt“ einen Beitrag zur Stärkung des weltkirchlich-theologischen Diskurses leistet.

Klaus Vellguth