

Postcolonial Studies – eine Chance für die Exegese?

Ein erster Eindruck: sieht man sich die Tagungs- und Veröffentlichungsprogramme der *Society of Biblical Literature* (SBL) an, dann entsteht der Eindruck, dass das Methodenspektrum, zu dem die Postcolonial Studies gehören, ein absolutes „must have“ ist. Ein Eintrag ins Suchfenster der SBL-Website ergibt knapp 700 Resultate seit 2013. Trotzdem wirft Andrew Mbuvi (S. 8f.) der SBL vor, nach wie vor in erster Linie „white and male“ zu sein (und damit zumindest den äußeren Merkmalen nach zu denen zu gehören, die „imperialistic and colonizing biases“ perpetuieren), während die „non-white, non-Euro-American groups“, die als Vertreter einer postkolonialen Agenda auftreten, „remain largely confined to the margins.“

Schaut man in deutsche exegetische Veröffentlichungen der letzten Jahre, dann entsteht ein ähnlicher Eindruck: die Praxis (wenn man von den Kommentaren als dem Ziel der exegetischen Arbeit ausgeht) ist weiterhin dominiert von den klassischen historisch-kritischen Methoden, ohne dass über diese eine nennenswerte methodische Reflexion stattfindet. Dazu sind in den letzten fünfzig Jahren vermehrt literaturwissenschaftliche Methodiken gekommen. In hermeneutischer Positionierung: die historischen Entstehungsumstände einschließlich Autorintention, mithin das, was – aus der Sicht des Lesenden – *hinter* dem eigentlichen Text liegt („the world behind the text“), steht im Vordergrund, ergänzt durch Methoden, die den Text als eigenes Subjekt wahrnehmen und die Autonomie des Textes gegenüber seinen Entstehungsumständen und -intentionen abgrenzen. Themenstellungen und verarbeitete Literatur kommen weitestgehend aus dem Bereich der ›weißen‹ Exegese (West-)Europas und Nordamerikas, Anliegen und Anstöße aus den Postcolonial Studies sind nur vereinzelt zu finden. Die „world in front of the text“, d.h. die von dem Text Betroffenen (ob als Lesende oder unfreiwillig mit seinen Aussagen Konfrontierte) findet in der deutschsprachigen Exegese nach wie vor, wenn überhaupt, eher in Nischen statt (Luz, Kap. 3, 4, 6; Zwiep; Wiesgickl, Kolonie). Das zeigt ein Blick in zwei – zugegebenermaßen sehr zufällig ausgewählte – aktuelle Lehrbücher zur neutestamentlichen Exegese, wo „postkoloniale Exegese“ nur am Rande bzw. gar nicht erwähnt wird: Finnen und Rüggemeier (S. 292) bieten nur einen knapp einseitigen Exkurs unter dem Titel „Enga-

gierte Exegesen“. Keine dieser „engagierten Exegesen“ ist dagegen erwähnt bei Nägele. In der 4. Auflage des Lexikons „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) gibt es laut Register noch keinen Artikel zum Postkolonialismus, das Stichwort selbst taucht nur in zwei Artikeln auf. Dazu passen die Klagen der Vertreter postkolonialer Theologien, dass ihre Theorien „bisher wenig Anwendung auf das Feld der Theologie im deutschsprachigen Raum gefunden haben“ (Wiesgickl, Kolonie, S. 21). Ganz anders ist die Wahrnehmung in der englischsprachigen Forschung (z.B. Runesson, Rowland, Thiselton) und es ist vielleicht kein Zufall, dass auch im „Handbuch der Bibelhermeneutiken“ der entsprechende Abschnitt in Englisch ist und von einem holländischen Kollegen verfasst wurde (Zwiep, S. 999f.).

Exegese als Mittel zum Zweck einer besseren Welt

Zu den Grundanliegen des „Postcolonial Criticism“ gehört es, „Unterdrückung aufzudecken, Miss-Repräsentationen herauszustellen und eine gerechtere Welt voranzubringen“ (R. S. Sugirtharajah bei Wiesgickl, Kolonie, S. 23). In diesem Sinn steht Postkolonialismus nicht nur für eine Perspektive nach dem kolonialen Zeitalter im engeren Sinn, sondern für eine kritische Theorie, „die auf Kontinuitäten kolonialen Denkens und Handelns“ auch heute noch aufmerksam macht. Es geht nicht nur um Kolonialismus „als ein Geschehen in der Vergangenheit“, sondern auch darum, „seine gegenwärtigen Konsequenzen (im kulturellen, epistemischen, soziologischen, wirtschaftlichen, politischen – und eben auch religiösen Bereich) als eine grundlegende Ursache von Konflikten und Problemen der Gegenwart [zu] analysieren“ (Silber, S. 21; vgl. Runesson, S. 17–30). Das Selbst- (und Sendungs-?)bewusstsein seiner Vertreter, die besseren Interpreten von Geschichte und Gegenwart zu sein, ist dabei nicht zu übersehen:

„Postkoloniale Theorien lenken den Blick auf koloniale Diskurse und Machtverhältnisse in Kontext und Geschichte. Daher kann eine Theologie, die sich als postkolonial versteht, sowohl die koloniale Geschichte besser verstehen, als auch gegenwärtige Ereignisse feinfühlicher interpretieren“ (Grau, S. 243).

Mein eigener Lehrer, Martin Hengel, hatte die Angewohnheit, bei solchen selbstbewussten und ausgreifenden Behauptungen mit Bleistift an den Rand zu schreiben: „q.e.d.“ (quod erat demonstrandum / was zu beweisen wäre).

Ein weiterer Aspekt, der hier aber nicht im Zentrum stehen soll, ist die – durch eigene Marginalitätserfahrungen geschärfte – Perspektive auf ausgegrenzte oder zum Schweigen verurteilte Personen oder Personengruppen in den biblischen Texten. Indem der Exeget sich in ihre Erfahrungen einzufühlen vermag, verschafft er ihnen – als einem Akt egalitärer Gerechtigkeit – nachträglich Gehör und wird dadurch zu einem Sprachrohr derer, die in der Gegenwart in vergleichbarer Form zum Schweigen gebracht sind. Etwas polemisch formuliert: der Exeget wird zum Erlöser der Marginalisierten und zum Bringer der Gerechtigkeit. Die Urheber des (Ver)Schweigens sind die gesellschaftlichen – eben: imperialen oder kolonialistischen – Mächte und Gewalten, die aus ihrer Macht habenden Weltsicht heraus sich anmaßen, die Welt zu ordnen und ›den Anderen‹ ihren Platz zuzuweisen.

Im Hinblick auf die biblischen Personen bzw. Autoren stellt sich dabei die Frage, ob sie selbst zu den Marginalisierten gehören (dann können diese biblischen Texte als Widerstandsliteratur gegen die Kolonialisierung gelesen werden und sie gehören zu den ›Guten‹), oder ob sie gegebenenfalls als Komplizen kolonialistischer Macht entlarvt werden und damit gleichsam gegen den Strich gelesen werden müssen. Auf diese Weise erklärt Fernando Segovia, der zu den Begründern postkolonialer Exegese gehört, exemplarisch die Funktionsweise dieser Methode, die – basierend auf einer „hermeneutics of suspicion“ – nach „silenced voices“ sucht. Zugrunde liegt die Annahme, dass das, was in einem Text nicht gesagt wird, aber nach Meinung des Auslegers unbedingt hätte gesagt werden müssen, nur als „zum Schweigen gebracht“ betrachtet werden kann.

Segovia (Criticism) zeigt dies anhand von Matthäus 8,5–13, der Heilungsgeschichte des Kindes des römischen Centurio von Kapernaum. Das ist ein „thoroughly imperializing text“, dem entweder zu widerstehen ist („is to be resisted“) (S. 220) oder der dahingehend zu dekonstruieren ist, dass er zu einer „exercise in cutting Rome down to size“ wird (S. 235). Dass der Text möglicherweise nichts über das römi-

sche Imperium und seine Politik sagen will, wird erst gar nicht in Betracht gezogen. Dadurch stellt sich die Frage, wie und ob ein Text oder ein Autor überhaupt gegen den Vorwurf des „silencing“ verteidigt werden kann? Für das Matthäusevangelium ist es bei einer solchen Lektüre schlicht unmöglich, gegenüber der römischen Reichspolitik gleichgültig zu sein. Es muss entweder – vorsätzlich oder unbewusst – unterstützend oder subversiv antiimperial sein, weil die Methode nichts anderes zulässt. Dabei ist von vornherein festgelegt, dass das römische Reich und seine Expansionspolitik böse waren, denn nur dann kann Gleichgültigkeit als Verweigern des nötigen Widerstands gegen Rom überhaupt angeprangert werden. Das aber bedeutet, dass die Methode selbst einen imperialistischen Zugriff auf den Text hat, weil es für die biblischen Autoren unmöglich ist, sich dem Positionierungsdruck der postkolonialen Kritik zu entziehen.

Als weiteres Beispiel ist Ronald Charles (Silencing) zu nennen, der u.a. Paulus (und den Jesus der Evangelien) dafür kritisiert, dass sie Sklaven keine eigenen Stimmen verleihen (Onesimus kommt nicht zu Wort, sondern es wird über ihn als Sache verhandelt durch zwei Personen, Paulus und Philemon, die jeweils aus ihrer eigenen privilegierten Position heraus argumentieren). Die neutestamentlichen Autoren hatten, so Charles (Researching, S. 273), „no intrinsic interest in slaves [...] to articulate their own social, political, and theological visions“. Für den in Haiti geborenen Neutestamentler geht es darum, dass sein wissenschaftliches Arbeiten für die Menschen in seiner Heimat hilfreich wird, weil diese noch immer unter den Folgen von Sklaverei und Kolonialismus leiden. Darum richtet sich sein Blick auch auf die Wirkungsgeschichte der Bibel in Haiti, die dazu benützt wurde, „to keep Christians in the Haitian context to accept all kinds of status quo“ (Charles, Researching, S. 271). Das liegt, so seine Analysen, nicht nur an einem Missbrauch der Bibel durch die Einflussreichen, sondern an den biblischen Texten selbst, die darum ebenfalls kritisch zu überprüfen sind. Auch hier gilt: der kritische Maßstab für diese Bewertung des Textes ist ein neuzeitliches ethisches Postulat, das so dominierend ist, dass das Anliegen des Textes dahinter verschwindet.

Vereinfachend formuliert: *Postcolonial Criticism* fragt kritisch nach, wer bestimmt, was gilt. Ru-

nesson (S. 48) bringt dies so auf den Punkt: „Who is Chief in the Global Village? Is it the one who has ‘Western optics’ or the one who has ‘postcolonial optics’?“ Und damit verbunden: welche Interessen stehen hinter denen, die bestimmen (wollen). Es geht um die Machtverhältnisse in der Deutung der Welt, wobei die Betonung darauf liegt, dass diese Macht ungleich verteilt ist und – weniger explizit als implizit vorausgesetzt – die Machthabenden diese zu ihrem eigenen Vorteil einsetzen und damit die Unterlegenen zum Schweigen bringen (sowohl metaphorisch als auch tatsächlich bis hin zum Mord). *Postcolonial Criticism* will dieses Versteckspiel der Mächtigen hinter dem von ihnen präferierten Guten aufdecken und so zur „Dekolonisierung der Weltaneignung“ (Wiesgickl, Weltaneignung, S. 123) beitragen und den zum Schweigen Gebrachten eine Stimme geben. Die biblischen Texte sind dabei insoweit wichtig, als sie in der Kolonialgeschichte eine Rolle gespielt haben, die es in ihrer positiven und nachteiligen Wirkung wahrzunehmen gilt. Das fängt bereits mit der Frage der Übersetzung biblischer Texte in die Sprachen kolonisierter Gemeinschaften an, denn, so der vielzitierte Satz von Rasiah Sugirtharajah (*Criticism*, S. 156): „In the colonial context, translation acted as a mediating agency between conquest and conversion.“ So sehr die erstmalige Verschriftung indigener Sprachen, die oft die Voraussetzung von Übersetzungen war, zum Erhalt derselben beigetragen hat und ihre Sprecher dadurch befähigt haben, sich in der modernen Welt zu behaupten, so sehr haben Übersetzungen das Weltbild und die Weltaneignung dieser Sprachgruppen auch verändert (Runesson, S. 99–102, 141–167). Insofern gehören die postkolonialen Fragestellungen zur Wirkungsgeschichte biblischer Texte, ohne allerdings darin aufzugehen. Es ist allerdings daran zu erinnern, dass die Übersetzung der Bibel die christliche Mission von Anfang an begleitete und darum keine Folge des Kolonialismus ist.

Zur Dekolonialisierung des westlichen Methodenkanons

Im Vordergrund steht dagegen, scheinbar wissenschaftliche Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen, die ihre Selbstverständlichkeit unreflektiert daraus beziehen, dass ein Vertreter (meist: männlich,

weiß, europäische Herkunft) einer Wissenschaft einen Sachverhalt in einer Weise erklärt, als ob er allgemeingültig oder allgemeinmenschlich sei. Damit wird diese eine Wahrnehmung, vor allem wenn sie als „wissenschaftlich“ oder „objektiv“ akzeptiert gilt, universalisiert. Was für naturwissenschaftliche Basisdaten möglich ist (aber schon in ihrer Anwendung, wie etwa die Medizin zeigt, nicht mehr in derselben Weise, weil Gesundheit, Krankheit, Schmerz etc. sehr unterschiedlich wahrgenommen und bewertet werden), lässt sich jedoch nicht in derselben Weise auf Vorgänge übertragen, die einer eigenen Versteherlehre bedürfen, anders formuliert, deren Geltungsbereich ohne hermeneutische Reflexion nicht darstellbar ist. Das erscheint so selbstverständlich, dass es keiner weiteren Begründung bedarf, aber ein Blick in theologische Klassiker zeigt, dass dies gerade nicht der Fall ist. Stattdessen kommt es allzu oft vor, dass Vertreter einer partiellen – aber aufgrund von Machtdiskursen (europäisch, weiß, männlich, wissenschaftlich) präferierten – Perspektive auf ›die Wirklichkeit‹ (ein Abstraktum, das keineswegs universalisierbar ist, auch wenn das von westlicher Wissenschaft vielfach oft mehr intuitiv als argumentativ vertreten wird) für sich in Anspruch nehmen, gültige Aussagen für alle Menschen (zumindest seiner Zeit und seiner Bildungsstufe) machen zu können.

Die Dominanz der europäischen (wozu auch das weiße männliche Amerika zählt) Perspektive in der historiographischen Literatur brachte den indischen Geschichtswissenschaftler Dipesh Chakrabarty zu der Forderung einer „Provinzialisierung“ Europas (Provincializing Europe). D.h. die Wahrnehmung und Darstellung der Entwicklung der Welt und ihrer ›Entdeckung‹ (was nur aus der europäischen Perspektive überhaupt gedacht werden kann) sollte nicht länger davon bestimmt sein, als wäre Europa ganz selbstverständlich Dreh- und Angelpunkt der welt-historischen Ereignisse. Es geht also um eine Entzentralisierung bzw. Marginalisierung Europas (vgl. Wiesgickl, Kolonie, S. 91–120).

So konnte Ernst Troeltsch (1865–1923) in seinem berühmten Aufsatz „Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie“ (S. 5) die „Analogie des vor unseren Augen Geschehenden und in uns sich Begebenden“ als „Schlüssel zur Kritik“ bezeichnen. Als historisch kann also nur gelten, was „vor uns“ und „in uns“ anschlussfähig ist, weil „wir“ ana-

loge Erfahrungen und Ereignisse erleben. Aber wer ist dieses „uns“? Der deutsche protestantische Theologieprofessor des ausgehenden 19. Jahrhunderts? Ist, was er *in sich* und *um sich* herum erlebt und wahrnimmt, der „Schlüssel der Kritik“, mit dem er festzulegen vermag, was einst geschehen sein konnte und was als historisches Geschehen ausscheidet, eben weil es dafür in *seiner* Lebenswirklichkeit keine Analogie gibt?

Ein anderes bekanntes Beispiel war Rudolf Bultmann (1884–1976), der in seinem berühmten Alpirsbacher Vortrag kategorisch feststellte, dass das mythische Weltbild in der Zeit der Aufklärung verloren ging, so dass „unser aller Denken unwiderruflich durch die Wissenschaft geformt worden ist“, was zur Folge hat, „daß kein Mensch im Ernst am neutestamentlichen Weltbild festhalten kann und festhält“. Unter den vielen Dingen, die er dann im Folgenden als für alle erwachsenen Menschen für „erledigt“ erklärt, ist „durch die Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur“ auch „der Geister- und Dämonenglaube“ (Bultmann, S. 14f.). Der sehr lebendige Glaube an Ahnen und Geister u.a. in vielen afrikanischen Kulturen bis in die Gegenwart (vgl. Mbuvi, S. 82) wird auf diese Weise als rückständig und kindlich charakterisiert. Natürlich kann Bultmann zugutegehalten werden, dass er im Kontext deutscher Pfarrer sprach, mit denen er sich durch eine gemeinsame Wissenstradition verbunden wissen konnte. Aber weil dieser Text dank der Prominenz von Bultmann und des (damals noch vorhandenen) Renommées der deutschsprachigen Exegese Teil des internationalen theologischen Curriculums wurde, fand er eine Leserschaft weit über seinen eigenen Kontext hinaus (vgl. für aktuelle Beispiele: Gruber, S. 23–24).

Entsprechend lehnen die verschiedenen postkolonialistischen Ansätze den postulierten „Neutralitätsanspruch“ der westlichen Wissenschaften ab und versuchen stattdessen, die Eingebundenheit wissenschaftlicher Forschung in Machtstrukturen deutlich zu machen“ (Wiesgickl, Weltaneignung, S. 111; Runesson, S. 33–39, 51–88; Mbuvi, S. 25–57). Mbuvi erklärt als eines der Ziele seines Buches (S. 13), „to establish the historical link of the imperialistic and colonial background from which Biblical Studies emerged and of which it was a full beneficiary and supporter.“ In der Exegese führt dies zur Forderung nach „einem radikalen Bruch mit dem, was als ‚epis-

temisches System des Westens‘ beschrieben wird“ (Bormann, S. 194), womit insbesondere die historisch-kritische Methode gemeint ist. Mbuvi (S. 13) geht sogar noch weiter: er hofft, mit seinem Buch dazu beizutragen „to add to the eroding of western hegemony in Biblical Studies.“ Am Ende seines Buches verwendet Mbuvi (S. 201) eine exorzistische Terminologie („casting it out“), die nötig ist, um den „systemic racism that has undergirded the western biblical interpretive enterprise“ zu überwinden. Konkret werden darum Vorschläge erarbeitet, um ein eigenständiges afrikanisches Theologie-Curriculum zu arbeiten (dazu Knoetze). Für Bormann (S. 194) macht dieses „Insistieren auf einem radikalen Bruch“ mit der historisch-kritischen Bibelauslegung „einen Austausch und wechselseitige Anregung nahezu unmöglich“ (zu Versuchen des Ausgleichs aber Runesson, S. 45–48).

Die Methode muss der Sache dienen

Was aber ist die „Sache“, wenn es um die Auslegung des Neuen Testaments geht? Die Antwort auf diese Frage entscheidet darüber, welche Bedeutung die postkoloniale Exegese für die eigene Auslegungspraxis hat. Dazu muss geklärt werden, was jemand als „Sache“ der neutestamentlichen Exegese versteht. Geht es beim Ziel der Beschäftigung mit den Texten – über das reine historische Verstehen von historischen Quellen aus dem 1. Jahrhundert hinaus – um „eine gerechtere Welt“ (Wiesgickl, Kolonie, S. 23) oder um „Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben“, wie es im apostolischen Glaubensbekenntnis heißt? Für eine kirchlich orientierte Exegese wird die Antwort anders lauten als für eine gesellschaftspolitisch motivierte. Darum kann ich hier nur eine sehr persönliche Antwort geben.

Entscheidend ist für mich das *Dienen*. Das ist das unpopuläre Gegenteil von Herrschen und Beherrschen. *Postcolonial Criticism* will, wenn ich es recht verstanden habe, der Sache einer gerechte(re)n Welt dienen, aber es will nicht primär dem Verstehen und letztlich Annehmen der biblischen Botschaft dienen. Die »gute Botschaft« des *Postcolonial Criticism* steht schon fest, bevor das Neue Testament gelesen wird, und sein Interesse am Neuen Testament bemisst sich daran, inwieweit es dem eigenen Anliegen

nützt bzw. schadet oder dieses sogar ursächlich durch die Missionsgeschichte (mit)verschuldet hat.

So geht es z.B. Rosemary Kalenga (Lambas) um die geistige Befreiung von westlichen, durch Missionare eingeführten Epistemen durch den bewussten Anschluss an die spirituellen Traditionen der eigenen Vorfahren, weil nur so der Weg zu einem harmonischen, sozial und ökologisch nachhaltigen Leben möglich ist.

Entsprechend können Teile der neutestamentlichen Botschaft für den eigenen „Kampf um die Macht“ („Battle of Power“) (Runesson, S. 46) verwendet werden, während andere entlarvt, desavouiert und unschädlich gemacht werden müssen, um weiteren Schaden durch diese Texte zu verhindern.

Rasiah Sugirtharajah (Interpretation, S. 77–78) formuliert es so: „Postcolonial biblical criticism [...] challenges not only hegemonic biblical interpretations, but also the position and prerogative given to the Bible itself. Postcolonial biblical criticism explores the gaps, silences, ambiguities, and complexities embedded within biblical narratives. The efficacy and meanings of the Bible are constantly questioned.“ Im Unterschied zu befreiungstheologischen Hermeneutiken, die ideologische Interpretationen der biblischen Texte entlarven, wird hier die Bibel selbst als unterdrückendes Instrument dekonstruiert (Thiselton, S. 274–275).

Diese Bemächtigung der neutestamentlichen Texte für die eigene Agenda bzw. Botschaft steht m.E. in der Gefahr, ihrerseits eine Kolonisierung des Neuen Testaments zu sein: Es geht um kulturelle Deutungshoheit, Macht (Lehrstühle, öffentliche Wahrnehmung), Verteilung von Ressourcen (Forschungsgelder, wissenschaftliches Personal), Neuzentralisierungen (z.B. der Kampf für die Marginalisierten als angebliches Zentrum der Botschaft Jesu) und entsprechende Marginalisierungen (z.B. „Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben“), dazu die Einteilung der Welt in Gute (die Frauen um Jesus, die zum Schweigen gebrachten Sklaven wie Rhode und Malchus) und Böse (Matthäus, Lukas, Paulus als passive oder aktive Unterstützer des römischen Imperialismus). Wer die Botschaft des *Postcolonial Criticism* für richtig hält, für den ist sie darum nicht nur eine Chance, sondern eine Notwendigkeit auf dem Weg zu einer besseren Welt. Aber auch da bleibt – angesichts von Nietzsches

scharfsichtiger Analyse der „Moral des Ressentiments“, die von den Unterlegenen eingesetzt wird, um den Siegern ein schlechtes Gewissen zu machen, um sie so dann doch zu beherrschen – die Frage, „welche Moral hinter dem eigenen Wahrheitspathos lauert“ (Senkel, S. 104). Typisch für diese Umwertung der Stärke ist Nietzsches Gleichnis der Raubvögel und Lämmer, in dem die Lämmer beschließen, dass die Raubvögel böse sind: „und wer so wenig als möglich ein Raubvogel ist, vielmehr deren Gegenstück, ein Lamm – sollte der nicht gut sein?“ (Nietzsche, S. 789). Dieses Verhalten wirft Nietzsche dem Diaspora-Judentum gegenüber Rom, aber vor allem dem Christentum auf seinem Weg zur Macht vor.

Für diejenigen, die die Botschaft des Neuen Testaments im „Einverständnis“ mit demselben und in Loyalität zu ihrer beinahe 2000-jährigen kirchlichen Auslegungstradition rezipieren, ist *Postcolonial Criticism* eine hilfreiche Infragestellung von Selbstverständlichkeiten und „ein Stachel im Fleisch“ allzu selbstgefälliger Betriebsamkeit.

Dass es eine übereinstimmende Botschaft des Neuen Testaments gibt, die sich um Jesus als Messias, seinen stellvertretenden und heilschaffenden Tod und seine Auferstehung als Erfüllung der Schrift zentriert, ist in der gegenwärtigen Exegese umstritten, aber darum weder historisch unplausibel noch sachlich defizitär, wie es die jüngste Exposition dieser traditionellen, die Kirche von den Anfängen an prägende Überzeugung erneut darstellt, vgl. Gathercole. Zum Stichwort „des Einverständnisses mit den biblischen Texten“ im Kontext ihrer Auslegung durch die altkirchlichen Bekenntnisse und die exegetische und spirituelle Tradition der Kirche(n) vgl. Stuhlmacher. Auch Luz, *Theologische Hermeneutik*, macht deutlich, dass die Texte Anweisungen geben, „wie sie verstanden werden wollen“ (22). Der „universale[] Wahrheitsanspruch“ der neutestamentlichen Texte in ihren Aussagen über Gott als Schöpfer der Welt, dem sich Luz zwar nicht „normativ“, aber immerhin „dialogisch“ aussetzen will (24), führt bei ihm zu seinem sehr zurückhaltenden Urteil über die „postmoderne Biblexegese“, zu der er auch „post-koloniale Zugänge zur Bibel“ rechnet. Sie erlaubten „eine unbegrenzte Vielfalt von Be-

deutungen eines Textes“, werden aber gerade dadurch beliebigen Interessen untergeordnet. Er bekennt: „Solche ›postmodernen‹ Programme und Versuche von Bibelinterpretation sind für mich darum relativ uninteressant, weil sie einen sang- und klanglosen Verzicht auf den Wahrheitsanspruch einschließen, der zu den von Gott zeugenden biblischen Texten gehört“ (S. 102f., ausführlicher S. 267–287).

Der vom *Postcolonial Criticism* angeregte Reflexionsprozess über die eigene Motivation im Umgang mit den biblischen Texten und ihrer Relevanzvermittlung in die Gegenwart ist hilfreich, um sich der eigenen „Lokalisierung“ im Streit der Mächte bewusst zu werden. Dabei sind Herkunfts- und Statusfragen selbstkritisch zu reflektieren, ebenso wie Privilegien im Hinblick auf die eingenommenen Positionen im Wissenschaftsbetrieb. Das Ernstnehmen nicht nur der Verquickung von Mission und Kolonialismus (wobei dies nur ein Teil der Missionsgeschichte ist), sondern auch von kolonialistischen Tendenzen der westlichen Exegese, sowie die ungeschönte Betrachtung der biblischen und exegetischen Wirkungsgeschichte auf kolonisierte Menschen ist unbedingt nötig. Dabei ist die Aufarbeitung und Anerkennung der eigenen Fehler, die in der Regel trotz guter Absichten durch das Verfangensein in den eigenen religiösen, kulturellen und epistemischen Prägungen im Kontext der Missionsgeschichte geschehen sind, vielleicht der wichtigste Beitrag, den die westliche Wissenschaft den aufstrebenden Kirchen und theologischen Traditionen des globalen Südens zu leisten vermag. Denn hier sind die Folgen des Missbrauchs von biblischen Texten zu Gunsten von triumphalistischen Kirchenidealen, ideologischen Programmen oder bestimmten Gruppen, Völkern oder Nationen schon sichtbar und ermöglichen aus der Distanz einen besseren, weil kritischeren Blick (dazu Hutchinson). Die theologische Aufarbeitung des theologischen und kirchlichen Antijudaismus kann hierfür als Beispiel genannt werden, ebenso die Versuche der Deutschen Christen, eine ›völkische‹ Theologie zu formen, in der die biblischen Texte für die Ideologie des Dritten Reiches kolonisiert wurden. Die damaligen Versuche, Germanentum – als „Ahnenerbe“ verklärt – und Christentum miteinander zu verbinden, sind nicht völlig ver-

schieden von gegenwärtigen afrikanischen Theologien, die traditionelle Verehrung der Ahnen christologisch zu integrieren (dazu Mbuvi, S. 180f., 189f.; Sadrack).

Die damit nur angeschnittenen Fragen der Inkulturation der biblischen Botschaft sind eine bleibende Aufgabe, bei der die herkömmliche, historisch-philologische und kritische Exegese, die nach dem Ursprungssinn des Textes fragt, eine wichtige, aber bisher noch wenig wahrgenommene Aufgabe hat. Hier gilt es einerseits, den „conceptual lock“ (Keith W. Whitelam) (Wiesgickl, Phantasmen, S. 172, 185) der westlichen Exegesetradition im bzw. seit dem 19. Jahrhundert aufzubrechen. Wiesgickl (Kolonie, S. 85–86) kritisiert, dass „der Methodenkanon der historisch-kritischen Forschung, der bis in die 1960er Jahre hinein fast ungebrochen herrschte, sich Grundannahmen des 19. Jahrhunderts verdankt, die forschungsgeschichtlich kaum aufgearbeitet scheinen“. Andererseits sollte man endlich damit anfangen, die exegetischen Beiträge aus Afrika, Südamerika und Asien ernsthaft zur Kenntnis zu nehmen, zu diskutieren und dann auch zu kritisieren. Denn nur wenn westliche Wissenschaftler die Beiträge aus dem globalen Süden in derselben Weise kritisch in Hinsicht auf historische oder philologische Exegesen beurteilen, wie sie das gegenüber den Fachkollegen aus dem eigenen kulturellen Kontext tun, ist das koloniale Gefälle überwunden. Das ist vielfach noch nicht der Fall und Debatten darüber sind unerwünscht.

Schachenmayr, Corruption, analysiert eine Reihe von Promotionsschriften katholischer Priester aus dem globalen Süden, die entgegen wissenschaftlichen Standards als Dissertation an österreichischen und deutschen katholischen Fakultäten angenommen wurden. Schon ein oberflächliches Nachforschen würde wohl auch an evangelischen Fakultäten vergleichbare Vorfälle finden. Dass es Schachenmayr dabei nicht um Diskriminierung, sondern akademische Integrität geht, zeigt seine Auseinandersetzung mit dem irischen Bischof Stephen Robson, gegen den er ebenfalls Plagiatsvorwürfe erhob, die letztlich dazu führten, dass Schachenmayr seine damalige Position verlor.

Wie groß der Nachholbedarf bei der bloßen Kenntnisnahme nichtwestlicher Bibelwissenschaft ist, zeigt das folgende Beispiel: In der „Africa Bible Commentary Series“ erschien 2012 der Römerbriefkommentar des ivoirischen Theologen Solomon Andria. Nach Auskunft von Worldcat.org (3.6.2023) steht dieser Kommentar in den Bibliotheken von Marburg und Leiden, dazu je einmal in England, Schottland und Wales (obwohl er z.B. über amazon.de bestellbar ist). In amerikanischen Universitäten und Seminarbibliotheken ist er dagegen häufig zu finden. Der weitverbreitete einbändige „Africa Bible Commentary“, den der nigerianische Theologe Tokunboh Adeyemo (1944–2010) herausgab (er erschien 2006 in Nairobi), ist laut Worldcat.org immerhin in fünf deutschen Universitätsbibliotheken nachgewiesen. Schaut man sich allerdings die Kommentarlisen etwa der neuen Bände des EKK (Evangelisch-Katholischer Kommentar) oder ThHK (Theologischer Handkommentar) durch, dann tauchen dort die genannten afrikanischen Beispiele nicht auf. Beim schnellen Durchsehen sind mir auch keine Hinweise auf die Bände der Reihe „The Bible and Postcolonialism“ aufgefallen, in der als Band 13 der von Fernando F. Segovia und R. S. Sugirtharajah herausgegebene „A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings“ (London 2007) erschienen ist. Das ist nicht als Vorwurf gedacht, da dieser Sachverhalt auch alle meine eigenen Veröffentlichungen betrifft, sondern nur eine Beobachtung, um zu verdeutlichen, dass privilegierte Wissenschaft(ler) selten aus eigenem Antrieb ihre Privilegien und gegebenenfalls auch deren kolonialistische Implikationen wahrnehmen. Gerade wenn man dem historisch falschen oder doch unterkomplexen Verständnis, wonach das Christentum eine westliche Religion sei, die der Welt in der Zeit der Kolonialreiche gewaltsam aufgezwungen wurde, entgegengetreten will, ist es nötig, in der eigenen exegetischen Arbeit den Kontext der alten Kolonialmächte zu überschreiten und Anschluss an den Umgang und die Beschäftigung mit der Bibel in der weltweiten Christenheit zu gewinnen.

Notwendig wäre es zudem darüber nachzudenken, warum bestimmte Sprachen selbstverständlich gegenüber anderen privilegiert werden, was dazu führt, dass diejenigen, die keine Muttersprachler sind, gezwungen werden, in einer fremden Sprache zu lernen und zu publizieren, um gehört zu

werden. Wenn daran aus praktischen Gründen auch nur begrenzt Veränderungen möglich sind, dann wäre es doch immerhin geboten, wenigstens ihre englischsprachigen Veröffentlichungen zur Kenntnis zu nehmen und von ihnen zu lernen. Das ist für die engagierten Vertreter des *Postcolonial Criticism* noch immer viel zu wenig, aber es wäre immerhin ein Anfang.

Noch einmal anders stellt sich die Situation für diejenigen dar, die Angehörige einer von kolonialer Herrschaft betroffenen Gemeinschaft sind. Für sie können die Analysen des *Postcolonial Criticism* ein hilfreiches Instrument sein, um die eigene Situierung im Kontext des Metanarrativs der biblischen ›Heilsgeschichte‹, die sie vielfach nur in Verbindung mit der (Unheils)Geschichte des Kolonialismus erlebt haben, wahrzunehmen, kritisch zu reflektieren und idealerweise die negativen Auswirkungen auf diesem Weg zu überwinden. Hier kann *Postcolonial Criticism* dazu verhelfen, zwischen der erfahrenen kolonialen Verwendung der Bibel und ihren Selbstaussagen zu unterscheiden, so dass die Bibel ein heilsames Instrument der eigenen Identität vor Gott werden oder bleiben kann.

Prof. Dr. habil. Roland Deines

Professor für Biblische Theologie und Antikes Judentum, Internationale Hochschule Liebenzell (IHL)

Literatur:

Bormann, Lukas: Gibt es eine postkoloniale Theologie des Neuen Testaments?; in: Nehring, Andreas u.a. (Hrsg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, S. 186–204 (*Bormann*)

Bultmann, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, hrsg. v. Eberhard Jüngel, München 1985 (*Bultmann*)

Chakrabarty, Dipert: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000 (*Chakrabarty*)

Charles, Ronald: *Researching and Teaching Otherwise*; in: Becker, Eve-Marie u.a. (Hrsg.): *Reading the New Testament in the Manifest Contexts of a Globalized World*, Tübingen 2022, S. 269–287 (*Charles, Researching*)

Charles, Ronald: *The Silencing of Slaves in Early Jewish and Christian Texts*, Routledge 2020 (*Charles, Silencing*)

Finnern, Sönke ; Rüggeheimer, Jan: *Methoden der neutestamentlichen Exegese*, Tübingen 2016 (*Finnern / Rüggeheimer*)

Gathercole, Simon: *The Gospel and the Gospels. Christian Proclamation and Early Jesus Books*, Grand Rapids, MI 2022 (*Gathercole*)

Grau, Marion: *Christus und die Axt am Baum. Ein Beitrag zur Soteriologie in postkolonialer Perspektive*; in: Nehring, Andreas u.a. (Hrsg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, S. 242–255 (*Grau*)

Gruber, Judith: *Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie*; in: Nehring, Andreas u.a. (Hrsg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, S. 23–37 (*Gruber*)

Hutchinson, William R. u. a. (Hrsg.): *Many Are Chosen. Divine Election and Western Nationalism*, Harvard Theological Studies 38, Harrisburg, VA 1994 (*Hutchinson*)

Kalenga, Rosemary: *The Lambas of the Copper Belt – Zambia's Behaviours and Taboos ›Before Colonisation and Christianisation‹. A Literature Review to Accommodate Research in the Indigenous Realm*; in: Indilinga. *African Journal of Indigenous Knowledge Systems* 14 (2015), S. 185–194 (*Kalenga*)

Knoetze, Johannes: *Decolonising or Africanisation of the Theological Curriculum. A Critical Reflection*; in: *Scriptura* 120 (2021), S. 1–15 (*Knoetze*)

Luz, Ulrich: *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014 (*Luz*)

Mbuvi, Andrew M.: *African Biblical Studies. Unmasking Embedded Racism and Colonialism in Biblical Studies*, London 2023 (*Mbuvi*)

Nägele, Manuel: *Die Bibel auslegen. Eine Methodenlehre*, Gütersloh 2022 (*Nägele*)

Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral (1887)*; in: ders.: *Werke in drei Bänden*, hrsg. v. Karl Schlechta, Darmstadt 1997, Bd. 2, S. 782–797 (*Nietzsche*)

Rowland, Christopher: *Social, Political, and Ideological Criticism*; in: Rogerson, J.W. u.a. (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford 2006, S. 655–671 (*Rowland*)

Runesson, Anna: *Exegesis in the Making. Postcolonialism and New Testament Studies*, Leiden u.a. 2011 (*Runesson*)

Sadrack, Djokou: *Afrikanische Christologie. Kontext und Aktualität*, Schriften der Hans Ehrenberg Gesellschaft 27, Kamen 2021 (*Sadrack*)

Schachenmayr, Alkuin: *The Corruption of Theological Institutions by Plagiarism in Dissertations*, *Studies in Research Integrity* 1, Leiden u.a. 2022 (*Schachenmayr*)

Segovia, Fernando F. u.a. (Hrsg.): *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, London 2007 (*Segovia, Commentary*)

Segovia, Fernando F.: Postcolonial Criticism and the Gospel of Matthew; in: Powell, Mark Allan (Hrsg.): *Methods for Matthew*, Cambridge 2009, S. 194–238 (*Segovia, Criticism*)

Senkel, Christian: Deskriptivität und Interpretation. Friedrich Nietzsche und die theologische Ethik; in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 (2012), S. 96–121 (*Senkel*)

Silber, Stefan: *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung*, Tübingen 2021 (*Silber*)

Stuhlmacher, Peter: *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1986 (*Stuhlmacher*)

Sugirtharajah, Rasiah S.: Postcolonial Biblical Interpretation; in: ders. (Hrsg.): *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll, NY 2006, S. 64–84 (*Sugirtharajah, Interpretation*)

Sugirtharajah, Rasiah S.: *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford 2002 (*Sugirtharajah, Criticism*)

Thiselton, Anthony C.: The Hermeneutics of Liberation Theologies and Postcolonial Hermeneutics; in: ders.: *Hermeneutics. An Introduction*, Grand Rapids, MI 2009, S. 255–278 (*Thiselton*)

Troeltsch, Ernst: Ueber historische und dogmatische Methode; in: Ernst Troeltsch *Lesebuch*, hrsg. v. Friedemann Voigt, Tübingen 2003, S. 2–25 (*Troeltsch, Methode*)

Wiesgickl, Simon: *Das Alte Testament als deutsche Kolonie: Die Neuerfindung des Alten Testaments um 1800*, Stuttgart 2018, S. 121–231 (*Wiesgickl, Kolonie*)

Wiesgickl, Simon: Gefangen in uralten Phantasmen. Über das koloniale Erbe der deutschen alttestamentlichen Wissenschaft; in: Nehring, Andreas u.a. (Hrsg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, S. 171–185 (*Wiesgickl, Phantasmen*)

Wiesgickl, Simon: Weltaneignung dekolonisieren. Oder: Was die Erfindung des Alten Testaments mit dem Humboldt-Forum zu tun hat; in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 45 (2019), S. 106–125 (*Wiesgickl, Weltaneignung*)

Zwiep, Arie van der: Bible Hermeneutics from 1950 to the Present. Trends and Developments; in: Wischmeyer, Oda (Hrsg.): *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin u.a. 2016, S. 933–1008 (*Zwiep*)