

43

Bamberger Theologische Studien

Alexander Schmitt, Lena Janneck, Stefan Huber,
Sophia Bertold (Hg.)

(Un-)Gerechtigkeit!?

Beteiligung des Christentums an einer (un-)gerechten Welt



University
of Bamberg
Press

Bamberger Theologische Studien

Herausgegeben von Klaus Bieberstein, Jürgen Bründl,
Kathrin Gies, Joachim Kügler, Thomas Laubach (Weißer) und
Konstantin Lindner

Professorin und Professoren des Instituts für Katholische
Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg im Auftrag
des Vereins Bamberger Theologischen Studien e. V.

Band 43



University
of Bamberg
Press

2023

(Un-)Gerechtigkeit!?

Beteiligung des Christentums an einer (un-)gerechten Welt

Herausgegeben von Alexander Schmitt, Lena Janneck,
Stefan Huber und Sophia Bertold

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

This work is available as a free online version via the Current Research Information System (FIS; fis.uni-bamberg.de) of the University of Bamberg. The work – with the exception of cover, quotations and illustrations – is licensed under the CC-License CC BY.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; fis.uni-bamberg.de) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press
Umschlagbild: *Hands in Front of White and Black Background* / Matheus Viana. Pexels „Free to use“.

© University of Bamberg Press, Bamberg 2023
<https://www.uni-bamberg.de/ubp>

ISSN: 0948-177x (Print) eISSN: 2750-7769 (Online)
ISBN: 978-3-86309-896-4 (Print) eISBN: 978-3-86309-897-1 (Online)

URN: [urn:nbn:de:bvb:473-irb-59109](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:473-irb-59109)
DOI: <https://doi.org/10.20378/irb-59109>

Ausführliches Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	5
Vorwort	7
<i>Alexander Schmitt / Lena Janneck / Stefan Huber / Sophia Bertold</i>	
Themenfelder biblisch-theologischer Gerechtigkeitsfragen	11
Themenfelder systematisch- und praktisch-theologischer Gerechtigkeitsfragen	14
Literatur	17
Sozialkritische Exegese(n)	21
<i>Alexander Schmitt</i>	
1. Exegese und (Un-)Gerechtigkeit!?	21
1.1. Beispiele problematischer Bibellektüren	21
1.2. Poststrukturalismus und Literatur/Exegese	26
1.3. Prinzipielle Konsequenzen für die Exegese biblischer Texte	31
2. Sozialkritische Exegese	34
2.1. Entstehungskontext	39
2.2. Text	40
2.3. Methodologie und Mechanismen der Exegese selbst	42
2.4. Heutige gesellschaftliche Situation	43
2.4.1. Diskriminierungsidentität bzw. -erfahrung konkreter Menschen	43
2.4.2. Beitrag zu einer konkret-praktischen Veränderung des sozialpolitischen status quo	45
3. Sozialkritische Exegesen und ihr prinzipielles Verhältnis zu anderen Ansätzen und Methoden	46
4. Befreiungstheologische Exegese	49
4.1. Die Armen und eine Kirche der Armen	49
4.2. Exkurs: Weiter Armutsbegriffs und Ökotheologie der Befreiung	51
4.3. Reich Gottes und Primat der Praxis	53

4.4. Basisgemeinden und ihre ›Theologie/Exegese von unten‹	55
4.5. Befreiungstheologische Bibelhermeneutik	57
Beispiel: Befreiung und Exodus	59
4.6. Exkurs: Zur Politizität der Universität und der Exegese	60
5. Sozialgeschichtliche Exegesen	62
Beispiel: Der Dekalog	68
6. Postkoloniale Exegese	68
Beispiel: Empire und das Buch Jona	74
7. Feministische und gendergerechte Exegese	75
7.1. Feministische Kritik und Exegese	75
7.2. Feministische Exegese und die Dekonstruktion von Gender ...	79
7.3. Feministische und gendergerechte Bibelhermeneutik	83
Beispiel: Tamar und Juda (Gen 38)	87
8. Exegese einer Befreiungstheologie der ›Behinderung‹	94
9. Zusammenfassung	97
Literatur	98

(Un-)gerechte Texte und (un-)gerechte Lektüren.

Ein biblisches ›anything goes‹?	109
<i>Kathrin Gies</i>	
1. Problemaufriss	109
2. Zur Geschlechterordnung in den Schöpfungserzählungen	111
2.1. »Männlich und weiblich schuf er sie.« (Gen 1,27) – Gleichheit der Geschlechter als Bild Gottes	112
2.2. »Gebein von meinem Gebein« (Gen 2,23) – Brechung der Gleichheit der Geschlechter	114
3. Lektüren der Schöpfungserzählungen in Vergangenheit und Gegenwart	117
3.1. Geschlechterhierarchie und Subordination der Frau	117
3.2. Geschlechtergleichheit und Überschreitung binärer Konstruktionen	121
4. Auf der Suche nach Gerechtigkeit	127
Literatur	129

Sozialkritische Exegese(n)

Biblische Exegesen als spezifische
Beiträge zu einer gerechteren Welt

Alexander Schmitt

1. Exegese und (Un-)Gerechtigkeit!?

1.1. Beispiele problematischer Bibellektüren

Um die Frage nach dem Zusammenhang von Exegese und (Un-)Gerechtigkeit beantworten zu können, unternehmen wir zunächst ein prekäres und gewagtes, aber durchaus notwendiges Gedankenexperiment, bei dem es um den grundlegenden Versuch eines Perspektivenwechsels sowie um den Versuch der Bewusstwerdung der je eigenen Verortung gehen soll:¹ Stellen Sie sich für einen kurzen Moment vor, sie gehörten einer indigenen Gruppe bzw. einem indigenen Volk Amerikas² an. Ihre Vorfahren wurden von einer europäischen ›Herrenkaste‹ erobert, versklavt, vertrieben und getötet – argumentativ auch auf vermeintlicher Basis biblischer Texte.³ Diese Europäer schwangen sich zu imperial-kolonialen Herren

¹ Mir ist bewusst, dass die folgenden Versuche einer Perspektivübernahme immer nur prekär und unerreichbar bleiben können und müssen. Trotzdem soll hier der Anstoß unternommen werden, die Monoperspektivität und vermeintliche ›Normalität‹ der eigenen Verortung in Ansätzen aufzubrechen, um ein Bewusstsein für die Möglichkeit und Notwendigkeit weiterer Verortungen zu erhalten, aus deren Perspektive sich bestimmte Elemente notwendig verschieden zeigen. Es geht somit nicht darum, den Anspruch einer vollständigen oder authentischen Perspektivübernahme zu erheben, sondern darum, die eigene vermeintlich allgemeine bzw. universale Weltsicht anzufragen.

² Siehe zur Problematik des ›Amerika‹-Begriffs Fußnote 12 im Beitrag von Lena Janneck und Alexander Schmitt.

³ Siehe für eine Darstellung der historischen Verwendung biblischer Texte zur Argumentation für/gegen Sklaverei in Amerika: Powery 2017.

Ihres Volkes auf und sprachen Ihren Vorfahren nicht nur ihren indigenen Glauben, sondern sogar ihre Menschlichkeit ab. Aufgrund einer jahrhundertelangen Ausgrenzungs- und Ausbeutungspraxis leiden Sie und Ihr Volk immer noch unter Diskriminierung, sozioökonomischer Benachteiligung und Rassismus. Auch heute noch dauert für Sie eine Situation fort, in der die eine Gruppe von Menschen von ihrer soziopolitischen Besserstellung profitiert, während Ihr Volk um sein ökonomisches und kulturelles Überleben kämpft. Die jahrhundertelange (und immer noch andauernde) kollektive Unterdrückungserfahrung bildet einen der zentralen Identitätsmarker Ihres Volkes. Durch europäische Missionierung ist Ihr Volk teilweise christlich geworden – dies ist nun Ihr Glaube, und er ist Ihnen wichtig. Die Bibel bildet für Sie Ihre Heilige Schrift und die textliche Grundlage Ihres Glaubens. Im Gottesdienst predigt Ihnen nun ein aus Europa stammender Priester von Christus, dem Herrn und Herrscher der Welt. Was bedeuten »Herr« und »Herrscher« für Sie? Eine Befreiung? Oder eine Erinnerung an die Kollektiverfahrung Ihres Volkes – eine Retraumatisierung? Eine stillschweigende Zustimmung zur kolonial-imperialen Logik der vergangenen Jahrhunderte oder Befreiung? Der indigene Theologe George Tinker (aus der Osage-Nation⁴) schreibt über den christologischen Titel »Herr« von diesem spezifischen sozialen Ort aus und stellt damit die unkritische bzw. nicht-problematisierende Verwendung dieses Begriffs in Frage:

»To this extent, then, to call upon Jesus as lord suddenly began to strike me as a classic example of the colonized participating in our own oppression. To call upon Jesus as lord is to concede the colonial reality of new hierarchical social structures; it is to concede the conquest as final and become complicit in our own death, that is, the ongoing genocidal death of our peoples. It is an act of the colonized mind blindly reciting words that the colonizer has taught us that violate our own cultures but bring great comfort to the lordly colonizer and his missionaries.«⁵

Stellen Sie sich nun vor, der biblische Exodus wird thematisiert und als Text der Befreiung und des Neuanfangs im Land der Verheißung verkündet. Welche Verheißung erkennen Sie in diesem Text angesichts Ihrer kollektiven Erfahrung von Vertreibung und Landnahme, unter denen Ihr Volk zu leiden hatte und noch hat? Der indigene Theologe Robert Allen

⁴ Die eigentliche Eigenbezeichnung der Osage-Nation lautet »Wahzhazhe nation/people« (ᠪᠠᠵᠠᠵᠡ *wažáže*, vgl. www.osageculture.com).

⁵ Tinker 2008, 96f.

Warrior (ebenfalls aus der Osage-Nation) reflektiert in diesem Zusammenhang auf den fundamental anderen Ort, von dem her er den biblischen Text automatisch liest. Während das Exodus-Narrativ für viele Befreiungstheologien ein – wenn nicht *das* zentrale – Befreiungsnarrativ bildet, ist der Blick von *Native Americans* ein grundlegend anderer:

»Most of the liberation theologies that have emerged in the last twenty years are preoccupied with the Exodus story, using it as the fundamental model for liberation. I believe that the story of the Exodus is an inappropriate way for Native Americans to think about liberation. [...] Yahweh the deliverer became Yahweh the conqueror. The obvious characters in the story for Native Americans to identify with are the Canaanites, the people who already lived in the promised land. As a member of the Osage Nation of American Indians who stands in solidarity with other tribal people around the world, I read the Exodus stories with Canaanite eyes. And, it is the Canaanite side of the story that has been overlooked by those seeking to articulate theologies of liberation. Especially ignored are those parts of the story that describe Yahweh's command to mercilessly annihilate the indigenous population.«⁶

Von einem anderen sozialen Ort, einer anderen Identität und Perspektive aus steht der »Herr« (engl. »Lord«) erfahrungsgemäß gerade nicht auf der Seite der Unterdrückten, sondern bedeutet Unterdrückung. Die Anrufung Jesu als »Herr« bedeutet aus einer bzw. für eine indigene Perspektive Legitimation und Fortführung einer imperialen Logik. Die unkritische Rezeption dieses Begriffs ignoriert die unterdrückerische Realität sowohl aus post-/dekolonialer als auch aus feministischer als auch aus klassistischer Sicht. Von einem anderen sozialen Ort, einer anderen Identität und Perspektive aus bedeutet der Exodus nicht die Befreiung aus Unterdrückung, sondern das Erobert-Werden auf der legitimatorischen Basis des Handelns eines fremden Gottes.⁷

⁶ Warrior 2006, 236f.

⁷ An dieser Stelle muss zwingend erwähnt werden, dass bei derartigen Interpretationen generell Vorsicht geboten ist: Solche antiimperialistischen Lesarten können und werden durchaus dazu benutzt, Antisemitismus bzw. antisemitische Bibellesarten zu begründen oder unter einem kritischen Befreiungsparadigma zu verschleiern. Siehe dazu auch Kap. 2 im Beitrag von Lena Janneck und Alexander Schmitt.

Dabei ist es unerheblich, dass sich für den biblischen Exodus als einmaligem Ereignis einer kriegesischen Landnahme keine archäologischen Belege finden lassen. Beim Exodus geht es hier vielmehr um ein theologisches Narrativ mit grundlegen-

Nun stellen Sie sich vor, Sie benötigen seit Ihrer Geburt einen Rollstuhl und bedürfen in vielen Situationen Ihres Lebens der Hilfe anderer Menschen. Was bewirken ›gewöhnliche‹ Lesarten biblischer Texte zu Krankheit und Heil in Ihnen, die Ihre spezifische Situation adressieren? Die US-amerikanische Theologin Nancy Eiesland – selbst geboren mit einer metabolischen Knochenerkrankung und Rollstuhlfahrerin – schildert ihre Wahrnehmung und Kritik an gängigen Lesarten folgendermaßen:

»In meiner Auseinandersetzung mit Kolleginnen und Kollegen im Bereich Hebräische Bibel und Neues Testament habe ich viel gelernt über Exegese und Geschichte der Auslegung von Schriftabschnitten, wie zum Beispiel der Priesterschrift in Leviticus oder den Heilungsberichten in den Evangelien. Sie wurden so eingesetzt, dass sie für viele Menschen mit Behinderung und für andere erschreckend wirkten. Viele dieser Kollegen geben zu, dass sich relativ wenig Forschung damit befasst, wie diese und andere Abschnitte von Einzelnen und Gruppen ausgelegt werden, die wir heute Behinderte nennen würden. [...] Häufig ist die einzige theologische Quelle, die Menschen mit Behinderungen zugänglich ist, eine Theologie des Heilens. Während wir daran arbeiten müssen, diese Theologie erneut zu durchdenken, können wir nicht damit zufrieden sein, dass wir lediglich eine einzige Antwort für Menschen mit Behinderungen in unseren Gemeinden haben. Wir müssen weiterarbeiten an unseren theologischen Anthropologien und das Ausmaß entdecken, in dem sie einige der menschlichen Familie ausschließen. Wir müssen an biblischer Auslegung arbeiten, indem wir Texte des Schreckens benennen und diese neu interpretieren. Wir müssen Theologien der Jüngerschaft und ordinierter Führungsverantwortung entwickeln, die nicht länger Enthindert-sein/Unbehindertsein als die menschliche Norm annehmen.«⁸

Eiesland diagnostiziert bei ihren theologischen Forschungskolleg:innen eine spezifische Unkenntnis der Lebensrealität von Menschen mit ›Behinderung‹ sowie der Auswirkungen einer unkritischen, nicht-problematizierenden biblischen Heilungstheologie. Diese führe dazu, dass die theologische Antwort, die man Menschen mit ›Behinderung‹ auf Ihre spezifische Lebenssituation zu geben imstande ist, nur einseitig und defizitorientiert ausfallen kann. Wenn das Reich Gottes u.a. eine simple Heilung von normativ bzw. hegemonial bestimmtem Krankheits- bzw. Behinderungsstatus bedeutet, kann ein Leben mit ›Behinderung‹ immer nur als zu überwindendes Defizit – als ›unnormale‹ – gedacht werden. Bibli-

den theologischen Implikationen (z.B. zum Gottesbild oder zum Selbstverständnis der bekennenden Gruppe).

⁸ Eiesland 2001, 19f.

sche Texte, die für Menschen mit ›Behinderung‹ unweigerlich »Texte des Schreckens«⁹ darstellen, behalten somit ihre diskriminierende und psycho-sozial retraumatisierende Funktion und die sich daran anschließenden theologischen Kategorien verfestigen hegemoniale und diskriminierende Kategorien.

Den Begriff »texts of terror« verwendet auch Chris Greenough in Anlehnung an diese Begriffsverwendungen in den Büchern *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (1955) von Derrick Sherwin Bailey sowie namensgebend in *Texts of Terror* (1984) von Phyllis Tribble. Mit diesem Begriff bezeichnet Greenough im Kontext sexueller Orientierung

»biblical passages which are used to condemn homosexuality. The terror is linked to fear of violence against homosexuals, especially given that the texts are often wielded as a weapon against LGBTQ+ people. For many LGBTQ+ people who are on the receiving end of pronouncements from such texts, this constitutes a form of spiritual abuse.«¹⁰

Greenough betont damit die Tatsache, dass biblische Texte nicht ohne ihre gesellschaftlich-ideologische Funktion und ihre konkret-praktischen Auswirkungen zu denken sind. Biblische Texte werden nicht einfach gelesen; der Akt der Lesens ›macht‹ mit den Texten und in Anschluss an ihre Lektüren ›etwas‹; die Texte fungieren im Lesen immer schon ›für/gegen etwas‹. Ich werde auf diese zentrale Einsicht im nächsten Kapitel noch systematisch zu sprechen kommen. Gerade für queere Menschen bedeuten traditionelle Bibellesarten nicht nur symbolische Gewalt, sondern besonders auch die Begründung und Motivation direkter Formen von Gewalt (z.B. Ausgrenzung, Diskriminierung, physische Gewalt):

»The majority of Christian traditions believe that the Bible opposes homosexuality. The Bible has been used as a weapon of terror against gay men and lesbians. It has been interpreted to legitimize oppression against same-sex practices throughout Christian history.«¹¹

Eine unkritische, unterkomplex reflektierte Exegese reproduziert leicht die diskriminierenden und retraumatisierenden Muster der obigen Beispiele und bereitet damit konkreter Gewalt den ideologischen bzw. symbolischen Weg oder tut zumindest wenig dagegen. Reflektiert Exegese al-

⁹ Eiesland 2001, 20.

¹⁰ Greenough 2020, 97.

¹¹ Goss 1993, 90, zit. nach Greenough 2020, 97.

so ihre soziopolitische und ideologische Rolle bei der Interpretation biblischer Texte nicht, wird aus *Texten des Schreckens* schnell eine *Exegese des Schreckens* und schließlich eine *Praxis des Schreckens*.

1.2. Poststrukturalismus und Literatur/Exegese

Die obigen Beispiele zu den Auswirkungen biblischer Exegese lassen nachvollziehbar werden, dass Exegese bei der Frage nach dem Beitrag von Theologie zu Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit in unseren Gesellschaften eine zentrale Rolle spielt. Wie lässt sich dies aber systematisch begründen? Schließlich handelt es sich doch um antike Texte, die (1) einen zeitlichen und geographischen Abstand zu unseren heutigen soziopolitischen Situationen aufweisen und (2) bei deren Entstehung zahlreiche heutige gesellschaftlich relevante Kategorien und Diskurse noch nicht (direkt?) verhandelt wurden sowie verhandelt worden sein können!?

Auch wenn diejenigen exegetischen Ansätze, die in diesem Beitrag als ›sozialkritisch‹ bezeichnet werden, nur zum Teil poststrukturalistisch arbeiten, soll die grundlegende systematische Frage, warum Exegese überhaupt bei der Frage nach dem Beitrag von Theologie zu Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit in unseren Gesellschaften relevant ist, in diesem Aufsatz auf der Basis poststrukturalistischer Überlegungen zum Verhältnis von Sprache/Text und sozialer Wirklichkeit thematisiert werden.

Poststrukturalistische Ansätze verstehen – als Weiterdenken und Kritik strukturalistischer Perspektiven – kulturelle Verweissysteme (z.B. Sprache), Wissensordnungen und kulturelle Ordnungen nicht mehr als stabile Bedeutungszusammenhänge, sondern analysieren deren Differenzcharakter, Relationalität, Instabilität, Fluidität und Veränderbarkeit. Mit dieser Einsicht ist die Vorstellung eines fixen Sinnes und fester Ordnungen nicht mehr möglich. Ein solcher Ansatz betont v.a. die soziale Performativität und Konstruktivität (prozessuale ›Gemachtheit‹) dieser Sinnzusammenhänge, Wissensordnungen sowie kultureller Strukturen und versteht diese als

»Prozesse[], die nur zeitweise durch kulturelle Stabilisierungen, durch scheinbar alternativenlose kulturelle Ordnungen gestoppt werden, welche ihre eigene Kontingenz unsichtbar machen. [...] Die poststrukturalistischen Ansätze betrachten dagegen kulturelle Strukturen als von vornherein temporalisiert, sie existieren

nicht außerhalb ihrer Produktion, ihrer performativen Hervorbringung, eine Produktion, die immer ein Moment der Neuproduktion enthält. [...] Das Interesse gilt hier immer der historisch spezifischen Partikularität kultureller Ordnungen, was eine Aufdeckung der kulturellen Strategien ihrer Universalisierung einschließt.«¹²

Bei der Frage, auf welche Weise solche kontingenten, sozial konstruierten Ordnungen suggerieren, sie seien von geschlossener Endgültigkeit, Überzeitlichkeit bzw. Natürlichkeit und insofern alternativlos, kommt der Analyse von Machtmechanismen und -strukturen (Machtmatrix) eine entscheidende Bedeutung zu. Macht stellt einerseits denjenigen Mechanismus dar, der eine partikuläre Ordnung als universal gültige Ordnung hegemonial durchsetzen kann, andererseits aber auch einen Mechanismus, der in der Lage ist, diese Universalisierungen wieder anzufordern und aufzubrechen. Hegemonien und Herrschaftssysteme werden damit nicht mehr als stabile bzw. überzeitliche soziale Ordnungen begriffen, sondern als temporäre, machtförmige diskursive Entwürfe mit grundlegend performativem Prozesscharakter.¹³

Mit dem Begriff »Diskurs« (Michel Foucault) werden in diesem Zusammenhang solche gesellschaftlichen Praktiken (v.a. Sprache) verstanden, die überhaupt erst intelligible Gegenstände hervorbringen – »Ordnungen des Denkbaren und Sagbaren«¹⁴. Was in einer Gesellschaft oder Gruppe als gültig (denkbar und sagbar) erachtet und für »wahr« gehalten wird (und was nicht), bestimmt der Diskurs mit seinen diskursiven Praktiken und impliziten machtförmigen Regeln, die diese Intelligibilisierung steuern.¹⁵ Damit grenzt sich jeder Diskurs davon ab, was nicht seine intelligiblen Gegenstände bildet. Der Diskurs versucht also, sich von einem durch die Diskursivierung entstehenden »Außen« abzuschließen/abzugrenzen, das als solches zugleich Resultat und Bedingung der diskursiven Abgrenzung bildet und insofern wiederum für den Diskurs selbst konstitutiv ist. Um sich als (scheinbar) universal und (vermeintlich) alternativlos durchsetzen und somit hegemonial werden zu können, ist es nötig, dass im herrschenden Diskurs all jene Elemente ausgeschlossen werden, die dieser Universalisierung entgegenstehen. Damit wird aber zugleich deutlich, dass auch der Diskurs keine überzeitliche Größe ist, sondern

¹² Moebius/Reckwitz 2018, 14.17.

¹³ Vgl. ebd., 13–17.

¹⁴ Reckwitz 2021, 35.

¹⁵ Vgl. ebd.

performativ wirkt und veränderbar ist. Sprache bildet für die Konstituierung der sozialen Wirklichkeit eine entscheidende Rolle; und die soziale Wirklichkeit ist Verstehens- und Konstitutionszusammenhang von Sprache selbst – beide lassen sich nicht mehr unabhängig voneinander betrachten (*linguistic turn*). Letztlich ist nichts – nicht Sprache, nicht Geschlecht oder Bedeutung – vordiskursiv. Dies impliziert eine Kritik an jeder essentialistischen bzw. naturalistischen Vorstellung von sozialer Wirklichkeit und deren Kategorien. In diesem Zusammenhang – d.h. auch bei den diskursiven Selbstuniversalisierungs- und Entgeschichtlichungsprozessen, aber auch bei deren Öffnung ›von außen‹ – spielt Macht in der Form einer Machtmatrix eine entscheidende Rolle.¹⁶

Diese poststrukturalistische Perspektive hat für den Umgang mit Literatur im Allgemeinen entscheidende Konsequenzen: Texte/Literatur werden einerseits nicht mehr als Repräsentation einer Intention subjektiver Autor:innenschaft und der:die Autor:in nicht mehr als Urheber:in von Text, sondern als »Regelungsfunktion von Diskursen«¹⁷ verstanden. Andererseits stellen Text/Literatur keine bloße Repräsentation der sozialen Verhältnisse dar (wie z.B. noch in der Literatursoziologie). Für Foucault spielen vielmehr sehr viel grundlegendere Fragen eine Rolle:¹⁸

- Einerseits analysiert er Autor:innenschaft nicht mehr im Rahmen beobachtbarer Subjekte, sondern fragt vielmehr nach »den diskursiven und sozialen Wirkungsweisen der Funktion Autorschaft«¹⁹ (z.B. durch pseudepigraphische Legitimierung).
- Andererseits lässt sich Literatur selbst als »ein elementarer Faktor der sozialen Integration und der Vermittlung geteilter Normen, Wissensbestände und Semantiken«²⁰ verstehen. Zugleich stellt Literatur damit im Rahmen diskursiver Machtmatrizen auch ein Instrument bzw. eine Vermittlung dafür dar, einen bestimmten gesellschaftlichen Zustand zu normalisieren, d.h. ihn bzw. einen hegemonialen Diskurs als universal gültigen Sozialmaßstab durchzusetzen und sozialen Devianzen die Intelligibilität vorzuenthalten. Allerdings kann Literatur auch in ge-

¹⁶ Vgl. Moebius/Reckwitz 2018, 13–17.

¹⁷ Horn 2018, 369.

¹⁸ Vgl. ebd., 367–369.

¹⁹ Ebd., 369f.

²⁰ Ebd., 372.

genteiliger Weise als »Raum für Experimente, Gegen-Diskurse oder ›Karnevalisierungen‹ (Bachtin) herrschender Spezialdiskurse«²¹ fungieren.²²

Insgesamt lässt sich Literatur damit als »Form sozialer Kommunikation«²³ begreifen, die nicht einfach das Resultat eines herrschenden oder subversiven Diskurses darstellt, sondern selbst eine performative Mitkonstituente der gesellschaftlichen Diskurse bildet. Literatur bildet somit eine »eigenständige Wissensformation, die historisch virulente Wissensdiskurse aufgreift, in Szene setzt und deren Schreibweisen zitiert, simuliert oder transformiert«²⁴, wobei Literatur »die Konstitutionsbedingungen, Wirkungen und nicht zuletzt die blinden Flecken von Wissensformen sichtbar«²⁵ macht. Somit entscheidet Literatur darüber mit, was als gültig in einer Gesellschaft bzw. in einem Diskurs anerkannt wird, was gewusst sowie überhaupt erst wahrgenommen werden kann und welche diskursiven Ausschlüsse produziert werden – Literatur ist produktive Akteurin des gesellschaftlichen Diskurses:

»Es sind Fiktionen, narrative Szenarien eines möglichen, denkbaren oder zu befürchtenden Ereignisses, die das, was eine Gesellschaft wissen will – über sich selbst und über die Welt – überhaupt erst auf den Plan rufen. Es sind nicht selten Erzählungen, die Typen von Ereignissen vorwegnehmen oder Probleme aufwerfen und die damit überhaupt erst in den Denkraum der Wissenschaft, der Politik oder der Gesellschaft hineinragen. Literatur ist so nicht nur eine Analytik gegebenen Wissens, sondern vor allem auch ein Raum der Reflexion, gleichsam des Testens von möglichem Wissen. Fiktionen entwerfen Fragen, die noch nicht gestellt worden sind, aber gleichsam in der Luft – im epistemischen Raum des Denkbaren liegen.«²⁶

Analoges gilt für die Narrativierung oder Poetisierung von historischen Ereignissen: Es können alternative, aber auch hegemoniale Szenarien und Weltdeutungen entworfen werden, in deren Rahmen historische oder aktuelle Diskurse affirmiert, kritisiert oder transformiert werden.

²¹ Horn 2018, 373.

²² Vgl. ebd., 371–373.

²³ Ebd., 373.

²⁴ Ebd., 374.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 375f.

Dies hat ebenfalls radikale Auswirkungen auf die Frage der Interpretation bzw. der Hermeneutik von Texten. Mit einer poststrukturalistischen Perspektive wird Literatur jegliche Eindeutigkeit und abschließende Lesbarkeit entzogen, da Sinn bzw. Bedeutung keine essentialistischen Kategorien mehr sind, sondern Kategorien der je neuen diskursiven Auseinandersetzung im Modus von Differenzen (und nicht Identitäten). Bedeutung kommt einem Text also nicht unabhängig von der Interpretation bzw. vom interpretierenden Diskurs sowie der sozialen Praxis zu. Jede Interpretation stellt selbst einen (Teil-)Diskurs dar, der Elemente ausschließt, nur bestimmten Momenten Intelligibilität zuweist und insofern machtförmiger Ausdruck bestimmter (gesellschaftlichen und/oder individuellen) (Herrschafts-)Interessen ist. Die poststrukturalistisch-dekonstruktive Frage nach den bestimmenden (Macht-)Diskursen spielt also nicht nur bei der Literatur, sondern auch bei deren Interpretation eine entscheidende Rolle. Jedem Versuch, den ›authentischen‹ bzw. ›wirklichen‹ Sinn eines Textes zu ›entschlüsseln‹, d.h. einen Text unter vermeintlicher Absehung der eigenen Diskursposition (›neutral‹) verstehen zu wollen, ist damit prinzipiell die Grundlage entzogen:

»Jedes Lesen ist in der Tat keineswegs ein *Herauslösen* eines festgelegten Sinnes aus einem Text (traditioneller Begriff von *Exegese*), sondern eine *Produktion von Sinn*. Darin stimmen sowohl die Linguistik und die Semiotik als auch die Hermeneutik überein.«²⁷

Damit hängt integral die Einsicht zusammen, dass jedes Lesen, jede semantische Produktion (d.h. Produktion von Sinn und Bedeutung) bzw. jede epistemische Produktion (d.h. Produktion von Wissen und Erkenntnis) an ihren je eigenen soziopolitischen, geopolitischen und soziopraktischen Ort (an ihr ›von woher‹) gekoppelt ist.²⁸ Das bedeutet: Weil die soziale Ver-

²⁷ Croatto 1987, 86a.

²⁸ Vgl. z.B. Walter Mignolos Kritik an der kolonialen epistemischen Produktion des Eurozentrismus: »When I say ›from where‹ (both as a location and as a starting point) I am assuming that knowledge is not something produced from a postmodern non-place. On the contrary, knowledge is always geo-historically and geo-politically located across the epistemic colonial difference. For that reason, the geopolitics of knowledge is the necessary perspective to dispel the Eurocentric assumption that valid and legitimate knowledge shall be sanctioned by Western standards [...]« (Mignolo 2005, 43); siehe ausführlicher zum dekolonialen Projekt und einer dekolonialen exegetischen Perspektive den Beitrag von Lena Janneck und Alexander

ortung sowie die dort jeweils vorherrschende gesellschaftliche Praxis integral mit dem Verstehen von Texten verwoben sind und zugleich die eine Verortung fundamental von anderen Verortungen abweicht, macht es einen gravierenden Unterschied, ob ein Text von einem heterosexuellen Mann oder einer non-binären Person gelesen wird; ob ein Text von einem Menschen mit abgesicherter oder prekärer Beschäftigungssituation interpretiert wird; ob ein Text von einem Menschen in Westeuropa oder in ›Lateinamerika‹²⁹ rezipiert wird; ob ein Text von einer Person mit oder ohne ›Behinderung‹ gelesen wird. Da also die Interpretation eines Textes davon abhängt, ›von woher‹ dieser Text gelesen wird, gibt es weder eine neutrale Lektüre noch eine Lektüre ohne (implizite oder explizite) Agenda/Interesse noch den prinzipiellen Anspruch auf die Möglichkeit einer ›richtigen‹ Lektüre.

1.3. Prinzipielle Konsequenzen für die Exegese biblischer Texte

Bei biblischen Texten als antike, biblische Literatur handelt es sich um das textliche Resultat *und zugleich* den textlichen Prozess antiker soziopolitischer sowie theologischer *Diskurse*. Einerseits sind diese Diskurse von der damaligen gesellschaftlichen Praxis konstitutiv mitbestimmt. Andererseits bildet der Text selbst ein konstitutives Moment dieser damaligen Diskurse und Praxis. Die Hermeneutik bzw. Exegese biblischer Texte stellt dabei nicht einfach die Rekonstruktion der dabei relevanten historischen Diskurse oder eines vermeintlich textinhärenten Sinnes dar, sondern ist automatisch selbst *Teil der aktuellen soziopolitischen und theologischen (re-)produktiven Diskurse bzw. Diskursivierung*. Das bedeutet: Es gibt biblische Texte nicht unabhängig von ihrer diskursiven Erschließung. Und über diesen exegetischen Diskurs bestimmt sich dann letztlich mit, welche soziopolitischen Kategorien überhaupt wahrgenommen werden können bzw. als theologisch und sozialpolitisch intelligibel gelten sowie in der Konsequenz affirmiert/negiert und (re-)produziert werden (können). Diese dadurch erst erzeugte Intelligibilität von Wissensformen hat nicht nur Auswirkungen auf die Verfasstheit theologischer Konzeptionen,

Schmitt in diesem Sammelband.

²⁹ Siehe zur Problematik des Begriffs »Lateinamerika« Fußnote 12 im Beitrag von Lena Janneck und Alexander Schmitt in diesem Sammelband.

sondern auch auf die symbolische Machtmatrix der Gesellschaft sowie in letzter Konsequenz auf die konkrete religiöse und gesellschaftliche Praxis (mit ihren Gerechtigkeits-, Ungerechtigkeits- und Unterdrückungsstrukturen).

Exegese stellt somit in dieser dezidiert poststrukturalistischen Perspektive weder »Exegese« (als Entdeckung eines textimmanenten Sinnes) noch »Eisegese« (als Import eines textfremden Sinnes in den Text hinein) dar. Sinn/Bedeutung entstehen erst im Rahmen eines Diskurses, für dessen Zustandekommen auch die beteiligten interpretierenden Subjekte mitkonstitutiv sind. Ein exegetisches Paradigma, das nicht auf den konstitutiven Einfluss des soziopolitischen Ortes sowie aktueller Diskurse mit ihrer Machtmatrix bei der exegetischen Praxis reflektiert und diese berücksichtigt, wird zwangsläufig in den Texten nur den sozialpolitischen status quo des hegemonialen Diskurses wiederfinden und dessen Kategorien wiederholen bzw. fortführen. Weil Diskurse immer über Ausschlüsse operieren, laufen die hegemonial-diskursiv intelligiblen Kategorien immer Gefahr, in der Praxis konkrete Diskriminierung, Unterdrückung und Ausschlüsse zu produzieren. Eine Exegese, die in dieser Hinsicht nicht explizit auf ihre Methodologie und die gesellschaftlichen sowie theologischen Diskurse reflektiert, wird notwendig (und nicht zwingend intentional) mit für die Fortführung und weitere Stabilisierung des sozialpolitischen status quo sorgen und in der Folge zu weiterer Ungerechtigkeit beitragen.

Zum Vorwurf der Eisegese gehört auch der Vorwurf der Beliebigkeit der Interpretation. Es kann poststrukturalistischen bzw. sozialkritischen Exegesen weder darum gehen, jede Interpretation für in gleicher Weise ›plausibel‹ zu betrachten, noch darum, doch wieder zu einem ›wahren Interpretationskern‹ bzw. zu einer inhärenten Bedeutung der Texte oder ›richtigen‹ Lektüre vorstoßen zu wollen. Vielmehr hat sie das Ziel vor Augen, in eine (macht-)kritische (Selbst-)Reflexionsdistanz zu gelangen, die gleichermaßen Text und Interpretation (also sich selbst als Exegese) mit einschließt und in ein befreiendes, unterdrückungskritisches Spannungsverhältnis setzt, wie es die feministische Exegetin Elisabeth Schüssler Fiorenza formuliert. Ziel sei es ihr zufolge gerade nicht,

»die einzig wahre Bedeutung eines Textes als gegebenes Faktum festzustellen. Das Ziel ist vielmehr, zu beiden, Texten *und* Interpretationsperspektiven, eine kritische Distanz zu schaffen, um zu ermitteln, wie sehr Texte und Interpretationen

Werte und Vorstellungen von Herrschaft und Unterdrückung fördern oder befreiende Mentalitäten und Visionen freisetzen.«³⁰

Autor:innenschaft und Text selbst müssen also in ihrer machtdiskursiven Regelungsfunktion für gesellschaftliche Prozesse analysiert werden. Dies ist gerade nicht ›beliebig‹, aber standort- bzw. perspektivenrelativ. Bei einer solchen Diskursanalyse handelt es sich nicht so sehr um eine streng operationalisierbare Methode als um eine offene Forschungsperspektive, die in Abhängigkeit vom Forschungsgegenstand konkret sehr unterschiedlich aussehen kann.³¹

Weil damit jedes Lesen/Interpretieren eines Textes von einem anderen Standpunkt aus erfolgt, kann es nur eine Vielfalt und Multiperspektivität von Exegesen geben, deren Rückgebundenheit an den jeweiligen Standpunkt untereinander prinzipiell inkommensurabel sind, d.h. deren soziopolitische Verortungen untereinander nicht austauschbar sind.

Vorliegender Aufsatz stellt den Versuch dar, verschiedene exegetische Ansätze, denen ein befreiendes, sozialkritisches (und damit unterdrückungs-, ausschließungs- und ungerechtigkeitskritisches) Paradigma zugewiesen werden kann, unter dem Sammelbegriff »Sozialkritische Exegesen« (Plural)³² zu systematisieren und systematisch (poststrukturalistisch,

³⁰ Schüssler Fiorenza 2005, 24.

³¹ Vgl. Keller 2007, 7–9.

³² Formen von Exegese, die aus dem sog. »globalen Süden« (z.B. postkoloniale Exegese) stammen, werden zum Teil unter dem Begriff »interkulturelle] Bibelhermeneutik« (Cramer/Höfer 2023, 15) zusammengefasst (Cramer/Höfer erfassen über diesen Begriff auch »gendersensible Perspektiven« (ebd., 18)). Auch wenn diese Formen eine dezidiert interkulturelle Dimension besitzen, ist meines Erachtens die Interkulturalität nicht der entscheidende theologische bzw. exegetische Aspekt. Primär geht es vielmehr um die sozialkritische Auseinandersetzung bis hin zur grundlegenden Infragestellung europäischer bzw. eurozentrischer Wissens-, Denk- und Herrschaftslogiken sowie -praxen, die stets mit (inter-)kulturellen Themen intersektionell verschränkt sind. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff »kontextuelle Exegesen«. Natürlich ist jede Exegese – wie die Ausführungen des vorliegenden Aufsatzes zeigen (und wie es Cramer/Höfer 2023 für den zugehörigen Sammelband *Schriftauslegung im Plural. Interkulturelle und kontextuelle Bibelhermeneutiken* auch deutlich betonen) – kontextuell gebunden und bestimmt. Allerdings ist auffallend, dass gerade die marginalisierten und vernachlässigten Formen von Exegesen meist als ›kontextuell‹ bezeichnet werden, während diese Attribution für europäische Formen nicht explizit erfolgt. Das Entscheidende besteht jedoch nicht darin, dass diese Exegeseformen (auch) kontextuell sind, sondern dass sie die Normie-

befreiungsethisch/-theologisch und befreiungspraktisch) zu begründen. Dieses Paradigma selbst bezeichne ich im Folgenden als »Sozialkritische Exegese« (Singular). Mit diesem Typus von Exegese leisten die Bibelwissenschaften einen spezifischen, theologischen Beitrag zu Gerechtigkeit bzw. zu einer gerechteren Gesellschaft über deren spezifische Diskurs- und Wissensproduktion. Dabei hat dieser Beitrag lediglich den Anspruch, als allgemeiner Überblick über ›sozialkritische‹ Exegesen bzw. als Einführung zu fungieren. Er kann die verschiedenen Formen nur exemplarisch und prinzipiell thematisieren und keine erschöpfende Darstellung der Ansätze leisten.

2. Sozialkritische Exegese

Ein exegetisches Paradigma, das nicht zu Ungerechtigkeit, sondern zu Gerechtigkeit beitragen soll, muss also prinzipiell die zugrunde liegenden hegemonialen Diskurse mit ihrer Machtmatrix entlarven und dadurch den Beitrag eines Diskurses zu Diskriminierung sowie Ausschluss identifizieren. In der Konsequenz muss ein solches exegetisches Paradigma Strategien entwickeln, um nicht weiter einen Beitrag zu Ungerechtigkeit, Diskriminierungen und Ausschlüssen zu leisten und um letztlich zu konkreter Befreiung beizutragen. Es muss daher mit einer prinzipiellen Hermeneutik des Verdachts arbeiten, und zwar (1) hinsichtlich des Entstehungskontextes der biblischen Texte, (2) dem biblischen Text selbst gegenüber, (3) bezüglich der exegetischen Praxis bzw. Methodologie/Methodik und (4) nicht zuletzt der aktuellen sozialen Realität gegenüber. Ein solches Paradigma muss sich also in seiner exegetischen Auseinandersetzung mit den biblischen Texten als Teil eines befreienden theologischen Diskurses verstehen, der sich bewusst ist, dass keine Exegese neutral ist und sein kann, weil keine – auch keine wissenschaftliche – Position vordiskursiv ist. Jede Exegese kann somit in ihrer exegetischen Praxis problematische Kategorien (z.B. diskriminierende Stereotype) wiederholen und sogar verstärken, wenn sie sich ihrer machtdiskursiven Funktion nicht

rung/Normalisierung und Selbstuniversalisierung europäischer/eurozentrischer Exegeseformen anfragen. Solche Formen sind also nicht primär ›interkulturell‹ oder ›kontextuell‹, sondern ›sozialkritisch‹.

kritisch bewusst ist, d.h. wenn sie vermeintlich neutral operiert und dadurch den hegemonialen Diskurs implizit/unbewusst affirmiert.

Ein solches sozialkritisches Paradigma operiert also sehr bewusst aus einer parteilichen, normativen Position heraus und stellt sich auf die Seite derer, die faktisch unter Ausschlüssen und Diskriminierungen leiden. Dieses Paradigma versucht, auch jene Kategorien zu identifizieren, die vom hegemonialen Machtdiskurs ausgeblendet werden und die ansonsten die ›blinden Flecken‹ der Exegese bilden würden. Will die Exegese Teil des theologischen Beitrags zu einer gerechteren Gesellschaft sein, muss sie daher auf einem *sozialkritischen* exegetischen Paradigma aufbauen.

Die biblischen Texte werden dabei jedoch nicht für eine ›externe‹ sozialpolitische Agenda instrumentalisiert, wie eine vereinfachende Kritik lauten könnte. Vielmehr nimmt eine sozialkritische Exegese ihre automatische Politizität ernst und zielt darauf ab, die befreiende und lebensbejahende Perspektive der jüdisch-christlichen Tradition in ihrer sozialkritischen Relevanz für ein Leben in Fülle wirklich ernst zu nehmen und für heutige unterdrückerische und lebensverneinende Gesellschafts- und Weltverhältnisse zu aktualisieren, um diesen jüdisch-christlichen Impetus gerade lebendig halten zu können. Exegetische Überlegungen sind damit prinzipiell nicht mehr ohne ethische Thematisierungen möglich. Dies macht aber auch klar, dass sozialkritische Exegese *als wissenschaftliche Exegese* in ihrer ethischen Parteilichkeit *wissenschaftliche Methoden* benutzen muss. Dabei handelt es sich einerseits um die oben erwähnte ›offene Forschungsperspektive‹ (z.B. und besonders einer poststrukturalistischen Diskursanalyse), andererseits um sehr konkrete Methoden, die auch in anderen exegetischen Forschungsfeldern Verwendung finden.

Über diese grundlegende ›wissenschaftliche Ethizität‹ bzw. ›ethische Wissenschaftlichkeit‹ sozialkritischer Exegese entscheidet sich auch fundamental, welche Lektüren im ethischen Sinne valide bzw. legitim sind. Trotz der Vielfalt an Perspektiven und Standorten sind gerade nicht alle Lektüren gleichrangig bzw. in gleicher Weise valide. Vielmehr muss grundlegend mit einem Kriterium gearbeitet werden, das sicherstellt, dass Ausschlüsse vermieden, Macht angefragt und Diskriminierung sowie Gewalt beendet wird. Über dieses Kriterium ergreift sozialkritische Exegese spezifisch und reflektiert Partei für diejenigen, die unterdrückt sowie ausgegrenzt werden und denen das, was sie notwendig zum Leben benötigen, vorenthalten wird. Es handelt sich um das grundlegende Krite-

rium der Befreiung aus Knechtschaft und Tod hin zu einem »Leben in Fülle« (vgl. Joh 10,10), das auch der argentinisch-mexikanische Befreiungstheologe Enrique Dussel als fundamentales materialetisches Prinzip anführt:

»Jede Norm, Handlung, Mikrostruktur, kulturelle Institution oder Sittlichkeit [*eticidad*] besitzt immer und notwendig als letzten *Inhalt* irgendein Moment der Produktion, Reproduktion und Entfaltung des konkreten *menschlichen Lebens*.«³³

»Wer moralisch (oder ethisch) handelt, muss das konkrete Leben eines jeden Menschen und jeder Gemeinschaft, der er: sie angehört, verantwortungsbewusst hervorbringen, reproduzieren und entwickeln, wobei dieses Leben unweigerlich ein kulturelles und historisches Leben ist, und zwar ausgehend von einem Verständnis von Glück, das aus eigenem Antrieb und solidarisch geteilt wird und dessen letzter Bezugspunkt dabei die ganze Menschheit sowie das gesamte Leben auf dem Planeten Erde bildet.«³⁴

Zentral ist hier die Betonung, dass zu einem ›Leben in Fülle‹ Produktion und Reproduktion – also das Überleben und die Fortpflanzung – allein nicht ausreichend sind. Es muss bei einer wirklichen Ethik besonders auch um die gemeinschaftliche Entfaltung des Lebens gehen: körperliche und psychische Gesundheit, Anerkennung und Wertschätzung, Freiheit, Gemeinschaftlichkeit, Sexualität, Persönlichkeitsentwicklung und Selbstverwirklichung usw. Und letztlich ist dieses menschliche Leben immer auf jegliches Leben auf unserem Planeten verwiesen, woraus sich die ökologische Dimension jeder Ethik und jeder biblischen Lektüre ergibt.

An diesem Maßstab einer radikalen Lebenskriteriologie müssen sich schließlich auch sozialkritische Exegesen selbst messen lassen: Produziert die Verhinderung von Ausschlüssen neue Ausschlüsse? Macht die Kritik am Ausschluss einer Gruppe eine andere Gruppe (erneut/weiterhin) unsichtbar? Schließt sich an die Dekonstruktion eines hegemonialen Diskurses die Selbsttotalisierung des neuen Diskurses an? Mit diesen kritischen Fortführungen wird deutlich, dass das Projekt einer sozialkritischen Exegese notwendig nie an ein Ende kommen kann, sondern eine offene Dynamik ist, die in jedem Moment neu aktualisiert und konkretisiert werden muss, will sie ihr ureigenes Moment, zur Befreiung zu einem Leben in Fülle hin beizutragen, nicht verlieren.

³³ Dussel 1998, 91.

³⁴ Dussel 2016, 69.

Über die formal-wissenschaftliche Validität sozialkritischer Exegesen entscheidet daher nicht die Frage, ob eine Exegese neutral oder objektiv ist, sondern ob und in welcher Weise auf die notwendig, automatisch und immer schon getroffenen Vorannahmen und Verortungen *adäquat und intersubjektiv nachvollziehbar reflektiert wird*, ob also ausgehend von einer dezidierten Parteinahme für die Armen und Unterdrückten eine wissenschaftliche, selbstkritische Reflexion der Voraussetzungen der Exegese stattfindet. Eine sozialkritische Exegese muss also *zwei Kriterien* erfüllen, die ihre Methodologie gerade nicht als beliebig qualifiziert:

- *material*: Inhaltlich muss es einer sozialkritischen Exegese um das ›Leben in Fülle‹ vor dem Hintergrund umfassender Gerechtigkeit gehen. Dazu sind grundlegende Überlegungen zu Befreiung aus Abhängigkeit, Ausbeutung, Unterdrückung, Ausschluss und Diskriminierung nötig. Sozialkritische Exegese operiert also von einem dezidiert und explizit parteiischen Standpunkt aus, und zwar besonders im reflektierten Wissen darum, dass ein vermeintlich nicht-parteiischer, objektiver Standpunkt bzw. Verortung überhaupt nicht existent ist und sein kann.
- *formal*: Im Rahmen des wissenschaftlichen Diskurses reflektiert sozialkritische Exegese darauf, dass mit der Unmöglichkeit eines neutralen Standpunkts die Einsicht in die Unmöglichkeit vordiskursiver Perspektiven und Interpretationen verbunden ist. Daher kann es nicht das Ziel einer Wissenschaft sein, einen vordiskursiven, objektiven, universal gültigen Standpunkt einzunehmen bzw. anzustreben, sondern so auf den eigenen (in diesem Sinne ›subjektiven‹) Standpunkt (selbst-)kritisch zu reflektieren, dass die Vorannahmen, Prämissen und Voraussetzungen dieses Standpunkts intersubjektiv und wissenschaftlich möglichst gut nachvollziehbar bzw. transparent, diskursivierbar und damit schließlich kritisierbar sind/werden.

Eine sozialkritisch-*theologische* Perspektive auf diese Kriteriologie versteht dieses ›Leben in Fülle‹ nicht als ein materiales Kriterium neben vermeintlich ›eigentlichen‹ theologischen materialen Kriterien (wie z.B. *christliche* Liebe, Gottesliebe oder Gemeinschaft mit Gott), sondern erkennt *in* der christlichen Botschaft vom Gottes-Reich des Lebens, der Gerechtigkeit, des Friedens, der Erfüllung und der Liebe eine fundamentale Hinwendung zum unterdrückten, ausgebeuteten und geknechteten konkreten

Menschen, in dem Gott selbst Mensch geworden ist.³⁵ Eine solche Perspektive plädiert nicht nur dafür, die christliche Botschaft mit ›politischer Praxis‹ zu verbinden, sondern versteht Glauben und Theologie prinzipiell als politische und kulturelle Größen³⁶, die nicht von ihren theologischen Charakteristika zu trennen sind. Die jesuanische Reich-Gottes-Botschaft verkündet den Menschen nicht nur das Heil Gottes als Leben in Fülle und Gerechtigkeit, sondern erhebt den Anspruch, dieses Heil auch konkret anbrechen und eine wirksame Heilsrealität für die Menschen aufbrechen

³⁵ Vgl. dazu auch Schmitt 2021, 187–192 sowie den Beitrag von Kuno Füssel in diesem Band.

³⁶ Ich beziehe mich dabei auf einen ›weiten Politikbegriff‹ bzw. den ›politischen Kulturbegriff‹ der *Cultural Studies*, deren Leistung in dieser Hinsicht darin besteht, ›dass sie die ursprünglich *politische Motivation* scheinbar unpolitischer kultureller Handlungen und Phänomene wieder ans Tageslicht gebracht haben. ›Politisch‹ sind diese Handlungen nicht etwa, weil sie ihren Ursprung im sozialen Subsystem der Politik hätten, sondern politisch sind sie, weil sie Machtverhältnissen entspringen, die wie ein Netz den gesamten sozialen Raum überziehen. Soziale Identität wird im Medium der Kultur qua Einsatz von Macht aufrechterhalten oder aber herausgefordert. [...] Denn jede soziale Identität, die im Medium der Kultur konstruiert wird, wird ihre eigene Stabilität nur sichern können, indem sie sich von anderen Identitäten abgrenzt. Das produziert zwangsweise Ausschlüsse, sowie Verhältnisse von Dominanz und Unterordnung, die ihrerseits auf Widerstände treffen.« (Marchart 2018, 12f.) Auch für das theologische Denken gilt zu beachten, was für jede Form von alltäglichem Handeln gilt: »Die ›mikropolitischen‹ Handlungen des Alltagslebens besitzen eine ›makropolitische‹ Dimension, die uns, verstrickt in unsere alltäglichen Praktiken, weitgehend unbewusst bleibt.« (ebd., 13) So wie die Kultur, verliert in dieser Perspektive auch die Theologie ihre vermeintliche Harmlosigkeit, was Macht, Ungerechtigkeit und Unterdrückung betrifft (vgl. ebd., 12f.). Sie kann daher die eigene (religiöse/theologische) Identität auf hegemoniale Weise stärken, indem sie sich von anderen (religiösen/theologischen) Identitäten abgrenzt und diese nivelliert. Sie kann die eigene Lebensweise hegemonial legitimieren und stabilisieren, indem andere Lebensweisen ausgeschlossen werden und unberücksichtigt bleiben usw. Analog zur Kultur (vgl. ebd., 33–36) kann auch Theologie nicht unabhängig von ihrer Einbettung in Macht- und Identitätsprozesse betrieben und analysiert werden. Sie hat automatisch *politische* – d.h. den gesamten sozialen Raum (öffentlich und privat) durchziehende – Charakteristik und Funktion, muss also innerhalb ›der breiteren sozialen Formation, den sozialen Macht- und institutionellen Regulationsverhältnissen, in die sie eingelassen sind‹ (ebd., 251), analysiert und verstanden werden. Bei diesen sozialen Prozessen spielt besonders (aber nicht ausschließlich) die Trias *race*, *class* und *gender* eine entscheidende Rolle (vgl. auch ebd., 169–218).

zu lassen. So zielte z.B. bereits die Sozialkritik der Prophet:innen der Hebräischen Bibel auf eine konkrete Veränderung der sozialen Verhältnisse hin zu mehr Lebensmöglichkeiten ab. Vor dem Hintergrund der Berufung des Christentums dazu, in diesem Sinne nachzufolgen, und angesichts der fortwährend unheilen Weltverhältnisse, muss auch und besonders aus theologischer Perspektive konkret danach gefragt werden, wie ein Beitrag zu einer heilvolleren Welt aussehen könnte bzw. welchen Beitrag das eigene theologische Denken zur Fortführung oder Verschlimmerung des unheilen Zustands leistet. Diese Frage bedingt die Analyse der konkreten – lokalen sowie globalen – gesellschaftlichen ungerechten Zusammenhänge unter Zuhilfenahme von Theorien, die im ›klassischen‹ Sinne ›nicht-theologisch‹ sind. Daher zieht die sozialkritische Exegese bewusst Erkenntnisse z.B. aus der poststrukturalistischen Literaturwissenschaft, den Cultural Studies, den Postcolonial Studies, den Gender Studies usw. heran, wie es auch vorliegender Beitrag in seinem Versuch der Systematisierung und systematischen Begründung der sozialkritischen Exegese tut.

Im Anschluss an diese Überlegungen kann das Grundziel sozialkritischer Exegese (idealtypisch und maximalhermeneutisch) mit Blick auf die bereits oben genannten vier Bezugsgrößen folgendermaßen formuliert werden (siehe dazu auch das Schema):³⁷

2.1. Entstehungskontext

Sozialkritische Exegese fragt nach den historischen sozialpolitischen Umständen der Entstehungskontexte der biblischen Texte im Sinne einer kritischen Sozialgeschichte. Diese Rückfrage ist insofern kritisch, als die Macht-, Diskriminierungs- und Unterdrückungsmechanismen der antiken Gesellschaften (z.B. Imperialismen, Kyriarchat/Kyriozentrismus, Rassismus) offengelegt und angefragt werden. Beispielsweise können folgende allgemeine Fragen gestellt werden: Wo fanden in den antiken Gesellschaften Ausschlüsse statt? Wo wurden Menschen unterdrückt und ausgebeutet? Welche sozioökonomischen und sozialpolitischen Ursachen und Hintergründe gab es dafür? Die obigen Ausführungen haben klarge-

³⁷ Die nachfolgenden Aspekte 1–3 nennt z.B. auch Merz 2013, 599 (im Rahmen der gendergerechten Exegese).

stellt, dass die Frage der kritischen Beurteilung des biblischen Kontextes bzw. der biblischen Texte und deren Interpretation vom Stand der heutigen Diskurse sowie der individuellen Positionierung der Forschungsperspektive innerhalb des Diskurskomplexes abhängig sind. Dies ist auch bei den folgenden Punkten im Hinterkopf zu behalten.

2.2. Text

(a) Analog zur kritisch-sozialgeschichtlichen Rückfrage nach dem Entstehungskontext fragt eine sozialkritische Exegese auch die Repräsentation, Konstruktion bzw. Fiktionalisierung/Narrativierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Text macht- und diskriminierungskritisch an. Damit wendet sie die Hermeneutik des Verdachts nicht nur auf die gesellschaftliche Wirklichkeit der Entstehungskontexte der Bibel, sondern auch auf deren fiktionalisierte (Re-)Konstruktion in den biblischen Texten an, fragt also danach, welche fiktionale/fiktionalisierte soziale Wirklichkeit die Texte konstruieren. Wo fiktionalisieren bzw. narrativieren die Texte Gesellschafts- oder Handlungsentwürfe, die sozialgeschichtliche Ausgrenzungs- und Ausbeutungsschemata fortführen oder verfestigen?

(b) Sozialkritische Exegese eröffnet dadurch auch die Möglichkeit der Entdeckung der Repräsentation bzw. Konstruktion kritischer sozialpolitischer Kategorien in biblischen Texten, die nicht im Fokus der kategorialen Epistemologie klassischer exegetischer Ansätze stehen, daher dort nicht entdeckt werden bzw. entdeckt werden können, aber gerade für die Frage nach Sozialkritik und Gerechtigkeit in der heutigen Gesellschaft relevant sind. Damit werden die subversiven Potentiale der biblischen Texte freigelegt. Wo fiktionalisieren die Texte alternative Gesellschafts- oder Handlungsentwürfe, die sozialgeschichtliche Ausgrenzungs- und Ausbeutungsschemata in Frage stellen oder sogar aufheben? Gibt es Figuren, deren Handeln gängige Muster durchbricht und alternative Realitäten denkbar werden lässt? Gibt es fiktionale Muster, die Anknüpfungspunkte für heutige befreiende Diskurse möglich machen?

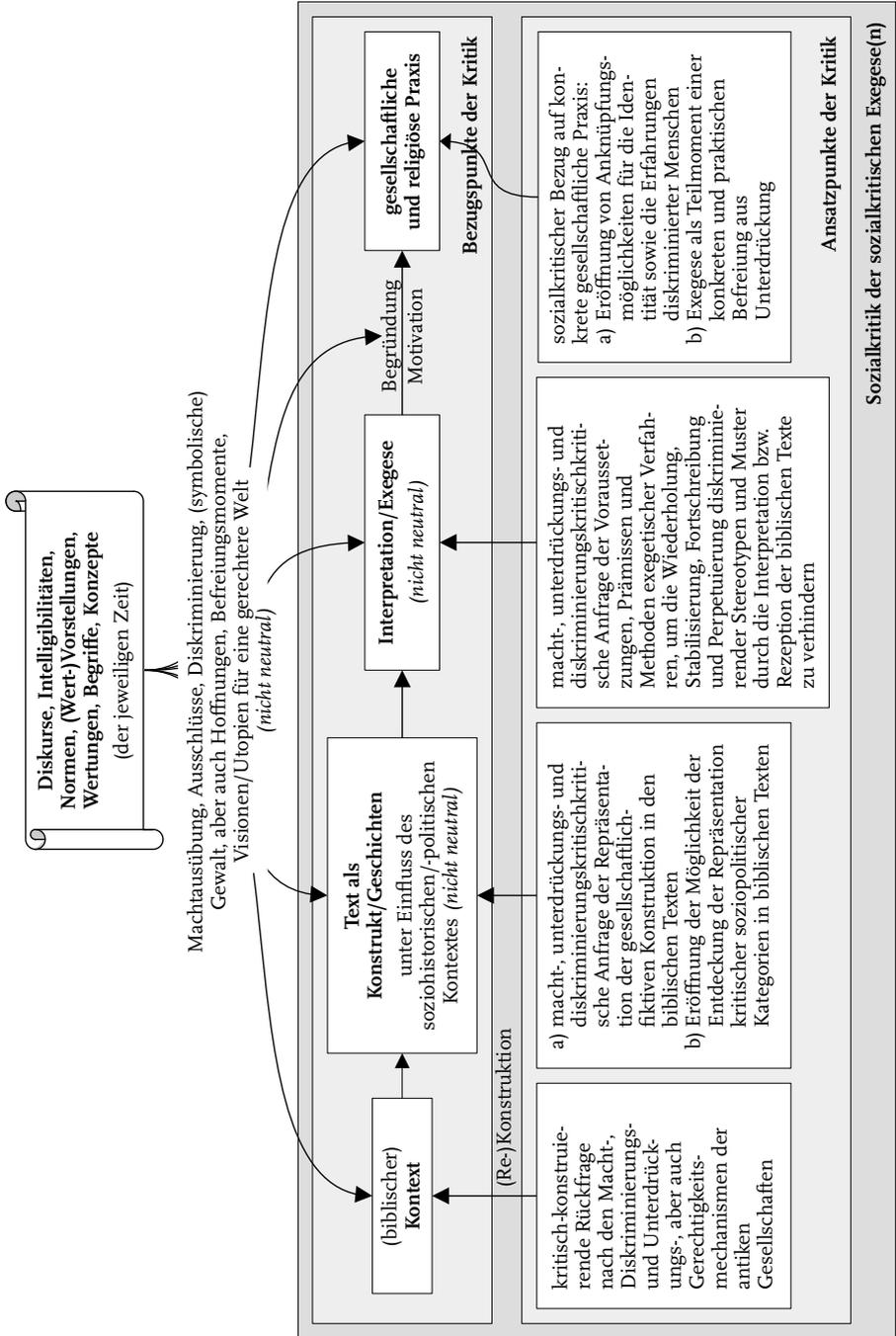


Abb. 1: Sozialkritik der sozialkritischen Exegese(n)

2.3. Methodologie und Mechanismen der Exegese selbst

Sozialkritische Exegese reflektiert auf die ideologischen (d.h. weltanschaulichen, metaphysischen und Diskriminierung ignorierenden) Voraussetzungen, Prämissen und Methoden exegetischer Verfahren sowie auf die sozialpolitischen Verortungen der exegetischen Perspektiven, um die Wiederholung, Stabilisierung, Fortschreibung und Perpetuierung diskriminierender Stereotypen und Muster zu verhindern, die ›symbolische Gewalt‹³⁸ ausüben und damit die Ausgangslage für eine Veränderung von Mensch und Gesellschaft nicht beeinflussen. Der Verweis auf symbolische Gewalt ist insofern zentral, als die biblische Exegese als wissenschaftliche Disziplin einerseits Rechenschaft über ihre ideologischen Voraussetzungen und ihre spezifische Perspektive und Methodologie abzulegen hat und andererseits als wissenschaftliche Disziplin v.a. symbolisch (und weniger/nicht physisch/direkt), d.h. über epistemologische Muster und Wissensgenerierung Gewalt ausüben kann (die nicht weniger diskriminierend oder verletzend sein müssen). Es geht also zunächst einmal darum, (1) zu erkennen und anzuerkennen, dass jede exegetische Position, Perspektive und Interpretation hinter einer vom sozialen, soziopolitischen, sozioökonomischen, genderspezifischen usw. ›Ort‹ konstituierten und konstruierten Wahrnehmungs-, Wissen- und Urteils-›Brille‹ operiert und sich davon ohne neue Ver-Ortung nicht lösen kann. Außerdem ist es hierbei Aufgabe, (2) auf diese Verortung bzw. Wahrnehmungs-›Brille‹ (selbst-)kritisch zu reflektieren und die damit (meist nur implizit reflektierten) gegebenen Vorannahmen, Vor-Urteile und Prämissen offenzulegen sowie zu hinterfragen.

Wo reproduzieren exegetische Interpretationen also hegemoniale Muster, die weiter zu Ausschlüssen und Diskriminierungen beitragen (›sym-

³⁸ Unter »symbolischer Gewalt« versteht man in Anschluss an den französischen Soziologen und Sozialphilosophen Pierre Bourdieu »eine ›sanfte Gewalt‹, eine Herrschaft über die ›Köpfe und Herzen‹, die ihren Herrschaft stabilisierenden Effekt in erster Linie dadurch erlangt, dass sie qua Sozialisation – in den Worten Foucaults – das ›Körperinnere durchzieht« (Moebius/Wetterer 2011, 2). Das Spezifische der symbolischen Gewalt besteht darin, dass »ihr Repressionsgehalt weder unmittelbar bewusst wird noch offen zutage tritt« (ebd., 2). Vielmehr wirkt sie »durch (unbewusste) Ver- und Anerkennung der Beherrschten, durch eine Art ›Beziehung hingenuommener Komplizenschaft, die bewirkt, daß bestimmte Aspekte dieser Welt stets jenseits oder diesseits kritischer Infragestellung stehe« (ebd., 4).

bolische Gewalt)? Wo wird die Fiktionalisierung der biblischen Texte nicht ausreichend auf ihre ideologischen/metaphysischen Grundlagen hin befragt und angefragt? Von welchem spezifischen sozioökonomischen und soziopolitischen ›Ort‹ aus erfolgt die jeweilige Exegese? Welche epistemischen ›blinde Flecken‹ sowie Wahrnehmungs- und Urteilsverzerrungen erzeugt diese spezifische Verortung (Beispiel: *male gaze* »männlicher Blick«)? Wie kann Exegese dagegen eine sozialkritische Methodologie weiterführen und immer wieder neue, lebensermöglichende Perspektiven auf die biblischen Texte und von den biblischen Texten aus für ein lebendiges gesellschaftliches Miteinander generieren?

2.4. Heutige gesellschaftliche Situation

Ziel einer sozialkritischen Exegese ist letztlich der sozialkritische Bezug auf konkrete gesellschaftliche Praxis und die Verhinderung bzw. der Abbau von Diskriminierungs-, Marginalisierungs- und Unterdrückungsmomenten. Dabei spielt auch die individuelle und kollektive Erfahrung konkreter Menschen eine wichtige Rolle.

2.4.1. Diskriminierungsidentität bzw. -erfahrung konkreter Menschen

Eine sozialkritische Exegese eröffnet Anknüpfungsmöglichkeiten für die Identität sowie die Erfahrungen marginalisierter und diskriminierter Menschen bzw. Gruppen von Menschen. Dabei ist der geopolitische, gesellschaftliche und individuelle ›Ort‹, von dessen spezifischer Perspektive aus Texte gelesen werden, von konstitutiver Bedeutung. Gerade weil einerseits die Unterdrückung des Subjekts Resultat des hegemonialen Diskurses ist und andererseits die Perspektive des exegetischen Subjektes mitkonstitutiv für den Diskurs sein muss, wenn man das Subjekt nicht vom Diskurs ausschließen will, sind auch die jeweilige Identität und Erfahrung der den Text deutenden unterdrückten Person prinzipiell nicht ausblendbar. Sollen Menschen als theologische Subjekte ernst genommen werden, muss ihre Perspektive als legitimer Beitrag zum exegetischen Diskurs gewürdigt werden, ohne dass eine einzelne, immer nur partikuläre Perspektive verabsolutiert wird. Textauslegungen aus der Perspektive von beispielsweise Frauen, queeren Personen, sozioökonomisch Ausge-

beuteten usw. haben somit eine ganz eigene Perspektive mit eigenem Status und eigener Qualität. An dieser Stelle könnte wiederum der Vorwurf einer ›Eiseigese‹ erhoben werden:

Liest man als von einer bestimmten Diskriminierung betroffene Person in die Texte nicht einfach etwas ›hinein‹, was man zur ›Verbesserung‹ der eigenen Situation gerne lesen möchte?

Neben der Tatsache, dass mit einer solchen Frage die eigenständige Perspektive und Wirklichkeit der jeweiligen Person für tendenziös und damit für irrelevant erklärt sowie die konstitutive Rolle des Subjekts bei der Sinngenerierung ignoriert würde, lautet die ideologiekritische Rückfrage sozialkritischer Exegese an solche Anfragen folgendermaßen:

Läuft man nicht Gefahr, unterdrückende Muster und ausschließende Kategorien einfach (zumindest prinzipiell) zu reiterieren und zu verfestigen, wenn die Perspektive von Personen ausgeblendet wird, die von Diskriminierungen und Ausschlüssen betroffen sind? Und liefere die Fortführung von Diskriminierungen und Ausschlüssen nicht der Befreiungsbotschaft der jüdisch-christlichen Botschaft zuwider?

Damit ist natürlich nicht gegeben, dass eine diskriminierte Person die biblischen Texte automatisch und in jedem Fall diskriminierungskritisch liest und anders herum eine nicht-diskriminierte Person die Perspektive der Diskriminierung gar nicht einnehmen könnte. Vielmehr geht es darum, eine diskriminierungskritische Perspektive mit deren spezifischer Erkenntnisperspektive einzunehmen und die Perspektive der Betroffenen als prinzipiell neue Sichtweise auf einen Text als legitim und valide zu akzeptieren. Damit ist die Möglichkeit gegeben, etwas wirklich Neues zu lernen. Denn aufgrund des eigenen, in vielfacher Hinsicht nicht-diskriminierten Standortes muss zumindest prinzipiell von einer epistemologischen und hermeneutischen Verengung des eigenen Blickwinkels ausgegangen werden. Es ist also hermeneutisch und ethisch notwendig, für Perspektiven auf einen Text offen zu sein, die eine Sichtweise entdecken können, die aus der eigenen Verortung (vielleicht oder wahrscheinlich) nicht resultiert wäre.

Besondere Relevanz hat bei dieser Frage nach der Verortung der Diskriminierung v.a. eine intersektionale Sichtweise, die Diskriminierung als vielschichtiges und komplexes Phänomen begreift, d.h. z.B. Frauen nicht als homogene Gruppe mit gleichen Diskriminierungserfahrungen ver-

steht, sondern weitere Faktoren (z.B. Hautfarbe oder sozioökonomischer Status) mit berücksichtigt.

Damit ist ebenfalls gegeben, dass nicht-europäische Lektüren (lateinamerikanischer, afrikanischer, asiatischer usw. Formen) nicht einfach kontextuelle Sonderformen darstellen, die zur ›neutral-wissenschaftlichen‹ europäischen Exegese lediglich hinzutreten, sondern eigenständige Lektüren mit inkommensurabler Perspektive sind, die bisher übliche und vorherrschend europäische Lesarten grundlegend in Frage stellen. Sozialkritische Exegese muss also besonders auch die marginalisierten Lektüren der marginalisierten Perspektiven (der ›Ränder‹ der europäischen Gesellschaften; der ›Ränder‹ der Globalisierung) rezipieren und unterstützen.

2.4.2. Beitrag zu einer konkret-praktischen Veränderung des sozialpolitischen status quo

In letzter Konsequenz versteht sich eine sozialkritische Exegese damit als Teilmoment einer konkreten und praktischen Befreiung aus Unterdrückung und Diskriminierung. Neben einer dezidierten Sozialkritik geht es ihr auch um den positiven praktischen (Neu-)Entwurf einer besseren und gerechteren Welt, als dessen Teilprozess sie sich versteht. Dazu macht sie v.a. auch die utopischen und eschatologischen Visionen der biblischen Texte für eine Konkretion heutiger Gerechtigkeitsmomente fruchtbar und ermutigt zu konkretem politischem Handeln.

Dabei stellt sie jede Exegese, die sich nicht explizit einem sozialkritischen Paradigma verpflichtet, prinzipiell unter Ideologieverdacht, da in solchen Exegese immer die Gefahr besteht, diskriminierende und ausschließende Kategorien und Deutungsmuster weiterzuführen und damit einen Beitrag zu konkret-praktischen Ausschlüssen und Diskriminierungen zu leisten. Nur über die methodologische Implementierung eines wirklich sozialkritischen Paradigmas können Formen von Bibelauslegungen verhindert werden, die Gewalt den Boden bereiten, wie sie sich z.B. gegen queere Menschen gerichtet hat und immer noch richtet. Eine kritische Auseinandersetzung (1) mit der Realität des Entstehungskontextes der biblischen Texte, (2) mit den biblischen Texte selbst (mit der darin konstruierten fiktiven Realität), (3) mit unserem exegetischen Blick auf all diese und (4) mit der Perspektive der von Ausschluss, Marginalisierung

und Diskriminierung betroffenen Menschen kann die Exegese, die Theologie, die heutige gesellschaftliche Praxis sowie die Reflexion der Praxis nicht unberührt lassen. Eine sozialkritische Exegese ist also ein entscheidender Bausteine für eine sozialkritische und praktisch befreiende Theologie.

3. Sozialkritische Exegesen und ihr prinzipielles Verhältnis zu anderen Ansätzen und Methoden

Dieses grundlegende sozialkritische Paradigma von Exegese, das ich als »sozialkritische Exegese« (im Singular) bezeichne, differenziert sich exegetisch-historisch und exegetisch-systematisch in verschiedene konkrete Ansätze (z.B. sozialgeschichtliche oder gendergerechte Ansätze) aus, die wiederum verschiedene »Methoden« zur Anwendung bringen (z.B. Dekonstruktion, Diskursanalyse, Sozialgeschichte, historischer Materialismus). Dabei handelt es sich also um unterschiedliche sozialkritische Ansätze, denen die Grundgedanken eines sozialkritischen Paradigmas prinzipiell zugrunde liegen.

In diesem Aufsatz geht es daher nicht darum, diejenigen Ansätze, die einer sozialkritischen Exegese zugeordnet werden können bzw. die sozialkritisch operieren, umfassend darzustellen. Stattdessen soll überblicksartig danach gefragt werden, worin die spezifisch sozialkritische Perspektive der jeweiligen Ansätze liegt, wie sich also das sozialkritische Paradigma jeweils ausformt. Die verschiedenen Ansätze des sozialkritischen Paradigmas lassen sich gemäß den »klassischen« Diskriminierungs-, Unterdrückungs- und Ausbeutungsdimensionen einteilen, d.h. mit Bezug auf v.a.

- sozioökonomische Unterdrückung
- imperial(istisch)e/(neo-)koloniale Unterdrückung
- Unterdrückung bezüglich *race*³⁹
- genderbasierte Ausschlüsse

³⁹ Aufgrund der sachlichen Unangemessenheit sowie der problematischen Geschichte des deutschen Begriffs »Rasse« wird hier der englische Begriff »race« verwendet. Die Kursivierung soll zusätzlich auf den sozialen Konstruktcharakter dieser Kategorie (mit den damit zusammenhängenden Diskriminierungs- und Gewalterfahrungen) verweisen. Analoges gilt auch für den *disability*-Begriff (siehe dazu auch Kap. 8).

- Diskriminierung auf der Basis von *disability*

Empirisch betrachtet liegen diese Dimensionen stets in intersektionaler Verschränkung vor, wodurch sich auch Überschneidungen der verschiedenen Ansätze ergeben. So lässt sich z.B. die befreiungstheologische Exegese nicht klar von der feministischen und der de-/postkolonialen Exegese trennen.⁴⁰

Die verschiedenen Ansätze der sozialkritischen Exegese operieren ebenfalls mit ›klassischen‹ exegetischen Methoden, wie sie z.B. die historisch-kritische oder narratologisch orientierte Exegese entwickelt haben. Und sicherlich finden sich auch in Ansätzen, die nicht im engen Sinn bzw. formal dem sozialkritischen Paradigma zuzuordnen sind, Momente des sozialkritischen Paradigmas.

Auch wenn sich die sozialkritischen Exegeten auch der historischen Kritik bedienen und diese als Teil des ideologiekritischen Korrektivs verstanden werden muss, üben sie doch (Ideologie-)Kritik an solchen historischen Methodologien, die ihre Methode selbst als ›neutral‹ bzw. ›objektiv‹ verstehen. Denn ein historischer Blick auf biblische Texte kann höchstens im Modus einer konstruktiven/diskursiven Annäherung geschehen:

»Historische Bibelkritik will eine möglichst objektive Darstellung des Urchristentums und seiner Botschaft geben, eben indem sie das Neue Testament einer historisch kritischen Betrachtungsweise unterzieht. Aber dies wird bestenfalls doch immer nur annäherungsweise zu realisieren sein. Denn *den* objektiven Standpunkt schlechthin gibt es da nicht, sondern dieser ist letztlich immer nur ›der historisch bestimmte Platz, an dem wir zufällig stehen, der keinerlei Neutralität oder Losgelöstheit beanspruchen kann‹. Erkennt man dies an, dann ist es für den Exegeten heute in der Tat eine Notwendigkeit, ›die gesellschaftlichen Voraussetzungen seines eigenen Denkens zu analysieren, wenn er einen biblischen Text exegesiert.«⁴¹

Sozialkritische Exegese übt auch an solchen narratologischen oder kanonischen Methoden und Ansätzen Kritik, deren textbezogener Fokus die sozialgeschichtliche Einbettung der Texte sowie die Diskursivität und den sozialen Ort der Interpretation außer Acht lässt. Ansätze, die sich auf diese Weise ungeschichtlich und unkritisch verstehen, sind einer fundamentalen Ideologiekritik zu unterziehen, die ihre Partikularität und Perspekti-

⁴⁰ Siehe z.B. zur Verschränkung postkolonialer Exegese mit anderen Sugirtharajah 2018, 10–19.

⁴¹ Laub 1989, 44f.

vität als solche aufdeckt und entlarvt. Jeder Versuch einer nicht-politischen Lesart muss damit ebenfalls wieder als politisches Projekt erkannt werden, denn »jede andere Wissenspraxis, selbst eine aktiv *depolitisierende*, wäre am Ende des Tages – und sei es uneingestanden – nicht weniger politisch«⁴².

Gleichzeitig steht sozialkritische Exegese immer vor der Herausforderung, die Partikularität und Perspektivität der verschiedenen Ansätze und Verortungen mit dem wissenschaftlich-methodologischen Postulat der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit zu vermitteln, damit Verständigung und wissenschaftlicher Austausch überhaupt möglich wird. Zugleich wird dadurch gerade nicht wieder der Anspruch erhoben, es gebe doch eine objektive Perspektive. Einer der zentralen hermeneutischen Schlüssel besteht daher im Versuch bzw. im Projekt der Perspektivübernahme, die nur über einen wirklichen Dialog mit anderen Verortungen möglich wird.

Im Folgenden sollen nun einige sozialkritische Exegesen exemplarisch und überblicksartig vorgestellt werden. Neben der Frage, wie die jeweiligen Ansätze die dargestellten Prinzipien eines sozialkritischen exegetischen Paradigmas jeweils realisieren, folgt am Ende jeder Exegeseform ein Literaturhinweis auf einen ersten geeigneten Kommentar im Sinne der jeweils vorgestellten Exegese sowie weitere Literaturhinweise. Dabei wird auf die Entstehungsgeschichte und die forschungsgeschichtliche Einordnung der Ansätze bewusst verzichtet. Bis auf die Befreiungstheologie, die eine starke Impulsgeberin für die verschiedenen weiteren sozialkritischen Exegesen war/ist und daher auch ausführlicher thematisiert sowie an den Anfang gestellt werden soll, stellt die nachfolgende Sortierung der Ansätze keine Hierarchisierung oder Chronologisierung dar. Die sozialgeschichtliche Exegese folgt auf die Befreiungstheologie, weil beide durch ihren ökonomischen bzw. ökonomiekritischen Schwerpunkt verbunden sind. Auch wenn jegliche sozialkritische Position genderspezifische Anfragen stellt und stellen muss, verbindet die postkoloniale und feministische Exegese v.a. die Einsicht in die große Bedeutung von Genderfragen für postkoloniale und globalpolitische Themen. An die postkoloniale und feministische Exegese schließt sich die *disability*-sensible Exegese an, weil auch hier eine Kritik am *Otherring* von Menschen (mit bestimm-

⁴² Marchart 2018, 252.

ten körperlichen Merkmalen, den sich daran anschließenden gesellschaftlichen Zuschreibungen und der daraus resultierenden Diskriminierung) stattfindet.

4. Befreiungstheologische Exegese

Die Befreiungstheologie entstand im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils mit seiner pastoralen Fokussierung und angesichts der Verelendung eines großen Teils der lateinamerikanischen Bevölkerung gegen Ende der 1960er Jahre in den Ländern Lateinamerikas. Ihre grundlegende befreiende Hermeneutik beeinflusste viele weitere sozialkritische Theologien und Exegesen maßgeblich. Neben ihrer spezifisch lateinamerikanischen Verortung kennzeichnen die Befreiungstheologie besonders drei Momente, die sie von anderen (z.B. und besonders europäischen) Theologien methodologisch stark unterscheiden:⁴³

- Die Armen und eine Kirche der Armen (Kap. 4.1)
- Reich Gottes und Primat der Praxis (Kap. 4.3)
- Basisgemeinden und ihre ›Theologie/Exegese von unten‹ (Kap. 4.4)

4.1. Die Armen und eine Kirche der Armen

Die Befreiungstheologie denkt strikt von einer »opción preferencial por los pobres«⁴⁴ (dt. »vorrangige Option für die Armen / um der Armen willen«) aus, mit der sie v.a. die Realität von Unterdrückung, Ausbeutung und Armut wieder in das Zentrum des christlichen Glaubens stellt. Dazu ist es aber zunächst nötig, die *globale Realität sowie die kirchliche Unsichtbarkeit der Armen* anzuerkennen und sich einzugestehen:

»Unsere Zeit ist von einem gewaltigen historischen Ereignis geprägt: dem Herinbrechen der Armen, das heißt, der neuen Gegenwart derjenigen, die tatsächlich in unserer Gesellschaft und in der Kirche ›abwesend‹ waren. ›Abwesend«

⁴³ Vgl. ausführlich zur Befreiungstheologie die Grundlagentexte in Ellacuría/Sobrino 1995f.

⁴⁴ Abschlussdokument der 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Mexiko) »La evangelización« vom 13.02.1979 in Nr. 1153 (CELAM 1979).

heißt unbedeutend oder von geringer Bedeutung und außerdem ohne die Möglichkeit, daß sie ihre Nöte, ihre solidarischen Beziehungen, ihre Pläne, ihre Hoffnungen selbst zum Ausdruck bringen können.«⁴⁵

Wichtig ist dabei, dass der Begriff ›Arme‹ als biblischer bzw. theologischer Begriff nicht nur die sozioökonomisch Benachteiligten und Ausgebeuteten bezeichnet – die, die faktisch nichts besitzen und kein Einkommen haben –, sondern alle Menschen und jegliche Gruppen, die unter Herrschafts-, Ausbeutungs-, Diskriminierungs- und Ausschlussverhältnissen – kurz: unter Formen von Ungerechtigkeit – leiden. Diese werden in ein integrales Verhältnis zum Reich Gottes gesetzt.⁴⁶ Der Begriff ›Arme‹ wird damit so weit wie möglich gefasst, während immer wieder neu eine Analyse und Reflexion darüber erfolgen muss, wer somit als ›arm‹ gilt. Mit der Fokussierung auf diese konkret leidenden Armen werden die ›Armen‹ (wieder) zu einer zutiefst konkreten und theologischen Kategorie, insofern diese christologisch als Ort der Offenbarung Gottes qualifiziert werden:

»In den Armen erkennen wir also, wer der dreieinige christliche Gott ist, der zusammen mit den Menschen den Weg von Schöpfung und Fleischwerdung und Tod und Auferstehung durchläuft.«⁴⁷

Ziel der Befreiungstheologie ist damit – in Anlehnung an ein Wort Johannes' XXIII. – eine »Kirche der Armen«⁴⁸, womit weder der Ausschluss von ›nicht-armen‹ Menschen bezeichnet noch eine vermeintlich pastoral nötige Unterteilung der Kirche vorgenommen werden soll noch lediglich eine pastorale Sendung der Kirche benannt wird. Vielmehr ist damit der privilegierte epistemologische Ort von Kirche, Glaube und Theologie an sich bezeichnet, d.h. derjenige soziale Ort, von dem her und auf den hin der Kern theologischer Erkenntnis, theologischen Denkens und kirchlichen Handelns stattfinden sollte. Da sich die dominante Form der Theologie jedoch nicht im armen Lateinamerika, sondern im reichen Europa entwickelt hat, fragt dieser Ausgangspunkt die universale Gültigkeit der vorherrschenden Theologien radikal an:

⁴⁵ Gutiérrez 1995, 293.

⁴⁶ Vgl. Dussel 1988, 31f.

⁴⁷ Ellacuría 2011a, 189.

⁴⁸ Johannes XXIII. 1962, 45a.

»Daher verweist die Kirche der Armen nicht auf eine mögliche pastorale Alternative und die Befreiungstheologie nicht auf eine Pastoraltheologie für unterentwickelte Länder, vielmehr geht es um den privilegierten Ort der theologischen Reflexion und der Realisierung des Reiches Gottes. [...] Diese Präferenz für die Kirche der Armen als privilegierten Ort der kirchlichen Realität und Praxis sowie der theologischen Reflexion scheint die Realität und Praxis der Kirchen in Zweifel zu ziehen, die sich im Reichtum der entwickelten Länder eingerichtet haben.«⁴⁹

Daher nimmt die Befreiungstheologie eine radikale ekklesiologische Zuspitzung vor, die die Sendung der Kirche neu ausrichtet und wieder zentral an die jesuanische Reich-Gottes-Verkündigung mit den Armen im Zentrum zurückbindet. Die Kirche kann nur wahrhaft Kirche Christi sein und ihrer Sendung gerecht werden, wenn sie eine »Kirche der Armen« ist, denn »im Reich Gottes ist kein Ort für Armut«⁵⁰:

»Mit der *Kirche der Armen* wird also kein Teil der Kirche bezeichnet, der sich vorrangig den Armen widmet, sondern eine *konstitutive Eigenschaft der gesamten Kirche*; entweder ist die Kirche eine Kirche der Armen oder sie hört auf, die wahre und heilige Kirche zu sein. Die Kirche soll eine, heilig, katholisch, apostolisch und arm sein, weil sich die Kirche von dem durch Jesus verkündeten Reich her gestaltet, dieses Reich ist zuerst eines, heilig und gehört den Armen, dann erst katholisch und apostolisch. Wenn die gesamte Kirche eine Kirche der Armen ist, dann haben die Armen in ihr den vorrangigen Ort, den Jesus für sie vorgesehen hatte.«⁵¹

4.2. Exkurs: Weiter Armutsbegriffs und Ökonomie der Befreiung

In der Befreiungstheologie setzte sich schon bald die Einsicht durch, dass unter den »Armen« nicht nur die sozioökonomisch Armen (*class-bezogen*), sondern auch ganz verschiedene Arten von Armut in unterschiedlichen Dimensionen verstanden werden müssen: ethnisch, kulturell, *race-bezogen*, *gender-bezogen* (v.a. Frauen).⁵² Besonders der brasilianische Befreiungstheologe Leonardo Boff hat unter dem Stichwort »Ökonomie der Befreiung«⁵³ aus befreiungstheologischer Perspektive soziale mit öko-

⁴⁹ Ellacuría 2011b, 41.

⁵⁰ Ellacuría 2011a, 190.

⁵¹ Ebd., 198.

⁵² Vgl. z.B. Gutiérrez 1992, 21–29; 1995, 294f.

⁵³ Kern 2013, 105.

logischen Fragen verknüpft und kritisiert auf dieser Basis v.a. die Zerstörung unserer natürlichen Lebensgrundlagen durch ein auf Profitmaximierung basierendes kapitalistisches Weltwirtschaftssystem. Er konkretisiert die befreiungstheologische vorrangige Option für die Armen mit dem Schutz der globalen Ökologie: Wo ein Schutz der Ökologie stattfindet, ereignet sich auch eine Befreiungspraxis der Armen, die unter der ökologischen Zerstörung am meisten zu leiden haben. Boff versteht die Erde selbst als eine ›Arme‹ und Ausgebeutete, an der Befreiung stattfinden muss. Seine Kritik am Anthropozentrismus soll wieder zu einer Spiritualität führen, die den ökologischen Eigenwert von Erde bzw. ›Natur‹ anerkennt und den Menschen selbst als Teil von Erde bzw. ›Natur‹ versteht.⁵⁴ Seine »ökosozialistische« Alternative formuliert er folgendermaßen:

»Eine nachhaltige, die elementaren Lebensgrundlagen sichernde Wirtschaft darf jedoch nicht nur nicht wachsen, sondern sie muss schrumpfen mit dem Ziel, ein verträgliches Niveau des ›steady state‹, das heißt eines stationären Gleichgewichts, zu erreichen. Natürlich ist dies mit der dem Kapitalismus eingeschriebenen Wachstumslogik nicht mehr zu vereinbaren. Die erforderliche ökonomische Ausrüstung kann nur in bewusster Planung erfolgen. Was, wie und wie viel produziert wird, kann nicht länger dem Chaos partikulärer Profitinteressen überlassen bleiben, sondern muss – auf möglichst demokratische und partizipative Weise – bewusst organisiert werden.«⁵⁵

Dieser ökosozialistischen Position geht es somit um ein ökologisches Gleichgewicht, das die globale Produktionsweise systematisch an Bedürfnissen sowie ökologischen Kreisläufen und nicht am Wachstum orientiert. Grundlegendes Ziel stellt »eine planetarische Neuverteilung der Reichtümer und [...] eine gemeinschaftliche Nutzung der Rohstoffe dank eines neuen Produktionsparadigmas«⁵⁶ dar.⁵⁷ Eine solche Verknüpfung von Ökologie und (Befreiungs-)Theologie kann auch die Exegese biblischer Texte nicht unberührt lassen.

⁵⁴ Vgl. Kern 2013, 105–114; Boff 2012, 191.

⁵⁵ Boff 2012, 191.

⁵⁶ Löwy 2016, 96.

⁵⁷ Vgl. auch ebd., 28–33.

4.3. Reich Gottes und Primat der Praxis

Die Grundüberzeugung der Befreiungstheologie besteht darin, dass gerade auf der Grundlage des christlichen Glaubens an einen mensch-/armgewordenen Befreiungsgott des Lebens und der Gerechtigkeit, dem es fundamental um das menschliche Leben und das menschliche Heil geht, ein solcher Zustand der Armut *mitmenschlich* und damit auch *theologisch* (und vice versa) nicht hinnehmbar ist. Daher fragt die Befreiungstheologie *als Theologie* (und nicht bloß im Vorfeld von oder in Anschluss an Theologie) nach den Ursachen und Gründen der lebensverneinenden Armut der Menschen. Im Gegensatz zu der in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. vorherrschenden globalökonomischen Erklärungslogik, der zufolge die Armut v.a. Resultat der ›Unterentwicklung‹ der armen Länder bildet, erkennt die Befreiungstheologie die Gründe für die Armut der lateinamerikanischen Länder (Peripherie) v.a. in sozioökonomischer Abhängigkeit von und der Ausbeutung durch die Industrieländer (Zentrum). Diese sozioanalytische Vermittlung, die den ersten Schritt der theologischen Reflexion bildet, fordern Theologie und Menschen im Zentrum von Weltwirtschaft und Theologie (v.a. Europa) zu einer Veränderung in deren (Alltags-)Handeln und (Alltags-)Denken heraus:

»Die Ursachen der Armut aufzuzeigen setzt heute eine strukturelle Analyse voraus; dies ist innerhalb der Theologie der Befreiung immer ein wichtiger Punkt gewesen. Und nicht ohne Preis, denn auch wenn die Privilegierten dieser Welt ohne größeres Erschrecken die Behauptung akzeptieren, daß in der Menschheit eine Massenarmut existiert (heutzutage läßt sie sich einfach nicht verbergen), so beginnen die Probleme erst, wenn die Ursachen benannt werden. Diese zwingen dazu, von sozialer Ungerechtigkeit und sozioökonomischen Strukturen zu sprechen, die die Schwachen unterdrücken. In diesem Augenblick tauchen dann die Widerstände auf. Vor allem wenn man die strukturelle Analyse durch eine konkrete historische Perspektive ergänzt, die die persönliche Verantwortung an den Tag bringt.«⁵⁸

Während der vorherrschenden Entwicklungsideologie (span. *desarrollismo*) zufolge die Lösung für die Unterentwicklung in der ›Entwicklung‹ (durch ›Entwicklungshilfe‹) der sog. ›unterentwickelten‹ Ländern bestünde, bedeutet die Eliminierung von Abhängigkeit und Ausbeutung – in biblischem Rückgriff – ›Befreiung‹ (aus Abhängigkeit und Ausbeutung).

⁵⁸ Gutiérrez 1995, 296.

Indem auf diese Weise ›Befreiung‹ (anstelle von ›Entwicklung‹) zum Zentralbegriff der ›Befreiungstheologie‹ wird, hat dort die *konkrete Praxis* den Primat vor der Theorie und der Orthodoxie, während Theologie als »zweiter Akt«⁵⁹ die »kritische Reflexion auf die historische Praxis«⁶⁰ darstellt. Den bleibenden Primat hat eine »Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit«⁶¹, sodass jedem Menschen das zukommt, was er/sie zu einem Leben in Fülle und Würde braucht.

Aus diesem Grund gewinnt in der Befreiungstheologie das »*Reich Gottes*« als Gegenstand und Inhalt der Verkündigung Jesu, zentrales Moment seiner Nachfolgeforderung sowie der Sendungsbestimmung der Kirche wieder zentrale Bedeutung:

»Jedes kirchliche Tun muss sich als Nachfolge des historischen Jesus realisieren. [...] Wenn das fundamentale Objekt der Sendung Jesu das Reich Gottes war, so muss es auch das Objekt der kirchlichen Praxis und des ideologischen Moments dieser Praxis sein. Zwar ist eine genaue Bestimmung dessen notwendig, was Jesus unter dem Reich Gottes verstand und wie das von Jesus gepredigte Reich Gottes in jeder geschichtlichen Situation zu verstehen ist – zwei strikt theologische Aufgaben –, doch sind wir entschieden der Ansicht, dass das Reich Gottes das fundamentale Objekt des Lebens und der Sendung Jesu ist.«⁶²

Auch wenn die Theologie der Befreiung den Fokus stark auf soziale Gerechtigkeit und die Geschichtlichkeit des Reiches Gottes legt, betont sie, dass es sich weiterhin um ein Reich handelt, das integral mit Gott verbunden bleibt. Für den spanisch-salvadorianischen Befreiungstheologen und -philosophen Ignacio Ellacuría besteht das Entscheidende in dieser Hinsicht darin, dass für die Befreiungstheologie nicht von Gott ohne »*Reich Gottes*« und nicht von sozialer Gerechtigkeit ohne »*Reich Gottes*« gesprochen werden kann. Der Begriff »*Reich Gottes*« bindet beide Seiten zusammen – die immanente an die transzendente, die soziale an die individuelle, die spirituelle an die materielle, die göttliche an die menschliche Dimension – und verunmöglicht somit die üblichen Dualismen.⁶³ Auf

⁵⁹ Gutiérrez 1992, 78.

⁶⁰ Ebd., 83.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ellacuría 2011b, 33.

⁶³ Vgl. ebd., 34–36; 2002, 48; »Allerdings handelt es sich nicht um zwei verschiedene Fragen, ob nach Gott oder nach seinem Reich gefragt wird. Wäre dies so, befänden wir uns immer noch im Bereich der unauflösbaren Dualismen und entfernten uns

diese Weise lässt sich der Glaube an Jesus Christus mit seiner Reich-Gottes-Botschaft als zutiefst politisch (d.h. von seinem theologalen und christologischen Wesen her den gesamten sozialen Raum durchdringend) verstehen.

4.4. Basisgemeinden und ihre ›Theologie/Exegese von unten‹

Mit den Armen als vorrangigem Ausgangs- und Zielpunkt von Theologie ist auch derjenige Ort gegeben, an dem die Befreiungstheologie historisch entstanden ist und konkret getrieben wird: die lateinamerikanischen Basisgemeinden (*Comunidades Eclesiales de Base*). Befreiungstheologie ist damit keine Universitäts- oder Klerikalthologie, sondern Theologie solidarischer Kleingemeinden (im Dialog mit professionellen Theolog:innen und pastoralen Mitarbeiter:innen). In diesen Gruppen leben Christ:innen solidarisch Christentum; lesen sie Bibel ›von unten‹ und beziehen diese ganz konkret auf ihren Lebensalltag, ihre konkreten Erfahrungen und ihre Armutssituationen. Die konkreten Unterdrückungs-, aber auch solidarischen Befreiungserfahrungen der Armen in den Basisgemeinden werden zum nicht mehr zu ignorierenden hermeneutischen Kriterium erhoben.

Ernesto Cardenal – Theologe, sozialistischer Politiker und einer der bedeutendsten Dichter Nicaraguas – dokumentierte solche basisgemeindlichen Bibelgespräche in den 1970er Jahren in seinem Buch *El Evangelio en Solentiname* (dt. »Das Evangelium der Bauern von Solentiname«) und macht damit dieses Spezifikum der Befreiungstheologie deutlich – Theologie von Armen, *nicht für* Arme:

von dem Leben und der Sendung Jesu. Die Theologie hat nur ein fundamentales Objekt: das Reich Gottes als Realität und als strukturell geschichtlicher Begriff. Daher kann die lateinamerikanische Theologie die Auffassung nicht teilen, dass ihr Objekt die soziale Praxis wäre, wie es die Soziallehre der Kirche ausdrückt. Hier liegen vielfältige Missverständnisse vor. Vor allem liegt ein solcher Reduktionismus nicht in der Absicht der lateinamerikanischen Theologie, der Befreiungstheologie, so als wäre ihr Objekt nicht die Gesamtheit des Glaubens, sondern nur jener Teil des Glaubens, der die soziale Frage oder die soziale Gerechtigkeit behandelt. Ihre Sorge um die geschichtliche Praxis bedeutet nicht, dass ihr Objekt oder ihr Thema formal die soziale Gerechtigkeit wäre; im Gegenteil, ihr Thema und ihr Objekt umfassen das gesamte Reich Gottes.« (Ellacuría 2011b, 35).

»In Solentiname, einer abgeschiedenen Inselgruppe im Großen See von Nicaragua mit rein bäuerlicher Bevölkerung, hören wir in der Sonntagsmesse keine Predigt, sondern unterhalten uns ganz einfach über das Evangelium. Die Auslegungen der Bauern sind oft von größerer Tiefe als die vieler Theologen, aber gleichzeitig von genau so großer Einfachheit wie das Evangelium selbst. Das darf uns nicht verwundern, denn das *Evangelium*, die »gute Nachricht für die Armen« wurde für sie geschrieben, für Menschen wie sie.«⁶⁴

Das Buch stellt einen basisgemeindlichen Evangelienkommentar wissenschaftlich-exegetisch ungebildeter Bäuer:innen dar, die in ganz unterschiedlicher und sehr individueller Weise ihren diskursiven Beitrag zu einem Verständnis der Evangelientexte und der Reich-Gottes-Botschaft Jesu leisten. So vielfältig die Menschen und Perspektiven, so vielfältig sind auch die Deutungsperspektiven:

»Nicht alle, die zur Messe kommen, beteiligen sich im gleichen Maße an den Gesprächen. Manche haben fast immer etwas zu sagen. Marcelino ist ein Mystiker. Olivia eine Theologin. Rebeca, Marcelinos Frau, spricht immer wieder von der Liebe. Laureano bezieht alles auf die Revolution. Elbis denkt nur an die perfekte Gesellschaft der Zukunft. Felipe, ein anderer der jungen Männer, denkt vor allem an den Kampf der unterdrückten Klassen. Der alte Tomás, sein Vater, kann nicht lesen, doch spricht er mit großer Weisheit. Alejandro, Olivias Sohn, hat alle Anzeichen eines jungen Führers, und seine Beiträge sind für gewöhnlich eine Art Orientierungshilfe für die anderen, vor allem für die übrigen Jugendlichen. Pancho ist konservativ. Julio Mairena kämpft für die Gleichheit. Oscar, sein Bruder, spricht immer von der Wichtigkeit der Vereinigung aller. Sie und alle anderen, die oft sprechen und Wichtiges zu sagen haben, und auch die, die wenig sprechen, aber auch Wichtiges zu sagen haben, [...] sind die Verfasser dieses Buches.«⁶⁵

Aus diesem Kontext stammt die Theologie der Befreiung und hieraus nimmt sie die bleibenden Impulse für ihre wissenschaftliche Formulierung. Für die wissenschaftliche Theologie ist die bleibende Verankerung an der Basis, im Befreiungskampf des Volkes und im Aufbau einer gerechteren Welt konstitutiv.

Hieraus wird eine zentrale Grundeinsicht der Befreiungstheologie erkennbar: Die Armen stellen in der Befreiungstheologie nicht die Objekte von Verkündigung und Befreiung dar, sondern sind deren Subjekte – sie verkündigen *uns* die Bedeutung des Evangeliums; sie bauen solidarisch

⁶⁴ Cardenal 1991, 9.

⁶⁵ Ebd., 10f.

das Reich Gottes auf und evangelisieren *uns*: »Die passiven Objekte der Herrschaft der Sünde (die Armen) werden zu aktiven Subjekten des Reiches.«⁶⁶ Unter dem Stichwort »Die Armen verkünden das Evangelium«⁶⁷ formuliert einer der Mitbegründer:innen der Befreiungstheologie, Gustavo Gutiérrez: »Als privilegierte Adressaten der Botschaft vom Reich sind die Armen auch deren Träger.«⁶⁸ Die Armen werden als »aktive Subjekte ihrer eigenen Befreiung«⁶⁹ sowie »aktive Subjekte der Evangelisierung und der Geschichte«⁷⁰ erkannt, die »zu ihrer eigenen integralen Befreiung und der Befreiung anderer beitragen können«⁷¹. Daher ist die Rede von der »Evangelisierung der Armen« auch streng als *genitivus subiectivus* (im Sinne ›Evangelisierung *durch* die Armen‹) zu verstehen. Nicht wir haben den Armen etwas zu sagen, sondern sie uns.

4.5. Befreiungstheologische Bibelhermeneutik

In der befreiungstheologischen Bibelhermeneutik stehen damit nicht historische Fragestellungen, ideengeschichtliche Rekonstruktionen, systematisch-theologische Überlegungen o.ä. im Zentrum, sondern die konkrete, aktualisierende Frage nach Leben und Tod: Wie können die Armen die Bibel so lesen, dass sie angesichts der Leiderfahrungen in ihrem Leben weiterhin auf einen Befreiungsgott des Lebens in Fülle hoffen können und sich konkret-praktisch aus Unterdrückung und Ausbeutung solidarisch befreien können? Exegese wird so zu einem Teil des befreienden Diskurses und der befreienden Praxis. Der brasilianische Theologe und Religionswissenschaftler Gilberto da Silva Gorgulho fasst diesen Grundzug befreiungstheologischer Bibelhermeneutik folgendermaßen zusammen:

»Die Armen lesen als Opfer politischer und wirtschaftlicher Herrschaft die Bibel. Sie suchen in der Bibel nicht nach Theorien oder Ideen. Ihnen geht es vielmehr um eine Frage auf Leben oder Tod, auf Herrschaft oder Freiheit. Sie suchen in der Bibel jene Wahrheit, die freimacht; jenes Licht, das ihnen hilft, die Gesellschaft und deren Gewaltstrukturen zu analysieren; jene Kraft, die ihren Widerstand

⁶⁶ Dussel 1988, 63.

⁶⁷ Gutiérrez 1995, 308.

⁶⁸ Ebd., 311.

⁶⁹ Ellacuría 2011a, 197.

⁷⁰ Ebd., 198.

⁷¹ Ellacuría 2011c, 113.

stärkt und sie dazu ermutigt, für eine neue Welt des Lebens, der Freiheit und der Solidarität zu kämpfen. Die Armen glauben daran und setzen ihr Vertrauen darauf, im Wort der Bibel Licht und Kraft für ihren Einsatz um Befreiung zu finden.«⁷²

Die Bibellektüre findet somit aus einer dezidiert parteiischen, nicht-neutralen Perspektive heraus statt, mit der konkreten Intention der Befreiung aus Unterdrückung und Lebensverneinung. Auf der Grundlage der basisgemeindlichen Erfahrungen werden die biblischen Texte einer Neulektüre (*relectura*) unterzogen.⁷³ Dies impliziert eine Kritik an vermeintlich neutralen Auslegungsperspektiven, wie sie in europäischen Exegesen vorherrschend sind:

»Dadurch entdecken die Armen jene Sinniefe, welche die Exegeten einmal nicht wahrnehmen, ein andermal sogar durch ihren wissenschaftlichen Apparat bzw. durch die ihre Deutung beherrschende Ideologie verdecken.«⁷⁴

Damit verstehen die Armen die Bibel und ihre Geschichten »als einen Spiegel *jener Geschichte, die sich heute ereignet*, und zwar im Leben des einfachen Volkes«⁷⁵. In letzter Konsequenz geht es damit nicht mehr primär um eine Bibelhermeneutik im strengen Sinn, sondern um eine Lebenshermeneutik in Auseinandersetzung mit den biblischen Texten, die damit zu einer praxeologischen Texthermeneutik wird, die in letzter Konsequenz auf Befreiung und Solidarität ausgerichtet ist.⁷⁶

»Die Bibel erinnert die Armen daran, worin die Prioritäten für ihr Handeln bestehen: Vertrauen auf Gott, Befreiung durch das Kreuz Jesu, Beständigkeit bei Verfolgung und Martyrium, Geschwisterlichkeit, Aufbau der Gemeinde und Notwendigkeit radikalen Engagements.«⁷⁷

Im Rahmen einer Ökotheologie der Befreiung kann der biblische Schöpfungsauftrag zur Ordnung von Chaos als Auftrag zum Schutz der ökologischen Biosphäre vor der ökologischen Verwüstung durch den Menschen verstanden werden. Der Mensch stellt vor diesem Hintergrund nicht den:die Ordnende:n von natürlichem Chaos dar, sondern selbst eine un-

⁷² Gorgulho 1995, 156.

⁷³ Vgl. Silber 2019, 56.

⁷⁴ Gorgulho 1995, 157.

⁷⁵ Ebd., 156.

⁷⁶ Vgl. ebd., 156–158.

⁷⁷ Ebd., 158.

natürliche, zerstörende Chaosmacht, der – aus theologischen und mitmenschlichen Gründen – Begrenzung widerfahren muss. Schöpfungstheologische Texte fragen also in Bezug auf die heutige Wirtschaftspraxis fundamental danach, ob diese Praxis den göttlichen Schöpfungsauftrag zur Ordnung von lebensverneinendem Chaos wirklich erfüllt. Aus aktueller ökobefreiungstheologischer Perspektive lassen sich schöpfungstheologische Texte somit nicht mehr unter Absehung ökonomischer und ökologischer Perspektiven sowie der Frage nach der ›Bewahrung der Schöpfung‹ betrachten. Jeder biblische Schöpfungstext ist daher als wichtiger Teil heutiger ökologisch-theologischer Diskurse zu begreifen.

Beispiel: Befreiung und Exodus

Vor diesem Hintergrund werden in der befreiungstheologischen Exegese besonders Texte der Befreiung, des Widerstands, der Solidarität und der Hoffnung stark gemacht, z.B. die Erzählung(en) von der Befreiung und dem Exodus des Volkes Israel aus Ägypten. Im Zentrum einer befreiungstheologischen Lesart steht hierbei nicht so sehr der Auszug als Verlassen des Landes der Knechtschaft, sondern der Befreiungs- und Widerstandsakt *im* Land der Knechtschaft selbst. So kann die Exodus-Erzählung als exemplarischer Text eines grundlegenden »Kerygma der Befreiung«⁷⁸ der gesamten biblischen Texte gelesen werden, der sowohl die eigene Befreiung möglich erscheinen als auch Gottes Beistand in diesem Befreiungsprojekt denk- und hoffbar werden lässt.⁷⁹

»Was beim Exodus fasziniert, ist die Option Jahwes für die Unterdrückten. Bedrängnis und Ausbeutung des Volkes werden mit bestimmten Einzelheiten beschrieben (Ex 1–6), wodurch die Schilderung von der Befreiung mit einem Gegenbild kontrastiert wird: die Befreiung ist nicht allgemein, sondern bezieht sich auf eine konkrete Situation, die sich leicht auf andere Situationen übertragen lässt.«⁸⁰

Eine befreiungstheologische Lesart erkennt im Exodus-Handeln Gottes nicht ein wunderhaftes oder theologisches, sondern primär ein politi-

⁷⁸ Croatto 1987, 83a.

⁷⁹ Vgl. ebd., 82–85.

⁸⁰ Ebd., 84b.

sches Befreiungshandeln, das Gottes Anwesenheit, Zuwendung und Solidarität grundlegend geschichtlich erfahrbar werden lässt und auf das auch heute gehofft werden kann. Gerade die konkreten und alltagsnahen Narrativierungen der Unterdrückungserfahrungen bieten Anknüpfungspunkte für heutige Erfahrungen.⁸¹ Und so bildet das Paradigma des Exodus innerhalb der Befreiungstheologie einen

»strukturierende[n] Mittelpunkt, denn er bestimmt die integrierende Logik, das Prinzip der Organisation und Interpretation der Tatsachen der geschichtlichen Erfahrung. Daher bleibt der *Exodus* keine sekundäre Erfahrung [...] Er wird zum *Paradigma* für die Interpretation *des gesamten Raums und der gesamten Zeit.*«⁸²

Schließlich stellt eine befreiungstheologische Hermeneutik aktualisierend nicht nur die Frage nach einem heutigem Befreiungsmoment, sondern auch nach ähnlichen Unterdrückungserfahrungen: Wo sind heute Menschen unfrei, geknechtet und gefangen? Was macht heute ›Gefangenschaft‹ aus – Ausbeutung in Arbeitsverhältnissen oder sogar Zwangsarbeit? Diskriminierung durch Geschlechterrollen? Gewalt aufgrund sexueller Orientierung oder Genderidentität? Wer oder was kann alles als ›arm‹ bezeichnet werden und bedarf der Befreiung – andere Lebewesen? Ökosysteme? Wenn Gott das Elend seines Volkes gesehen hat und sein Schreien gehört hat und seine Schmerzen kennt (vgl. Ex 3,7) – haben auch wir das Elend seines Volkes gesehen, die Schreie gehört, die Schmerzen erkannt und solidarisch gehandelt? Oder ist auch unser europäisches Herz verstockt wie das des Pharaos?

Neuere Ansätze setzen einen bewussten Fokus auf die vernachlässigten und ebenfalls prekären Frauengestalten der Exodus-Erzählungen (hebräische, aber auch ägyptische Frauen) und unterziehen damit auch den biblischen Text selbst einer feministischen Kritik.⁸³

4.6. Exkurs: Zur Politizität der Universität und der Exegese

Die sozial-konstruktivistische und diskursive Einbettung von Texten und ihrer Interpretation in ihren sozialen und soziopolitischen Kontext, die

⁸¹ Vgl. Silber 2019.

⁸² Alves, Rubem: Pueblo de Dios y la liberación del hombre, in: Fichas ISAL 3/26 (1970), 9, zit. nach Dussel 1987, 54b.

⁸³ Vgl. Silber 2019.

ich in Kapitel 1 diskutiert habe, bedingt zwei Momente: Einerseits ist die Entstehung und Interpretation von Texten zutiefst von diesem Kontext und seinen Diskursen konstitutiv bestimmt; andererseits formt die Textgenerierung und -interpretation den Kontext und dessen Diskurse maßgeblich mit. Es handelt sich hierbei um zwei Momente – Bedingtwerden und Bedingen –, die auch für das Wesen der Universität und damit die wissenschaftliche Praxis bedeutsam sind: Die Universität ist daher automatisch zutiefst *politisch*. Und weil sie *politisch ist*, ist auch eine *soziopolitische Perspektive bzw. Positionierung* unausweichlich bzw. immer schon gegeben (deskriptives Moment), woraus sich die Forderung nach einer ethisch tragfähigen und wissenschaftlich reflektierten Positionierung ergibt (normatives Moment). Diese Einsicht nimmt die befreiungstheologische Perspektive des Hochschulrektors Ignacio Ellacuría ernst, wenn er zu dieser doppelten »Politizität der Universität« formuliert:

»Die Politizität ist eine Tatsache und auch eine Notwendigkeit. Unter »Politizität der Universität« verstehen wir in diesem ersten Schritt die Tatsache und die Notwendigkeit, in gewisser Weise von der soziopolitischen Wirklichkeit, in der sie [scil. die Universität] existiert, geformt zu sein, und die Tatsache und die Notwendigkeit, diese soziopolitische Wirklichkeit in gewissem Maße zu formen. Die Mechanismen dieser doppelten Formung sind zahlreich sowie vielfältig; und die Dimensionen, in denen diese doppelte Formung auftreten kann, sind sehr verschiedenartig. In jedem Fall handelt es sich aber um eine Tatsache und um eine Notwendigkeit, die mit dem Wesen der Universität selbst nicht zufällig zusammenhängen, sondern ihrer Arbeit intrinsisch sind.«⁸⁴

Ellacuría betont damit die Einheit aus unausweichlicher Faktizität der Politizität und notwendiger politischer Positionierung der Universität im soziopolitischen Feld. Dahinter steht die Überzeugung, dass eine vermeintlich neutrale Position den vorherrschenden status quo stützt und damit ebenfalls automatisch parteiisch ist. Diese Notwendigkeit der universitären Politizität bezieht sich auf die unumgehbare Aufgabe der »sozialen Projektion [*proyección social*] als Kriterium der Normativität der Politizität der Universität«⁸⁵, worunter Ellacuría »jene Funktion [versteht], die die Universität als Ganzes, wenn auch mittels ihrer Teile, in direkten Bezug zu gesellschaftlichen Kräften und Prozessen setzt«⁸⁶ und »vorrangig die

⁸⁴ Ellacuría 1999, 171.

⁸⁵ Ebd., 186.

⁸⁶ Ebd.

radikale Veränderung der bestehenden Unordnung und strukturellen Ungerechtigkeit anstrebt«⁸⁷. Es geht dabei um eine universitäre Aufgabe, die ihrem Wesen *als Universität* gerade nicht äußerlich und ebenfalls nicht von ihren Teilfunktionen (z.B. Lehre, Forschung) zu trennen ist. Wichtig ist, dass es sich bei diesem Prinzip der »sozialen Projektion« nicht um eine Vereinnahmung der Universität durch die institutionelle Politik im Allgemeinen oder durch soziale Gruppen im Besonderen handelt, sondern um die Wahrnehmung, Anerkennung und Akzeptanz der zwangsläufig politischen Charakteristik der Universität als automatische Teilnehmerin und Teilhaberin an soziopolitischen Prozesse.⁸⁸ Eine vermeintlich »neutrale« oder »objektive« Position ist damit weder faktisch noch ethisch-normativ möglich. Dies dispensiert aber nicht vom wissenschaftlich-methodologischen Postulat der (selbst-)kritischen Reflexion auf die Verortung und Positionierung sowie auf deren intersubjektiven Nachvollziehbarkeit.

Im Sinne des vorliegenden Aufsatzes gelten Ellacurías Überlegungen zur Politizität der Universität auch für die Exegese bzw. die Exegese als Teil des universitären Forschungskomplexes. Insofern soll an dieser Stelle nochmals auf diesen dem vorliegenden Aufsatz zugrunde liegenden, befreiungstheologischen Ausgangspunkt verwiesen werden: die *Politizität der Exegese*, auch und besonders der Exegese als *universitär-theologischer Disziplin*.

5. Sozialgeschichtliche Exegesen

Eine sozialgeschichtliche Exegese legt auf der Grundlage einer biblischen Sozialgeschichte den Fokus auf

»die Lebensverhältnisse der Menschen zu der Zeit, als die biblischen Traditionen entstanden und über Generationen und in sehr unterschiedlichen Lebenswelten weitergereicht und weiterentwickelt wurden – von der Entstehung des Volkes Israel über die Bildung selbständiger Staaten, die Zeit der Exilierungen, die Vorherrschaft des persischen und der hellenistischen Reiche bis hin zur Epoche des Imperium Romanum«⁸⁹.

⁸⁷ Ellacuría 1999, 186.

⁸⁸ Vgl. Ellacuría 1999.

⁸⁹ Crüsemann et al. 2009, IX.

Im Zentrum dieser sozialgeschichtlichen Analyse steht dabei v.a. die *alltägliche Lebenswelt* der Menschen der Antike, d.h. sie thematisiert

»Gesellschaftsformen, ökonomische Verhältnisse und Grundlagen des alltäglichen Zusammenlebens [...]: Wie sah die tägliche Versorgung mit Nahrungsmitteln aus? Welche Kleidung haben die Menschen getragen? Wer hat welche Arbeit verrichtet? Gab es eine Rente für ältere Menschen?«⁹⁰

Da die alltägliche Lebenswelt besonders über die materiellen Kulturpraxen und Kulturgüter rekonstruiert werden kann, zieht die sozialgeschichtliche Exegese besonders die Archäologie als Bezugsdisziplin heran. Damit stehen nicht mehr einfach allgemeine anthropologische und abstrakte theologischen Grundfragen und Bestimmungen im Zentrum exegetischer Fragestellungen, sondern die praktische und materielle Konkretheit der menschlichen Lebenswelt: »Der Mensch« als anthropologische Größe, zeitlos und unkonkret, sollte in der Bibelauslegung nicht mehr vorkommen.«⁹¹ Durch die sozialgeschichtliche Rekonstruktion dieser antiken alltäglichen Lebenswelt und durch die Reflexion auf die dabei bestehende Gefahr, bei der Fremdheit der antiken Gesellschaften immer zu Projektionen von der heutigen Lebenswirklichkeit her zu tendieren, werden die Differenzen zwischen der antiken und der heutigen Lebensalltäglichkeiten besonders deutlich. Damit ist aber zugleich die Einsicht in die unterschiedlichen sozialen Orte innerhalb der biblischen Narrativierungen sowie zwischen den biblischen Texten und den heutigen Lebenswelten der Leser:innen gegeben. Sozialgeschichtliche Exegese reflektiert also sehr bewusst die verschiedenen soziopolitischen Orte, Voraussetzungen und (expliziten oder impliziten) Interessen der Exegese mit, wodurch einem voraussetzungsfreien, vermeintlich »neutralen« Standpunkt eine dezidierte Absage erteilt wird:

»Es gibt keine objektive, voraussetzungsfreie Wissenschaft. Über Voraussetzungen und Perspektiven muss reflektiert werden. Das gebieten nicht nur grundsätzliche hermeneutische Einsichten, es legt sich auch von der Bibel selbst her nahe.«⁹²

⁹⁰ Crüsemann et al. 2009, IX.

⁹¹ Schottroff/Schottroff 1984, 9.

⁹² Crüsemann et al. 2009, X; »Es ist notwendig, sich und anderen die eigenen Interessen, die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Voraussetzungen und Optionen offenzulegen. Theologisches Reden ohne diese Offenlegung der Situation und der Interessen des Redenden täuscht Neutralität vor, die es nicht gibt.« (Schottroff/

Diese sozialgeschichtlichen Grundlagen werden dabei auch als Grundlagen und Bedingungen des religiösen Lebens und Glaubens und somit auch der biblischen Texte verstanden.⁹³ Somit fragt sozialgeschichtliche Exegese im Rahmen der biblischen Texte auch »nach den Bedingungen des sozialen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Lebens, in denen sich [israelitischer und] urchristlicher Glaube artikuliert«⁹⁴.

Trotz dieser gemeinsamen Grundlage gibt es verschiedene Ausprägungen sozialgeschichtlich-exegetischer Ansätze mit unterschiedlichen Zielrichtungen. Auf der einen Seite führen sozialwissenschaftlich und sozialdeskriptiv orientierte Ansätze die sozialgeschichtliche Rekonstruktion eher zum besseren Verständnis der Texte und ihrer Umwelt durch. Diese Ansätze sind eher deskriptiv bzw. analytisch-soziologisch (z.B. landeskundlich, kulturgeschichtlich, kulturanthropologisch) interessiert und leisten keine dezidierte sozialkritische Aktualisierung für heutige gesellschaftliche Prozesse.⁹⁵ Auf der anderen Seite sind (kritisch-)sozialgeschichtliche Ansätze zu nennen, denen dezidiert an einer solchen sozialkritischen Aktualisierung für heutige Ausbeutungen und Diskriminierungen gelegen ist. Diese bewusst parteiischen Ansätze unter einer besonders befreiungstheologischen (siehe Kap. 4) und feministischen (siehe Kap. 7) Hermeneutik positionieren sich auf der Seite der Armen und verstehen Exegese im Rahmen der biblischen Reich-Gottes-Botschaft als »Engagement für die Unterprivilegierten und ›Armen‹ als den eigentlichen Subjekten der urchristlichen Verkündigung«⁹⁶:

»Die existentiellen Konsequenzen und Auseinandersetzungen mit biblischer Tradition sind ohne Parteilichkeit nicht zu haben. Als Mensch in einem reichen Industrieland kann ich heute nur erfahren, was christlicher Glaube ist, wenn ich mich der Tatsache stelle, daß unser Reichtum auf der ungerechten Ausbeutung der Rohstoffe und Erzeugnisse der sogenannten dritten Welt basiert. Ohne die Arbeit an der Veränderung dieses Basisunrechts unserer Existenz ist für uns der christliche Glaube unzugänglich.«⁹⁷

Schottruff 1984, 10).

⁹³ Vgl. Crüsemann et al. 2009, IX–X; Laub 1989, 41–43; Hochschild 1999, 24.26.

⁹⁴ Laub 1989, 41.

⁹⁵ Vgl. Hochschild 1999, 24–26.

⁹⁶ Ebd., 25.

⁹⁷ Schottruff/Schottruff 1984, 10.

Der entscheidende Unterschied zur befreiungstheologischen Hermeneutik besteht v.a. im radikal verschiedenen sozialen, soziopolitischen und sozioökonomischen Ort: Während die Befreiungstheologie Theologie (1) von der kirchlichen Basis aus (besonders von den Basisgemeinden und nicht primär von der wissenschaftlichen Theologie oder dem Klerus aus) und (2) von den Armen aus (also den ›Opfern‹ von Weltwirtschaft, Geopolitik, Genderungerechtigkeit usw.) betreibt, ist die sozialkritische sozialgeschichtliche Exegese eine Strömung v.a. der wissenschaftlichen Theologie Europas, denkt also unweigerlich vom soziopolitischen Ort der Gewinner:innen weltwirtschaftlicher und geopolitischer Zusammenhänge aus. Dies disqualifiziert die sozialgeschichtliche Exegese in Bezug auf ihre befreiende bzw. befreiungstheologische Hermeneutik nicht, macht an diesem Punkt aber eine entscheidende Differenz zwischen beiden deutlich, die nicht einfach durch eine spezifische Methodologie (ähnlich auch bei der feministischen Exegese) überbrückt werden kann. Eine sozialkritische Exegese ist methodologisch notwendig auf den Dialog mit bzw. den methodischen Einbezug der Perspektive der Unterdrückten und Armen, zu deren Befreiung sie beitragen möchte, angewiesen.

In dieser Kategorie der *sozialkritischen* sozialgeschichtlichen Exegese sind einerseits die *sozialkerygmatische Exegese* (Luise und Willy Schottroff, Wolfgang Stegemann, Frank und Marlene Crüsemann) im Umfeld des »Heidelberger Arbeitskreises für sozialgeschichtliche Exegese«⁹⁸ zu nennen. Andererseits gibt es die strukturalistisch-marxistisch orientierte *materialistische Exegese/Bibellektüre*. Sie wurde von Fernando Bélo und Michel Clévenot entwickelt und von Kuno Füssel⁹⁹ v.a. im deutschsprachigen Raum weiter systematisiert.¹⁰⁰ Die nachfolgende Kurzdarstellung der sozialkritischen Hermeneutik dieser sozialkritischen sozialgeschichtlichen Exegese soll sich besonders am Programm des »Heidelberger Arbeitskreises für sozialgeschichtliche Exegese«¹⁰¹ sowie am Programm des *Sozialgeschichtlichen Wörterbuchs zur Bibel*¹⁰² orientieren.

So fragt eine sozialkritische sozialgeschichtliche Exegese nach den der gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihren Narrativierungen zugrunde lie-

⁹⁸ Siehe www.bibel-kontextuell.de.

⁹⁹ Für einen Einstieg in die materialistische Exegese vgl. Belo 1980; Füssel 2021.

¹⁰⁰ Vgl. Hochschild 1999, 24–26.

¹⁰¹ Vgl. www.bibel-kontextuell.de/was-ist-sozialgeschichtliche-exegese/.

¹⁰² Vgl. Crüsemann et al. 2009, X–XII.

genden Macht- und Herrschaftsverhältnissen in einer Gesellschaft und zwischen den Menschen mit ihrer konkreten Alltagspraxis. Sie stellt diese Frage v.a. in struktureller Hinsicht, fokussiert also nicht auf Individuen und deren Praxis, sondern auf strukturelle, institutionalisierte Machtrelationen, die das Format von Gesellschaft insgesamt betreffen und formen. Damit bezieht sich die Analyse nicht nur auf die Ausübung von politischer Macht, sondern auch auf diejenige zwischen Besitzenden (Eigentumsverhältnisse) und Geschlechtern (Geschlechterverhältnisse). Zum Gegenstand wird dabei gerade die Alltäglichkeit dieser gesellschaftlichen Herrschaftspraxen, die die gesellschaftliche Wirklichkeit sowie das gesellschaftliche Bewusstsein erst hervorbringen. Dabei spielen sozioökonomische Analysen und Überlegungen eine zentrale Rolle. Kritisch betrachtet werden hier v.a. ungleiche Macht- und Eigentumsverhältnisse, wobei besonders darauf geachtet wird, welche ideologische Funktion die biblischen Narrativierungen bzw. Poetisierungen im Blick auf heutige Deutungen dieser Texte ausüben. Welches Bewusstsein und welche Wirklichkeit konstituiert ein Text ungleicher Machtverhältnisse aus spezifischen Perspektivierungen bzw. Verortungen? Welche Interpretationen legitimieren bzw. stabilisieren mit welchen spezifischen Deutungsmustern unkritisch den gesellschaftspolitischen status quo? Wo kann gesellschaftsveränderndes Potential in den Texten erkannt bzw. aktiviert werden? Im Rahmen der befreiungstheologischen Hermeneutik werden die Texte daraufhin befragt, welche befreienden Impulse für heutige Ungerechtigkeiten von den Texten ausgehen können. Ihren Grund hat eine solche befreiungstheologische Hermeneutik im Bekenntnis zu einem:r Gött:in der Befreiung, der:die sich auf die Seite der Armen stellt. Damit steht diese Form der Hermeneutik auch den biblischen Texten selbst kritisch gegenüber, insofern die Texte als Texte ›ihrer Zeit‹ bereits selbst problematische (diskriminierende, unterdrückerische) Muster reproduzieren und damit auf ihre Weise zur Fortschreibung einer problematischen gesellschaftlichen Praxis beitragen. In den ›gerechten‹ und ›ungerechten‹ Potentialen der biblischen Texte werden »Wegweisungen für eine befreiende Praxis in unserer Zeit und in unseren Lebensverhältnissen«¹⁰³ gesucht.

Neben befreiungstheologischer und feministischer Hermeneutik ist in der sozialkritischen sozialgeschichtlichen Exegese eine veränderte Her-

¹⁰³ www.bibel-kontextuell.de/was-ist-sozialgeschichtliche-exegese/.

meneutik zum Verhältnis von Judentum und Christentum zentral. Eine sozialgeschichtliche Analyse der konkreten praktischen Lebenswirklichkeit der Menschen in neutestamentlicher Zeit muss auf den bleibenden jüdischen Kontext hinweisen und verwiesen bleiben, in dem Jesus als Jude selbst verwurzelt war, der den bleibenden Entstehungsraum der neu-/zweittestamentlichen Schriften bildet und zu dem konstitutiv auch die Schriften der Hebräischen Bibel sowie der Septuaginta gehören. Spätestens von daher verbietet sich jede Lesart der neutestamentlichen Schriften, die die frühe christliche Gemeinde dem Judentum gegenüberstellt oder das ›Alte Testament‹ als überholt betrachtet:

»Das Neue Testament erweist sich vielmehr als ein in praktisch jeder Hinsicht jüdisches Buch, das sich durchgängig positiv auf ›die Schrift‹ bzw. ›die Schriften‹ bezieht. [...] Vor allem das Zentrum des alttestamentlichen Kanons, die Tora, wird als ›heilig, gerecht und gut‹ (Röm 7,12), als unbestrittene Formulierung des guten Willens Gottes vorausgesetzt, und bestimmt die neutestamentliche Ethik. Die innergemeindlichen Konflikte zwischen Juden und nichtjüdischen Menschen sind erst auf diesem Hintergrund verständlich.«¹⁰⁴

Vor diesem Hintergrund lässt sich sozialgeschichtliche Exegese nur im Rahmen eines jüdisch-christlichen Dialoges, eines Engagements gegen jede Form von Antisemitismus sowie einer gelebten Erinnerungskultur zur Shoa (und der Täter:innenrolle von Christ:innen dabei) denken und praktizieren. Denn das grundlegende Ziel der sozialkritisch-sozialgeschichtlichen Exegese besteht in der sozialkritischen Aktualisierung der biblischen Texte gegen heutige Ungerechtigkeitsmomente, der exegetischen Beteiligung an einer theologischen Befreiungshermeneutik und der Beförderung einer konkreten Befreiungspraxis:

»Die sozialgeschichtliche Lektüre und Relektüre der Bibel in den Konflikten der Zeit durchläuft immer eine Bewegung vom Leben zur Bibel und von dort zurück zum Leben, in dem wir und andere Menschen stehen.«¹⁰⁵

¹⁰⁴ Crüsemann et al. 2009, XII.

¹⁰⁵ www.bibel-kontextuell.de/was-ist-sozialgeschichtliche-exegese/.

Beispiel: Der Dekalog

Exemplarisch für eine sozialgeschichtliche Exegese lässt sich z.B. Clines 1995b nennen, der in Bezug auf den Dekalog u.a. auf die konkret-praktischen Arbeitsbedingungen sowie auf die kulturellen und sozioökonomischen Konflikte reflektiert. So fragt er z.B. kritisch danach, ob das Sabbatgebot für Tagelöhner wirklich so eine gute Sache sei – immerhin bedeutete dies einen Tag ohne Lohn – oder nicht eher bestimmten Oberschichtsinteressen entspringt bzw. zumindest entgegenkommt. Clines fragt damit grundsätzlich ideologiekritisch danach, welche (Oberschichts-)Interessen hinter dem Dekalog verborgen sind. Der Einbezug sozialer Konflikte macht deutlich, wer von den Regelungen des Dekalogs insgesamt profitiert bzw. in welchem Interesse diese liegen:

»They are the wealthy at the apex of power in their society, whose position becomes precarious if social change is allowed to happen, if traditional forms of national identity are undermined. They are conservatives, and they are running scared. [...] In whose interest are these laws about monolatry, images, the sabbath? My answer is: these conservative old men who see themselves as inheritors of traditional ways of life.«¹⁰⁶

Dabei geht es nicht darum, den Dekalog als Text zu diskreditieren, sondern ganz grundsätzlich nach der ideologischen Funktion des Textes im Rahmen sozialer Produktionsweisen und Konflikte zu fragen.

Ferner liegen einige ältere Sammlungen sozialgeschichtlicher Deutungen vor (vgl. z.B. Schottroff/Stegemann 1979; 1980). Zur Konsultation von sozialgeschichtlichem Hintergrundwissen ist das *Sozialgeschichtliche Wörterbuch* (Crüsemann et al. 2009) sehr zu empfehlen.

6. Postkoloniale Exegese

Auch postkoloniale Exegese setzt bei einer befreiungstheologischen Hermeneutik an, macht es sich also zur Aufgabe, von der Perspektive und dem sozialen Ort der Armen, Ausgegrenzten und Unterdrückten aus die biblischen Texte zu lesen. Während befreiungstheologische Kritik ihren Fokus besonders auf sozioökonomische Abhängigkeit und Ausbeutung

¹⁰⁶ Clines 1995b, 41f.

sowie auf die Befreiung aus Armut legt,¹⁰⁷ geht es postkolonialem Denken¹⁰⁸ v.a. um ein »critical engagement with colonial domination«¹⁰⁹ sowie mit der »Realität von Imperien und deren andauernde[r] Dominanz für das Leben und Überleben eines Großteils der Bevölkerung unserer Erde«¹¹⁰ und in der Konsequenz um die kulturellen und politischen Folgen, Nachwirkungen sowie bleibenden Machtmomente (neo-)kolonialer und -imperialer Herrschaft und Unterdrückung.

Ziel postkolonialer Kritik ist es dabei insgesamt, marginalisierten Stimmen und subalternen¹¹¹ Positionen wieder eine Stimme zu geben,

¹⁰⁷ Diese Bemerkung zum sozioökonomischen Schwerpunkt der Befreiungstheologie bedeutet nicht, dass dekoloniales Denken nicht auch in der Befreiungstheologie einen Stellenwert hat. So gibt es auch befreiungstheologische Denker:innen mit dezidiert dekolonialem Ansatz (z.B. Enrique Dussel).

¹⁰⁸ Im Rahmen dieser kurzen Thematisierung postkolonialen Denkens kann nicht ausführlich auf den Unterschied zum dekolonialen Denken eingegangen werden. Während postkoloniales Denken als Entstehungskontext eher den afrikanischen und asiatischen Raum (der ehemaligen anglophonen Kolonien des 20. Jh.) hat und sich dieser geopolitische Bereich erst im vergangenen Jahrhundert politisch befreien konnte, hatte der südamerikanische Bereich, in dem die dekolonialen Theorien entstanden sind, bereits im 18. Jh. politisch unabhängig werden können. Der dekoloniale Theoriestrang thematisiert dabei weniger die unmittelbaren politisch-kulturellen Folgen konkreter kolonialer Herrschaft (wie der Postkolonialismus), sondern eher die immer noch wirkenden gravierenden politischen und sozioökonomischen Machtfolgen kolonialer Logik (»Kolonialität«). Der unterschiedliche geopolitische Ausgangspunkt hat also in geographisch abgegrenzten Bereichen zu zwei verschiedenen Schwerpunktsetzungen der nachkolonialen Theorie geführt. So kritisiert dekoloniales Denken z.B. die bleibende Präsenz eurozentrischer (und damit imperial-hegemonialer) Logiken (z.B. Postmoderne, Poststrukturalismus) im postkolonialen Diskurs, während postkoloniales Denken z.B. den Postmodernismus als methodische Chance (im Wissen um seine hegemonialen Beschränkungen) begreift (vgl. Sugirtharajah 2013, 64). Vgl. zum dekolonialen Denken/Projekt den Beitrag von Lena Janneck und Alexander Schmitt in diesem Band.

¹⁰⁹ Pilario 2006, 47.

¹¹⁰ Nehring/Tielesch 2013, 34.

¹¹¹ Nach Mark Lewis Taylor impliziert der Begriff der »Subalternen« im Anschluss an Antonio Gramsci zwei Aspekte: »Subaltern« ist jemand, der:die einerseits in irgendeiner Form durch sein:ihr »Anderssein« (sozial, kulturell, ethnisch, Sexualitäts- oder gender-bezogen) zum hegemonialen Diskurs gekennzeichnet ist (»altern«). Andererseits begründet dieses Anderssein zugleich sein:ihr politisches, sozioökonomisches usw. Unterworfen- und Unterdrückt-sein (»sub«). Das Interesse an dem:r »Anderen« wird hier also v.a. durch den Widerstand gegen dessen:deren Unterdrü-

d.h. ihre Perspektive voll anzuerkennen und zu deren Befreiung bzw. Emanzipation beizutragen. Der Begriff ›Postkolonialismus‹ bezeichnet eine Vielzahl an Positionen und Disziplinen, deren zugrunde liegende gemeinsame Momente der aus Sri Lanka stammende postkoloniale Exeget Rasiah S. Sugirtharajah folgendermaßen zusammenfasst:

- »Essentially, what unites these disparate disciplines are practices which
- 1) dislodge Western constructions of knowledge about the Other;
 - 2) reclaim the histories of the subaltern and chronicle forms of overt and covert resistance;
 - 3) resist and transcend binary models by which the West has categorized its Others;
 - 4) expose the link between power and knowledge in the production of the colonial Other.«¹¹²

Besondere Kritik erfährt somit der koloniale Prozess des »Othering«, d.h. der kolonialen Einteilung der intelligiblen Wirklichkeit in eine Gruppe (›wir‹ bzw. ›der Westen‹) und eine davon strikt getrennte andere Gruppe bzw. andere Gruppen (›die Anderen‹ bzw. der ›Nicht-Westen‹ bzw. der ›Rest der Welt‹) – eine binäre Weltsicht und Kategorisierung von Ausschlüssen, Grenzziehungen und Abwertungen. Im Zusammenhang mit der Hörbarmachung marginalisierter Stimmen arbeitet postkoloniale Kritik explizit mit feministischer Kritik zusammen, weil gerade auch Frauen bzw. Weiblichkeiten, nicht-hegemoniale Männer bzw. Männlichkeiten, Queers bzw. Queer-Identitäten usw. vielfach als ›die Anderen‹ ausgeschlossen und ihnen die gesellschaftliche Relevanz abgesprochen werden.¹¹³ Postkoloniale und feministischen Fragestellungen sind insgesamt als stark miteinander verknüpft zu betrachten.¹¹⁴ Außerdem setzt sich zunehmend die Einsicht in die Relevanz feministischer Perspektiven in der globalen Politik durch (Stichwort »feministische Außenpolitik«).

ckung bestimmt (vgl. Taylor 2013, 284).

¹¹² Sugirtharajah 2006, 65.

¹¹³ Vgl. Pui-Lan 2022.

¹¹⁴ So sprechen Maria do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan in diesem Zusammenhang von »[v]erflochtene[n] Patriarchaten« und verweisen z.B. darauf, dass zur Rechtfertigung von imperialer Herrschaft bewusst eine Verbindung von territorialer Feminisierung und Rassifizierung der Bevölkerung erfolgte (vgl. Castro Varela / Dhawan 2009, 11).

Die Themen, die vor diesem prinzipiellen Hintergrund analysiert werden, stellen z.B. Fragen nach Pluralität, Hybridität¹¹⁵, Fragmentierung, Multikulturalismus, *race*, Diaspora, Deterritorialisierung¹¹⁶, Grenze, Flucht bzw. Asyl oder »hyphenated, double or multiple, identities«¹¹⁷ dar.

Auch biblische Texte sowie deren Interpretation können und müssen gemäß dieser postkolonialen Logik/Kritik einer Analyse sowie Relektüre unterzogen werden. Dahinter steckt die Grundannahme, dass auch biblische Texte mit ihrer Interpretation kolonial-imperiale Muster beinhalten bzw. für solche Muster eine ideologische Funktion ausüben.¹¹⁸ Wendet man die

¹¹⁵ Das vom Literaturwissenschaftler Homi Kharshedji Bhabha geprägte Konzept der »Hybridität« bezeichnet im postkolonialen Kontext die Überzeugung, dass »Kulturen niemals als einheitlich und kulturelle Grenzen damit nicht als gegeben, sondern vielmehr als Felder der Aushandlung von Differenz zu verstehen« (Kerner 2012, 127) sind. Da besonders im postkolonialen Kontext die Bedeutungsproduktion bei kultureller Identität nicht eindeutig möglich sei, seien »Ansprüche auf die Ursprünglichkeit oder auch die ›Reinheit‹ von Kulturen unhaltbar« (Kerner 2012, 127). Kulturelle Identität formiere sich also stets in einem »Dazwischentreten des Dritten Raumes der Äußerung« (Bhabha 2000, 56) – in einem Zwischenraum, der zu einer komplexen kulturellen Identität führt, die »nicht auf der Exotik des Multikulturalismus oder der *Diversität* der Kulturen, sondern auf der Einschreibung und Artikulation der *Hybridität* von Kultur beruht« (Bhabha 2000, 58; vgl. dazu auch Kerner 2012, 125–131): »Im Entstehen solcher Zwischenräume – durch das Überlappen und De-plazieren [sic!] (*displacement*) von Differenzbereichen – werden intersubjektive und kollektive Erfahrungen von *nationalem Sein* (*nationness*), gemeinschaftlichem Interesse und kulturellem Wert verhandelt.« (Bhabha 1997, 124) »Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt[.]« (Bhabha 1997, 127).

¹¹⁶ Der Begriff »Deterritorialisierung« thematisiert »[a]ngesichts globaler Austauschprozesse [...] [den] Zusammenhang von Kultur und Gesellschaft mit einem bestimmten Territorium« (Kreff 2011, 43) und setzt bei der »Neubewertung der mit Territorialität verbundenen soziokulturellen Identifikationen« (ebd.) an. Es wird also untersucht sowie problematisiert, *dass* und *wie* Kultur bzw. soziokulturelle Identität mit der Vorstellung eines ›Territoriums‹ (besonders in einer globalisierten Welt) zusammenhängt und sich u.a. im Rahmen von Reterritorialisierungsprozessen verändert. Unter ›Territorium‹ werden allerdings nicht nur physische Territorien (z.B. geopolitische, nationale), sondern auch kulturelle Räume verstanden (vgl. ebd.).

¹¹⁷ Sugirtharajah 2001, 253.

¹¹⁸ Siehe zur Frage, inwiefern biblische Texte mit ihrer Interpretation das Empire bzw. den gesellschaftspolitischen status quo legitimieren: Nadella 2021, 9–12.

Grundprinzipien postkolonialer Kritik auf die Exegese biblischer Texte an, können ganz allgemein folgende exegetische Aufgaben bzw. Funktionen bestimmt werden:

- 1) Biblische Texte werden auf ihre kolonialen Einbettungen hin analysiert, d.h. postkoloniale Exegese fragt nach den kolonialen Entstehungskontexten und kolonialen Logiken der biblischen Texte (ägyptisch, persisch, assyrisch, hellenistisch, römisch) und der bei der Textproduktion eine Rolle spielenden Macht- sowie Kontrollmatrix (z.B. durch die antiken königlichen Dynastien Israels). Eine solche Exegese unterstellt den Texten also, koloniale ideologische Logiken und Narrative zu enthalten, die für die Darstellungen von Zusammenhängen, Erzählungen und Charakteren konstitutiv sind und daher zunächst kritisch identifiziert werden müssen. Besonderer Fokus liegt damit auf der Frage, welche ›Stimmen‹ aufgrund des kolonialen Kontextes von den Texten nicht berücksichtigt wurden/werden, und damit verbunden auf der Aufgabe, solche Stimmen und die mit ihnen verbundenen Anliegen wieder zu Gehör zu bringen. Welche Position/Perspektive äußert sich? Welche bestimmt die (praktischen und theoretischen) ›Spielregeln‹? Welche Rolle nehmen Perspektiven ein, deren Stimme ausgeschlossen ist bzw. die keine Rolle bei der Festlegung der Regeln und Gesetze haben? Mit diesem postkolonialen Impetus hängen besonders die Fragen nach kolonialer Macht, Nationalismus, ethnischer Zugehörigkeit, Deterritorialisierung und Identität zusammen.¹¹⁹
- 2) Damit findet zugleich eine (Ideologie-)Kritik derjenigen Exegeseformen statt, die Exegese unter der Annahme von Neutralität, Objektivität oder einem universalen Standpunkt aus betreiben. Diese kritische Frage zielt darauf ab, die ideologische Funktionsweise von Bibelexegesen für imperiale Projekte zu entlarven und im Anschluss alternative Lektüren zu entwickeln.

»What postcolonial biblical criticism does is focus on the whole issue of expansion, domination, and imperialism as central forces in defining both biblical narratives and biblical interpretation.«¹²⁰

Welche imperialen oder den hegemonialen Diskurs stützenden Lektüren biblischer Texte gibt es? Auf welche Weise blenden Lektüren be-

¹¹⁹ Vgl. Sugirtharajah 2001, 251f.; Pilario 2006, 47f.

¹²⁰ Sugirtharajah 2006, 67.

stimmte ›subalterne Stimmen‹ in den biblischen Texten aus? Welche Lektüren bilden die exegetische Grundlage für die Legitimation und Stabilisierung des geopolitischen status quo?

- 3) Biblische Texte werden aus einer postkolonialen Perspektive »rekonstruktiv« gelesen, d.h. es findet vom Standpunkt postkolonialer Anliegen und subalternen Positionen, Perspektiven bzw. ›Stimmen‹ aus eine Relektüre statt, die historische und aktuelle Befreiungskämpfe sichtbar macht bzw. ins Zentrum stellt, subalterne Elemente der Texte herausarbeitet und postkoloniale Konzepte (siehe oben) thematisiert. So findet z.B. eine subalterne Relektüre des Diskurses vom Verheißenen Land mit den Augen der Kanaaniter:innen statt (siehe die Ausführungen in Kap. 1.1).¹²¹ Gerade die durch globale Prozesse stattfindende Verschmelzung verschiedener Kulturen macht eine Lektüre von Texten aus ganz unterschiedlichen religiösen, kulturellen, ethnischen usw. Perspektiven nicht nur möglich, sondern auch nötig, will man die Lektüre nicht einer monoperspektivischen Verengung aussetzen. Somit geht es einer postkolonialen Exegese um »hermeneutics of resistance«¹²² (›Hermeneutik des Widerstands‹), in deren Verlauf koloniale Logik bzw. Herrschaft nicht nur entlarvt und kritisiert wird, sondern die zentrale Frage gestellt wird, auf welche Weise eine subalterne Subversion genau dieser kolonialen Macht (in den biblischen Texten und ihrer Interpretation) erfolgen kann. Daher ist postkoloniale Exegese nur unter dezidiertem Einschluss indigener Theologien bzw. Exegesen (und generell aller bisher vom exegetischen Diskurs ausgeschlossenen oder marginalisierter Lesarten) denkbar. Indigene Lesarten können in dieser Hinsicht z.B. besonderen Fokus auf diejenigen Stellen der Hebräischen Bibel legen, in denen indigene religiöse Narrative Anerkennung finden (vgl. z.B. Gen 14,18–20; 12,6f.) und so eine neue Wert-

¹²¹ Hier ließe sich einer der Kritikpunkte der postkolonialen Exegese an befreiungstheologischen Exegesen nennen: Während Befreiungstheologien den Schwerpunkt der Ideologiekritik auf den Lesarten der biblischen Texte setzen und primär die befreienden Potentiale der biblischen Texte hervorheben (was mit ihrer dezidiert befreiungspraktischen Methodologie zusammenhängt), trete postkoloniale Exegese bereits dem biblischen Text selbst mit deutlich kritischerem Blick entgegen, insofern schon im biblischen Text eine problematische Logik vermutet wird, die zunächst aufgedeckt werden müsse (vgl. Sugirtharajah 2013, 64f.).

¹²² Pilario 2006, 49.

schätzung der so oft als ›Synkretismus‹ abgewerteten Prozesse ermöglichen.¹²³

Hierbei wird v.a. der Diskurscharakter der Exegese deutlich, über den erläutert werden kann, inwiefern Exegese Themen heutiger geschichtlicher Problemkontexte verhandeln kann und muss:

»The Bible is appropriated [for addressing postcolonial issues; AS] not because it has prescriptions for problems which arose in the wake of colonialism. Rather, it is to see whether it can lend itself and evolve as an appropriate Word of God in response to issues which were not the primary concern of these narratives.«¹²⁴

Heutige Problemkonstellationen am biblischen Text zu verhandeln, stellt somit keinen simplen anachronistischen Import fremder Diskurse dar, sondern ist unvermeidbar, insofern jede biblische Interpretation Teil heutiger Diskurse ist. Eine heutige Problemkonstellations im Rahmen biblischer Texte nicht zu thematisieren, stellt vielmehr eine bewusste Entscheidung und diskursive Positionierung dar. Gleichzeitig kann es aber nicht das Ziel sein, so zu tun, als ob die biblischen Texte genau jene heutigen Diskurse verhandelt hätten. Dafür wiederum ist eine historisch-kritische Exegese mit heranzuziehen. Exegese ist immer Arbeit mit dem Text. Die Frage dabei ist nicht, *ob* man heutige Diskurse verhandelt, sondern *welche* und *wie* man darauf reflektiert; und ob man eine Pluralität von Diskursen und Perspektiven zulässt.

Beispiel: Empire und das Buch Jona

Mit einer imperiumskritischen Lesart des Jona-Buches analysiert Davidson 2020 die imperial-gewalttätigen Muster, die im biblischen Text erkennbar werden. Im Zentrum der Analyse steht z.B. die Erkenntnis, dass der biblische Text zur Legitimation von Gewalt unterschiedlicher Art (gegen Jona, die Seeleute, Ninive) auf einen Ausnahmezustand (*state of exception*) verweist, wie er z.B. auch in US-amerikanischen Argumentationen angeführt wird. Kritisch wird die Position Gottes als eine imperialistische Perspektive entlarvt, die die Ausübung von Gewalt nicht be-

¹²³ Vgl. Sugirtharajah 2001, 252–255; Pilario 2006, 48–50; Sugirtharajah 2006, 67.

¹²⁴ Sugirtharajah 2006, 67.

gründet, sondern lediglich mit Gewalt durchsetzt, indem z.B. Jona als imperialer Agent zwangsverpflichtet wird. Damit wird ein in postkolonialer Hinsicht problematischer Zug prophetischer Literatur offenbar:

»Among the several issues that the book treats, the fate of Jonah as the messenger of a morally superior order that violently shapes the world exposes the fallacy that lies at the heart of prophetic literature. Prophetic texts willingly hand a pass to the divine order to remake the world in opposition to the earthly empires that it removes from the scene.«¹²⁵

Unterstützt wird diese Darstellung von Gewalt gegenüber Ninive mit Hilfe eines geographisch-kulturellen *othering*, das die Wahrnehmung der Adressat:innen der Gewalt von Beginn an über die Fremdepistemologie des biblischen Textes steuert und damit die Gewalt Ninive gegenüber verharmlost und letztlich begründet:

»[...] foreign spaces are constructed through Judean perceptions about those spaces from partial knowledge or even ignorance as geographies of otherness that are distinct from ›our own‹ or known geographies. [...] geography serves as a central component to construct the harsh divide between ›them‹ and ›us‹ or ›our land – barbarian land‹ as part of the production of otherness.«¹²⁶

Für konkrete weitere postkoloniale Kommentare zu biblischen Texten siehe z.B. Gossai 2020; Segovia/Sugirtharajah 2009; Sugirtharajah 2018.

7. Feministische und gendergerechte Exegese

7.1. Feministische Kritik und Exegese

Feminismus bzw. feministische Theorie basiert auf einer bewusst normativen Ethik, der explizit ein nicht-wertneutrales erkenntnisleitendes Interesse zugrunde liegt: Kritik an (kollektiv oder individuell ausgeübter) patriarchaler¹²⁷ Herrschaft im Rahmen einer grundlegenden Parteilichkeit für

¹²⁵ Davidson 2020, 309.

¹²⁶ Ebd., 296.

¹²⁷ »Während Androzentrismus als linguistisch-ideologische Weltdeutung fungiert, artikuliert die Kategorie *Patriarchat* strukturelle und institutionelle Herrschaftsverhältnisse. [...] In der feministischen Theorie ist die Bedeutung von Patriarchat nicht länger auf die Macht des Vaters über seine Großfamilie beschränkt [...]. Vielmehr

Frauen und damit letztlich aus einer genderspezifischen Perspektive der Macht- und Herrschaftskritik auf Befreiung aus patriarchaler Abhängigkeit, Unterdrückung und Diskriminierung hin. Der Feminismus geht also ganz prinzipiell von der patriarchal-androzentrischen¹²⁸ Verfasstheit der Gesellschaft sowie der Unmöglichkeit einer genderneutralen Philosophie und Politik aus. Daher deckt der Feminismus genderbasierte Unterdrückung und die grundlegende Relevanz der Genderkategorie in den sozialen und philosophischen Feldern auf. Ziel feministischer Ethik ist allerdings nicht einfach die *theoretische Kritik* an androzentrischen Ethiken oder Epistemologien, sondern letztlich die *konkret-praktische Veränderung bzw. Verbesserung* der Lebensumstände von Frauen in einer patriarchal funktionierenden Gesellschaft. Das Projekt einer Befreiung aus Herrschafts- und Machtverhältnissen bezieht sich dabei nicht nur auf patriarchale Strukturen, sondern ist in eine *umfassendere Befreiung aus jeglichen Herrschafts- und Machtverhältnissen* eingebettet.¹²⁹

Die feministische Kritik bzw. das feministische Paradigma hat in der Folge auch Eingang in die Theologie (auch unter Einfluss einer befreiungstheologischen Hermeneutik) gefunden. Die feministische Theologie versucht, die feministische Kritik auch auf die Theologie, ihre Erkenntnis-/Wissensstrukturen, Methodologien, Kategorien und Begriffe anzuwenden. Daher bildete sich auch und besonders eine feministische Exegese heraus¹³⁰, deren Methodologie bei kritischen Ausgangspunkten beginnt, die sowohl dem biblischen Kontext, dem biblischen Text als auch den biblischen Deutungspraktiken mit einer »Hermeneutik des Ver-

wurde das Konzept als Mittel zur Identifikation und Infragestellung von sozialen Strukturen und Ideologien entwickelt, die es Männern in allen geschichtlichen Epochen ermöglichten, Frauen zu beherrschen und auszubeuten.« (Schüssler Fiorenza 2005, 167).

¹²⁸ Unter »Androzentrismus« ist eine Deutung von Welt zu verstehen, deren Erkenntnis- und Wissensstrukturen um das Zentrum »Mann« kreisen. Damit wird die ideologisch-linguistische *Logik* eines geschlechtsspezifischen Machtverhältnisses bezeichnet, das konkret-praktischen Herrschaftsformen zugrunde liegt (vgl. Schüssler Fiorenza 2005, 165).

¹²⁹ Wendel 2003, 26–36.

¹³⁰ Siehe folgende übersichtliche Kurzdarstellungen der Geschichte der feministischen Theologie bzw. Exegese: Grohmann 2005, 83–86; Strube 2019; Wacker 2008; 2016.

dachts«¹³¹ begegnen und auf die konkret-praktische Emanzipation und Befreiung von Frauen abzielen:

- »Die Bibel ist in androzentrisch-kyriozentrischer¹³² Sprache verfasst und dient patriarchalen, oder besser gesagt, kyriarchalen¹³³ Interessen.
- Die Bibel entstand in patriarchalen/kyriarchalen Gesellschaften, Kulturen und Religionen.
- Die Bibel wird heute noch in patriarchalen/kyriarchalen Gesellschaften und Religionen verkündet und gelehrt.
- In einem und durch einen kritisch-feministischen Interpretationsprozess kann die Bibel zur Ressource für spirituelle Visionen und zur Kraftquelle im Einsatz für Emanzipation und Befreiung werden.«¹³⁴

Diese Hermeneutik des Verdachts modifiziert den Umgang mit Frauen im Rahmen der Exegese biblischer Texte stark: Die Texte (und im Anschluss daran unkritische Interpretationen) werden ›verdächtigt‹, auf ›einem Auge blind‹ zu sein und Frauen (ihr Vorkommen, ihre Relevanz usw.) zu nivellieren oder sogar explizit auszuschließen, d.h. unsichtbar zu machen. Die Darstellung von Frauen in den biblischen Texten muss also dezidiert als Konstruktion in androzentrischem Interesse entlarvt werden. Wird diese Konstruktivität nicht durchschaut, findet also eine unkritische Rezeption und damit Fortführung und Stabilisierung patriarchaler Mus-

¹³¹ Schüssler Fiorenza 2005, 252.

¹³² »[D]er Widerspruch zwischen der Logik der Demokratie [der griechisch-römischen Kultur] und historischen sozio-politischen, kyriarchalen Herrschaftsstrukturen produzierte die kyriozentrische (›herrenzentrierte‹) Identitätslogik, d.h. die Behauptung, dass es ›naturegebene‹ Unterschiede zwischen Elitemännern und Frauen, Freigeborenen und SklavInnen, Besitzenden und BäuerInnen bzw. HandwerkerInnen [...] gibt.« (Schüssler Fiorenza 2005, 177). Analog zum Begriffspaar »Androzentrismus – Patriarchat« bezeichnet Kyriozentrismus die Herrschaftslogik, während Kyriarchat (siehe nächste Fußnote) die konkrete Herrschaftsrelation/-praxis meint.

¹³³ »Das Kyriarchat war in der klassischen Antike die Herrschaft der Herren, der Sklavenhalter, der Ehemänner, der freigeborenen, besitzenden und gebildeten Elitemänner, denen entrechtete Männer und alle *Frauen* untergeordnet waren. [...] Kyriarchat definiert sich am besten als ein komplexes, pyramidenförmig gestaffeltes System sich überschneidender und sich vervielfältigender sozialer Strukturen von Über- und Unterordnung, von Beherrschung und Unterdrückung. Kyriarchale Herrschaftsverhältnisse gründen auf Besitzrechten von Elitemännern ebenso wie auf Ausbeutung, Abhängigkeit, Unterlegenheit und Gehorsam von Frauen.« (Schüssler Fiorenza 2005, 171).

¹³⁴ Schüssler Fiorenza 2005, 19; vgl. auch Merz 2013, 601–603.

ter statt, hat dies auch gravierende Auswirkungen auf heutige soziale Prozesse. Die damit angesprochene feministisch-kritische hermeneutische Verschiebung, »Frauen ins Zentrum [zu] stellen«¹³⁵ (Luise Schotttroff), erläutert Elisabeth Schüssler Fiorenza, eine der wichtigsten Vertreter:innen feministischer Theologie und Exegese, folgendermaßen:

»Dies erfordert neue hermeneutische Voraussetzungen, die die andro- bzw. kyriozentrischen Tendenzen unserer historischen Quellen korrigieren können:

- *Als erstes* müssen wir annehmen – bis zum Beweis des Gegenteils –, dass *Frauen* in der Geschichte anwesend und aktiv waren. Daher müssen wir die kyriozentrischen Texte inklusiv lesen, bis feststeht, dass *Frauen* nicht anwesend waren.
- *Zweitens* müssen Texte und Verfügungen, die das Verhalten von *Frauen* zu zensieren oder zu begrenzen suchen, als Realität vorschreibende statt als die Realität beschreibende Texte gelesen werden. Wenn *Frauen* von einer bestimmten Aktivität ausgeschlossen werden, können wir sicher annehmen, dass sie sich genau darin engagiert haben, so dass es für die kyriarchale Ordnung bedrohlich wurde. Ein Sprechverbot für Frauen macht nur Sinn, wenn Frauen gesprochen haben.
- *Schließlich* müssen Texte und Informationen im Kontext ihrer verschiedenen kulturellen und religiösen Kontexte gesehen werden. Sie sind nicht in Hinsicht auf das herrschende Ethos zu rekonstruieren, sondern im Blick auf alternative soziale Bewegungen für Veränderung.«¹³⁶

Wenn Frauen in den Texten und Interpretationen bisher ›unsichtbar‹ (gemacht) waren, geht es der feministischen Exegese nun darum, Frauen wieder sichtbar zu machen, ihre ›Stimmen‹ wieder hörbar zu machen. Vor diesem Hintergrund gewinnen biblische Frauengestalten wieder eine ganz neue Relevanz und Aufmerksamkeit.

Wie die anderen sozialkritischen Exegesen ist die feministische Exegese somit nicht einfach als weitere exegetische Methode neben anderen zu verstehen, sondern bildet eine »kritische Hermeneutik, d.h. eine Lehre und Praxis des kritischen Umgangs mit der Bibel«, die die »Absicht [hat], zur Emanzipation/Befreiung/Stärkung, kurz, zur Mensch-Werdung von Frauen beizutragen«¹³⁷. Im Zentrum steht damit nicht die Produktion oder Entwicklung neuer exegetischer Methoden, sondern die kritische In-

¹³⁵ Wacker 2016, 22a.

¹³⁶ Schüssler Fiorenza 2005, 267.

¹³⁷ Wacker 2008, 102.

Dienst-Nahme bestehender Methoden unter einer kritischen feministischen Hermeneutik.¹³⁸

7.2. Feministische Exegese und die Dekonstruktion von Gender

Ab Ende der 1960er bzw. Anfang der 1970er Jahre wurde der feministische Diskurs um die soziale Kategorie *gender* und damit um die grundlegendere bzw. abstraktere Frage um die soziale Konstruktion bzw. Konstruktivität von *gender* (dem sozial konstruierten Geschlecht in Abgrenzung vom biologischen Geschlecht *sex*) mit Rollenerwartungen und Zuschreibung erweitert (*sex-gender*-Unterscheidung). Diese Erweiterung erfuhr schließlich Ende der 1980er bzw. Anfang der 1990er Jahre (v.a., aber nicht nur durch die Gender-Theoretikerin und poststrukturalistische Philosophin Judith Butler) eine dekonstruktivistische Weiterführung um die Erkenntnis der grundlegenden gesellschaftlichen Konstruktivität und Kontextualisierung der Genderkategorie als ganzer, wodurch die Trennung in *gender* und *sex* eine fundamentale Kritik erfahren hat. Dahinter steht die poststrukturalistische Überzeugung, dass auf die Kategorie *Geschlecht* nicht unabhängig von sozialen Zuschreibungen und Konstruktionen Bezug genommen werden kann. Wenn (wie bei der *sex-gender*-Unterscheidung) *gender* ein soziales Konstrukt ist, das sich gerade nicht über den Rekurs auf biologische Merkmale bestimmen lässt, dann wird der Vorstellung eines biologischen (von sozialen Konstruktionen unabhängigen) *sex* die Grundlage entzogen. Auch ein vermeintlich biologisches/leibliches Geschlecht stellt somit keine vordiskursive, positivistische bzw. naturalistische Kategorie dar, sondern Geschlecht insgesamt bildet eine soziale Kategorie. Geschlecht/Gender erweist sich somit als diskursiv-gesellschaftliche Kategorie ohne naturalistische Grundlage: die Trennung in *sex* und *gender* entfällt damit und es wird in der Folge nur noch von *gender* gesprochen.¹³⁹ Dadurch wird auch die vermeintliche Natürlichkeit eines binären Genderkonzeptes grundlegend in Frage gestellt. Butler koppelt die Subjektkonstitution, die Intelligibilität von Subjekten sowie die Produkti-

¹³⁸ Vgl. Wacker 2008, 102.

¹³⁹ Der poststrukturalistisch konsequente Schritt zur Reflexion der vollständig sozialen Konstruktivität von *Geschlecht* (und die damit verbundene Überwindung der *sex-gender*-Unterscheidung) ist im deutschsprachigen Diskurs noch nicht von allen feministischen und feministisch-theologischen Positionen rezipiert worden.

on vergeschlechtlichter Körper an gesellschaftlich-diskursive Machtprozesse: Nur innerhalb der Heteronormativität der »heterosexuellen Matrix« – dem »Geflecht von Diskursen, in dem Vorstellungen von Geschlecht, Körpern und Subjekten als entweder weiblich oder männlich hervorgebracht werden«¹⁴⁰ – werden Subjekte, Körper und Geschlecht überhaupt intelligible Kategorien. Als »strukturierende Logik«¹⁴¹ und »strukturierende Kraft«¹⁴² innerhalb dieser Machtmatrix fungiert die binäre Heterosexualität, d.h. die auf gegenseitiges Begehren ausgerichtete Männlich-Weiblich-Dualität. Diese heterosexuelle Matrix ist es auch, die den Eindruck erzeugt, bei der Kategorie *Geschlecht* handle es sich um eine naturalistische bzw. ontologische Kategorie, *Geschlecht* liege also als subjektive Wesensbestimmung immer schon vor. Über das Konzept der Performativität beschreibt Butler, wie die heterosexuelle Matrix die *Geschlechts*kategorie hervorbringt: Über Sprechakte¹⁴³ und verschiedene alltägliche Praxen, über die eine Zitation der Norm ›Geschlecht‹ erfolgt, wird *Geschlecht* und geschlechtliche Identität erst gesellschaftlich erzeugt. *Geschlecht* stellt sich somit als performative-prozessuale Vollzugskategorie dar, die von ›Ausdrucksweisen‹ erzeugt wird, die man gewöhnlich erst für das Resultat der Genderidentität hält¹⁴⁴. Es wäre ein fundamentales Missverständnis, Butlers Theorie der sozialen Konstruktion von Subjekt, Geschlecht und Körper im Rahmen der heterosexuellen Matrix als Eliminierung der Geschlechts- oder Subjektkategorie zu verstehen. Was sie tut – und diese Grundeinsicht wird schließlich für die genderbasierte Exegese relevant –

¹⁴⁰ Ludwig 2012, 29.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Man denke hier nur an die erste Frage, die bei der Verkündigung einer Schwangerschaft gestellt wird: »Was *wird es* denn?« Solange kein Geschlecht zugewiesen werden kann, ist das Ungeborene nicht als Subjekt intelligibel, sondern wird als »es« bezeichnet, das erst noch »werden« muss. So harmlos die Frage zunächst klingt, verdeutlicht sie genau diesen kritischen Punkt der vergeschlechtlichten Subjektwerdung. Damit eine Vorstellung vom Kind möglich ist, benötigt es einen (diskursiv) vergeschlechtlichten Körper. Liegt dieser nach Beantwortung der Frage vor, werden Rollenzuschreibungen und Normerwartungen ganz selbstverständlich aktiviert. Es erscheint also die Gegenfrage sinnvoll: »Warum wird überhaupt nach dem Geschlecht gefragt? Was ändert sich durch die Beantwortung der Frage?« Der Satz »Es ist ein Mädchen/Junge« markiert den Übergang zur Subjektwerdung über die Vergeschlechtlichung (vgl. Ludwig 2012, 30).

¹⁴⁴ Vgl. Butler 1990, 25 / 2020, 49.

ist, nach den *diskursiven Bedingungen und machtförmigen Mechanismen der Entstehung des Geschlecht- bzw. Vergeschlechtlicht-Werdens des Subjekts* (und damit der Subjektkonstitution selbst) zu fragen:¹⁴⁵

»To claim that the subject is itself produced in and as a gendered matrix of relations is not to do away with the subject, but only to ask after the conditions of its emergence and operation. The ›activity‹ of this gendering cannot, strictly speaking, be a human act or expression, a willful appropriation, and it is certainly *not* a question of taking on a mask; it is the matrix through which all willing first becomes possible, its enabling cultural condition. In this sense, the matrix of gender relations is prior to the emergence of the ›human.‹¹⁴⁶

Diese Einsichten sind ebenfalls mit der intersektionellen Erkenntnis verbunden, dass es im Zusammenhang mit Macht(-verhältnissen) nicht ausreichend ist, ›nur‹ die Kategorie *gender* zu berücksichtigen, sondern weitere (Unterdrückungs-)Dimensionen mit einbezogen und die historisch sowie kontextuell verschieden konstituierte und intersektionelle Charakteristik von *gender* hervorgehoben werden müssen. Diese Kritik am ›klassischen‹ Feminismus brachte Butler bereits 1990 in *Gender Trouble* vor:¹⁴⁷

»If one ›is‹ a woman, that is surely not all one is; the term fails to be exhaustive, not because a pregendered ›person‹ transcends the specific paraphernalia of its gender, but because gender is not always constituted coherently or consistently in different historical contexts, and because gender intersects with racial, class, ethnic, sexual, and regional modalities of discursively constituted identities. As a result, it becomes impossible to separate out ›gender‹ from the political and cultural intersections in which it is invariably produced and maintained.«¹⁴⁸

Diese Frage nach diesen diskursiven Bedingungen und machtförmigen Mechanismen ist deshalb bei der Frage nach (Un-)Gerechtigkeit relevant, weil mit der machtförmigen Produktion vergeschlechtlichter und damit gesellschaftlich intelligibler Subjekte automatisch auch deren Schattenseite produziert wird. Personen und Identitäten, die im Rahmen der heterosexuellen Matrix nicht als intelligibel qualifiziert werden (können), wird zwangsläufig der Subjektstatus abgesprochen – es findet sozialer Ausschluss statt (wie z.B. bei Transpersonen). In poststrukturalistischem

¹⁴⁵ Vgl. Ludwig 2012, 22–28.

¹⁴⁶ Butler 1993, 7 / 2019, 29.

¹⁴⁷ Vgl. Ludwig 2012, 22–28; Jost 2014, 31–38; vgl. als kurze Übersicht zum (theologischen) Einbezug der *gender*-Kategorie Wacker 2016.

¹⁴⁸ Butler 1990, 3 / 2020, 18.

Sinn erfolgt dieser diskursive Ausschluss, um negativ abzugrenzen, wer und was positiv als ›Subjekt‹ im vollen Sinne gilt bzw. überhaupt gelten kann. Subjekte entstehen durch den Ausschluss von Momenten, die dem Subjekt eigentlich innerlich sind:

»This exclusionary matrix by which subjects are formed thus requires the simultaneous production of a domain of abject beings, those who are not yet ›subjects‹, but who form the constitutive outside to the domain of the subject. The abject designates here precisely those ›unlivable‹ and ›uninhabitable‹ zones of social life which are nevertheless densely populated by those who do not enjoy the status of the subject, but whose living under the sign of the ›unlivable‹ is required to circumscribe the domain of the subject. This zone of uninhabitability will constitute the defining limit of the subject's domain; it will constitute that site of dreaded identification against which – and by virtue of which – the domain of the subject will circumscribe its own claim to autonomy and to life. In this sense, then, the subject is constituted through the force of exclusion and abjection, one which produces a constitutive outside to the subject, an abjected outside, which is, after all, ›inside‹ the subject as its own founding repudiation.«¹⁴⁹

Die Analyse, Offenlegung und Kritik der gesellschaftlichen Konstruktionsmechanismen von *gender* identifiziert also zugleich diejenigen Mechanismen, die Personen und Identitäten ihren Subjektstatus absprechen, aus dem Bereich des Leb-, Sag- und Denkbaren ausschließen und ihnen damit ein volles Leben in Fülle verweigern. Daher mündet die Gender-Theorie automatisch in eine praktische Kritik an jeder Art von Ausschlüssen und Vorenthaltungen von Leben. Sie fordert, fundamental anzuerkennen, dass kein Mensch bzw. keine Person voll erkannt bzw. kategorisiert und dass seine:ihre Identität nicht von Außen bestimmt werden kann. Erst unter dieser negativen Hermeneutik wird dem Menschen seine:ihre Menschlichkeit zuerkannt und ihre:seine Würde anerkannt. Ein Mensch muss nicht erst gesellschaftliche Intelligibilität erreichen, um Menschlichkeit und Subjektstatus zu besitzen. Ihre:seine Selbstkundgabe stellt vielmehr alle Normen gesellschaftlicher Intelligibilität grundsätzlich in Frage:

»And we cannot precisely give content to this person at the very moment that he speaks his worth, which means that it is precisely the ways in which he is not fully recognizable, fully disposable, fully categorizable, that his humanness emerges. And this is important because we might ask that he enter into intelligibility in or-

¹⁴⁹ Butler 1993, 3 / 2019, 23.

der to speak and to be known, but what he does instead, through his speech, is to offer a critical perspective on the norms that confer intelligibility itself.«¹⁵⁰

Die systematische Ausweitung feministischer Kritik auf die *gender*-Kategorie (*Gender Studies*) ermöglicht somit auch den verstärkten Einbezug von LGBTIQ*-Personen bzw. -identitäten (und damit der *Queer Studies*) in den feministischen Diskurs, weshalb daher auch von »Queer-Feminismus« gesprochen wird.

7.3. Feministische und gendergerechte Bibelhermeneutik

Auf dieser Grundlage kann nun auch in den biblischen Texten genau nach diesem geschichtlichen, kontextuellen und heteronormativ-machtförmigen Werden von Geschlecht, Körpern und damit intelligiblen Subjekten, den diskursiven Bedingungen sowie den machtförmigen Mechanismen dieses Werdens bzw. dieser gesellschaftlichen Konstruktion bzw. Konstitution gefragt werden. Eine *gender*-gerechte, *gender*-sensible bzw. *gender*-faire Exegese stellt also nicht mehr primär Frauen bzw. die Beziehungsgefüge der beiden intelligiblen Geschlechter ins Zentrum exegetischer Überlegungen, sondern die konstruktivistische Frage nach Geschlecht überhaupt, damit verbundenen Rollenzuschreibungen, Normerwartungen/-zitationen, Naturalisierungsdiskursen sowie Herrschafts- und Machtverhältnissen im Zusammenhang mit *gender* (Einbezug von *Gender Studies* und *Queer Studies*). Das Grundanliegen gendergerechter Exegese besteht somit darin, Genderkonzeptionen und -konstruktionen mit ihren Rollenzuschreibungen, Ausschlussmechanismen, Macht- sowie Herrschaftsverhältnissen, Naturalisierungen und Wertungsstrukturen so anzufragen, dass Ausschlüsse und Diskriminierungen aufgrund des Geschlechts abgebaut werden und ein gendergerechtes Miteinander möglich wird. Die *gender*-Perspektive bezieht sich also ganz automatisch auf alle Formen von *gender*-Identitäten (also auch auf »Männer« und »männliche« Rollenmuster und Zuschreibungen). Dabei geht es v.a. darum, die ideologische Funktion, die ein Text (mit seiner diesen Text erst konstruierenden diskursiven Interpretation) für soziopolitische Prozesse und Geschlechterverhältnisse und daher auch für Macht- und Herrschaftsverhältnisse ausübt, kritisch zu analysieren und anzufragen. Denn der Diskurs um ei-

¹⁵⁰ Butler 2004, 73 / 2017, 119.

nen bzw. mit einem biblischen Text bestimmt mit darüber, welche Identitäten und Positionen eine Gesellschaft bzw. Religionsgemeinschaft akzeptieren und affirmieren kann oder diskriminieren und negieren will.

Die gravierenden Auswirkungen z.B. der Ablehnung und Diskriminierung von Transpersonen durch vermeintlich theologische bzw. biblische Argumente in der konservativen US-amerikanischen ›transgender debate‹ sowie die gesamtgesellschaftlichen Auswirkungen, die aus dieser Form von symbolischer Gewalt zwangsläufig folgen, beschreibt die Bibelwissenschaftlerin Caroline Blyth folgendermaßen:

»[...] [B]y drawing on theological and biblical language, the participants in this ›debate‹ wield a dangerous power to grant divine mandate to the transphobia and trans-exclusionary practices espoused therein. In other words, the language and ideas expressed in this ›transgender debate‹ have the potential to shape particular understandings of and responses to trans identities, and to perpetuate and justify the daily injustices and acts of violence experienced by trans people the world over. As such, they can threaten the social, psychological, emotional, physical, and spiritual wellbeing of trans people. [...] [D]iscussions around the ›sinfulness‹ of trans people essentially creates [sic!] a ›theology of transphobia‹, where theological and biblical language is used to sanction (and sacralize) trans intolerance. It's an act of symbolic violence, because it encourages others to deny the full humanity of trans people. And when we dehumanize people, we make it so much easier for others to hurt them. [...] The influence of Christian discourses and beliefs extend beyond the confines of churches and faith communities – they seep into people's everyday lives and shape secular attitudes and responses, at personal and systemic levels. Because symbolic violence can be the impetus for other forms of violence, including subjective violence and the structural violence of transphobic policies, bathroom bills, and school charters, not to mention trans people's rights to access medication, hormones, and surgery.«¹⁵¹

Die symbolische Gewalt, die die vermeintlich biblisch begründete Abwertung und Entmenschlichung von Transpersonen ausübt, ist nicht auf rein symbolischer Ebene verortet, sondern beeinflusst die individuelle Wahrnehmung und das alltägliche Verhalten Transpersonen gegenüber. Die symbolische Abwertung hat in der Folge auch eine konkret-praktische Abwertung zur Folge. Die Entmenschlichung beginnt nicht erst mit der praktischen Entmenschlichung, sondern bereits mit der symbolischen.

¹⁵¹ Blyth/McRae 2018, 113.119.128.

Zusammenfassend lassen sich hermeneutisch für die feministische bzw. queer-feministische bzw. gendergerechte Exegese folgende methodische Elemente nennen, die hier als überblicksartig und nicht erschöpfend zu betrachten sind:¹⁵²

- Es erfolgt eine Infragestellung von Objektivitäts- bzw. Neutralitätsparadigmen der wissenschaftlichen Exegesen.
- Es erfolgt eine Kritik am »zweifachen Blick«, mit dem Frauen gewohnt sind, die Bibel zu lesen: Sie identifizieren sich normalerweise sowohl mit den Männern und der ›männlichen Perspektive‹ der biblischen Texte (die als die allgemein-menschliche Perspektive universalisiert wird) als auch mit der von den Texten und den Exegesen als ›die andere‹ konstruierten Position (*othering*) – den Frauen.
- Es werden die androzentrismen/kyriozentrismen und patriarchalen/kyriarchalen Strukturen der biblischen Kontexte und Texte einer Ideologiekritik unterzogen. So erfolgt z.B. ein machtkritischer Blick auf vergeschlechtlichte Rollenzuschreibungen, -erwartungen und -muster. Dabei wird v.a. mit einer »Hermeneutik des Verdachts« und einer feministischen Sozialgeschichte gearbeitet.
- Es sollen *female voices* und Frauenfiguren in den biblischen Texten gesucht und wieder stark gemacht bzw. hörbar gemacht werden.
- Es erfolgt eine fundamentale Kritik an androzentrismen und damit sexistischen Epistemologien der Interpretation und Exegesen selbst. Exegese übt hierbei kritisch-methodologische (Selbst-)Kritik an der eigenen Disziplin. Dabei erfolgt u.a. eine selbstkritische Analyse von exegetischen Elementen, die Diskriminierungsmuster und Ausgrenzungstereotype fortschreiben und festigen.
- Damit einher geht die Kritik und die Offenlegung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen (im biblischen Kontext, Text und in der Exegese), besonders im Zusammenhang mit dem Verhältnis von ›Männern‹/›Männlichkeit‹ und ›Frauen‹/›Weiblichkeit‹ (und anderen Genderidentitäten) sowie von Geschlecht/*gender* generell.
- Den Ansatzpunkt feministischer und gendergerechter Hermeneutik bildet (auch) die individuelle und subjektive Erfahrung, deren Reflexi-

¹⁵² Vgl. zu den folgenden Punkten Grohmann 2005, 85–90; Schüssler Fiorenza 2005, 244–254.268–273; Wacker 2008; 2016; Janssen 2018.

on die Individualität der Erfahrungen auf übergreifende Strukturen hin wieder übersteigt.

- Feministische Exegese nimmt auch die Kritik an antijudaistischen Momenten der Theologie ernst und setzt sich für eine »Überwindung des christlichen Antijudaismus«¹⁵³ ein.
- Eine feministische Thematisierung muss vor dem Hintergrund intersektioneller Einsichten neben der Kategorie *gender* auch immer weitere Formen der Benachteiligung und des Ausschlusses (z.B. *class* bzw. sozioökonomische Verhältnisse, *race* bzw. Hautfarbe bzw. ethnische Zugehörigkeit, *disability*) mit berücksichtigen.
- Damit geht auch die Notwendigkeit einer selbstkritischen Reflexion auf den eigenen sozialen Ort sowie den Eurozentrismus der europäischen Feminismen einher. Wenn Frauen oder queere Personen die Bibel lesen, lesen immer kontextuell vergeschlechtlichte Personen (z.B. europäische, weiße Frauen) die Bibel. Der fundamentale Unterschied im sozialen Ort muss bei der Reflexion der Exegese mitbedacht werden.
- Im Rahmen gendergerechter Ansätze geht es darum, die Konstruktionsmechanismen von Geschlecht und die daraus entstehenden Ausschlüsse und Diskriminierungen in den biblischen Texten und deren Interpretation zu analysieren und offenzulegen. Denn eine Figur handelt in einem Text nicht einfach – wie etwa im Fall der Tötung von 140.000 Männern durch König David¹⁵⁴ –, sondern die Darstellung erfolgt als Zitation von (zu erfüllenden) Normen der Männlichkeit, die König David erst ›als Mann‹ konstruieren. Frauen/Männer *sind* auch in literarischen/biblischen Texten nicht einfach ›Frauen‹/›Männer‹, sondern müssen über solche Performativitäten erst als solche konstruiert werden und werden in Abhängigkeit der Erfüllung solcher Normen entsprechend bewertet bzw. konstruiert. Eine genderbasierte Exegese entschlüsselt solche literarisch dargestellten performativen Praxen der Genderkonstitution mit ihren Ausschlüssen und fragt im Anschluss daran auch kritisch danach, ob und in welcher Weise Exegesen darauf reflektieren.
- Eine queere Perspektive relativiert z.B. mit Nachdruck die Autorität der Bibel als ›Wort Gottes‹, da in der Geschichte auf der Basis dieser Qua-

¹⁵³ Janssen 2018, 7.

¹⁵⁴ Vgl. Clines 1995a, 217.

lifizierung Diskriminierungen und Gewalt an Queers begründet und motiviert worden ist.¹⁵⁵

- Es erfolgt eine Generierung befreiender und motivierender Anknüpfungspunkte zwischen Texten und eigener Lebenserfahrung von Frauen, Queers usw. Gerade Brüche und Inkonsistenzen der antiken Genderkonstrukte bzw. deren Narrativierung in den biblischen Texten erlauben die Öffnung von Narrativen und Figuren für heutige Emanzipations- und Befreiungsmotive und -erfahrungen.
- Lassen sich in den Texten *queer voices* ausfindig machen, die sich den Logiken der heterosexuellen Machtmatrix entziehen bzw. zu entziehen versuchen, hegemonial-binäre Geschlechterkonzepte aufbrechen und so einen anderen, neuen Blick auf vergeschlechtlichte Praxen zulassen?
- Generell wird damit ein multiperspektivischer Interpretationsprozess (aus Frauen-, Queer-, Männer-Perspektive usw.) angestrebt, der eindimensionale Perspektiven auf z.B. Erzählstimmen anfragt.
- Der Zielpunkt feministischer Hermeneutik ist die Emanzipation und Befreiung sowie konkret-praktische Veränderung der Gesellschaft zu mehr Lebensmöglichkeiten für Frauen und andere von patriarchalen Strukturen Ausgeschlossene – kurz: die Subjektwerdung aller Menschen. Ein wichtiges Element dafür ist die Kritik an Interpretationsparadigmen, die biblische Texten für diskriminierende sowie ausgrenzende (und damit letztlich ›unmenschliche‹ sowie ›unchristliche‹) Argumentationen heranzuziehen versuchen.

Beispiel: Tamar und Juda (Gen 38)

Ein gutes, kurzes Beispiel zum Unterschied zwischen feministischer und gendergerechter Perspektive anhand Jer 20,15 findet sich bei Wacker 2016, 22b–23a; ausführliche feministische Kommentare bieten z.B. Reid 2015ff.; Fischer et al. 2010ff.; Schottroff/Wacker et al. 2007; Bieberstein et al. 1998ff. Im Folgenden soll aufgrund der vielschichtigen Aspekte im Zusammenhang mit feministischen Exegesen eine etwas aus-

¹⁵⁵ Vgl. für kursorische Einblicke in queere Bibelhermeneutiken Greenough 2020, 95–125.

fürhlichere Thematisierung der Erzählung von Tamar und Juda (Gen 38) erfolgen.¹⁵⁶

Konventionelle Exegesen interpretieren Tamars Überlistung Judas z.B. als rechtschaffenen, gottesfürchtigen Akt, der die Nachkommenschaft Judas über König David bis zu Jesus sicherstellt, nachdem Juda diese Linie – aus Angst davor, auch seinen dritten Sohn zu verlieren – unterbrochen hatte, indem er Tamar die Leviratehe mit diesem dritten Sohn verweigerte. Tamar agiert in dieser Sichtweise somit als gottesfürchtige Frau, die eine wichtige Rolle in der göttlichen Heilsgeschichte einnimmt.

In Abgrenzung davon und in Kritik einer solchen konventionellen Sichtweise kann eine *feministische* Interpretation in Tamar z.B. eine starke Frau erkennen, deren Recht von Juda verweigert worden ist und die ihr Schicksal in die eigene Hand nimmt – denn auch Gott unterstützt sie hier nicht. Dazu verwendet sie die ›betrügerische‹ Methode, sich als Prostituierte zu verkleiden und sich einen Sohn – statt vom dritten, ihr verweigerten Sohn Judas – von Juda selbst zu beschaffen. Nur auf diese Weise kann sie ihren Platz in Judas Familie und damit ihr finanziell-soziales Überleben sicherstellen. Sie wäre ansonsten im besten Fall als Witwe im Haus ihres Vaters von ihrer eigenen Familie abhängig. Ihr ›Betrug‹ kann also als selbstermächtigender Akt des Widerstands gegen ein männliches Herrschaftshandeln verstanden werden, das ihr soziale Rechte vorenthält und damit ihr Überleben gefährdet. Tamar verhilft sich somit wieder zu ihrem Recht und legt Juda als Heuchler und den eigentlichen Gesetzesbrecher offen, da auch er sich strafbar gemacht hat, jedoch im Gegenzug Tamar zum Tode verurteilen wollte, obwohl er von ihrem vermeintlichen Ehebruch nur über Dritte gehört hatte. Der Text folgt damit einem klassisch-patriarchalen Muster: Die Sexualität der Frau wird skandalisiert, während die des Mannes normalisiert wird. Auffallend übergeht der Text das illegale Handeln Judas sowie seine Naivität im Umgang mit Siegel, Schnur und Stab ohne große Kommentierung. Eventuell kann dies als Hinweis auf eine männliche Erzählstimme interpretiert werden, die eher den hegemonial-patriarchalen Diskurs des Entstehungskontextes widerspiegelt und daher auch nicht offenlegt, dass Juda versucht, sein gesetzeswidriges Handeln dadurch zu rechtfertigen, dass er die Verantwortung auf Tamar überträgt: Sie sei ja schließ-

¹⁵⁶ Vgl. zum Folgenden Chan 2015; Ross 2020.

lich diejenige, der bereits zwei Ehemänner gestorben sind (Tamar als »husband-killer«¹⁵⁷) und vor der man den dritten Sohn nun schützen müsse. Nun nimmt Tamar nach dieser feministischen Interpretation ihr Schicksal selbst in die Hand. Aber wie ist ihr Handeln in Bezug auf ihre Situation eigentlich konkret-praktisch zu verstehen? Inwieweit kann sie in diesem System ihr Schicksal überhaupt beeinflussen bzw. verbessern? Ist ihr Handeln wirklich so selbstermächtigend, wie diese Interpretation suggeriert, oder muss dabei noch mehr bedacht werden?

Eine *feministische Interpretation*, die zusätzlich noch stark die *sozialgeschichtliche konkret-praktische Situation* mit einbezieht, kommt zu einer modifizierten feministischen Interpretation: Tamars Position ist viel prekärer, als man zunächst meinen könnte. Als Juda sie zu ihrem Vater zurückschickt, findet keine Scheidung statt, d.h. Tamar wird keine neue Heirat, kein Neustart ermöglicht – sie bleibt abhängig von ihrer Familie, die sich nun um ihre Versorgung kümmern muss. Es besteht aber die Gefahr, dass auch ihre eigene Familie sie verstößt. Dabei stellt sie der Text als (vermutlich kanaanitische) Frau ohne Hinweis auf ihre Familie dar. Tamar ist entrechtet, besitzt nichts, hat keine explizite familiäre Unterstützung, keine wirkliche Zukunft. Ihre einzige Möglichkeit, ihr finanziell-soziales Überleben sicherzustellen, besteht darin, sich wieder einen Platz in Judas Familie zu verschaffen. Das einzige Mittel, das ihr bleibt, um dieses Ziel zu erreichen, ist ihre Sexualität. Das Risiko eines Todesurteils wiegt offenbar ihre aktuelle, prekäre Situation auf. Ihre rechtliche und soziale Anerkennung kann sie sich letztlich nur durch einen weiteren Umstand erkämpfen: Damit sich Juda nicht selbst ein Todesurteil zuzieht, muss er Tamar als im Recht befindlich anerkennen. Wäre Tamar des Geschlechtsverkehrs mit ihrem Schwiegervater schuldig, wäre auch er schuldig und müsste dem Gesetz zufolge ebenfalls zum Tod verurteilt werden (vgl. Lev 18,15; 20,12). Es handelt sich bei der »Anerkennung« durch Juda also nicht um eine wirkliche Anerkennung der Unrechtmäßigkeit seines Handelns, sondern um Selbstschutz Judas, der nichts mit Tamar selbst zu tun hat. Dass Juda in der Folge nicht mehr mit Tamar Sex hat, liegt ebenfalls nicht in ihrer Anerkennung, sondern in seinem Selbstschutz: sie ist immer noch seine Schwiegertochter. Er versucht daher also, sich von ihr fernzuhalten. Solche er-

¹⁵⁷ Chan 2015, 94.

klärenden Details verschweigt der Text durchgängig. Es entsteht vielmehr der Eindruck, der Texte wolle das positive Bild vom Patriarchen – trotz der Schwierigkeiten, die Judas Verhalten dabei bereitet – erhalten. Wir müssen zudem davon ausgehen, dass der Geschlechtsverkehr mit dem Schwiegervater für eine im antiken Israel sozialisierte Frau ebenfalls ein schamvoller und selbsterniedrigender Akt ist, der nur in größter Not begangen wird. Was Tamar mit ihrem Handeln in dieser Sichtweise letztlich erreicht, besteht nicht darin, als vollständig wieder in ihr Recht gesetzte Frau mit guter finanziell-sozialer Absicherung ein komfortables Leben führen zu können. Sie wird zwar durch den gemeinsamen Sohn mit Juda eine gewisse finanzielle Absicherung erreicht haben, damit jedoch sozial sowohl mit Judas als auch ihrer eigenen Familie gebrochen haben. Sie hat – trotz der oberflächlichen ›Anerkennung‹ Judas – nach antikem Recht Ehebruch begangen und sich damit auch vor Gott schuldig gemacht. Ihre soziale Akzeptanzfähigkeit hat damit einen Tiefpunkt erreicht. Über ihren Sohn wird sie zwar rudimentär versorgt werden können, sie bleibt aber sozial in höchstem Maße prekär.

Die ersten beiden Interpretationen sind darum bemüht, Tamar letztlich als ›Siegerin‹ des Konflikts mit Juda zu verstehen. In der *ersten* konventionellen Variante stellt sie als rechtschaffene, gottesfürchtige Frau die patrilineare Erbfolge in der göttlichen Heilsgeschichte gegen den Widerstand Judas sicher. Fragen patriarchaler Herrschaft spielen hier keine Rolle. In der *zweiten*, feministischen Variante agiert sie als kluge, selbstermächtigende Frau, die sich selbst zu ihrem Recht verhilft und ihr Schicksal aktiv in die Hand nimmt. Damit setzt sie sich der patriarchalen Herrschaft entgegen. Die *dritte*, sozialgeschichtlich-feministische Interpretation erkennt die hochgradig prekäre Situation Tamars an und fragt danach, wie ihr Handeln vor diesem Hintergrund einzuordnen ist. Tamar wird zum Opfer der Diskriminierung und Ausgrenzung eines Patriarchen, der die eigenen Interessen vor Tamars Lebensgrundlagen und ihr Recht stellt. Durch ihr Handeln kann sie keine völlige Rehabilitation erreichen, sondern lediglich das Schlimmste verhindern.

»This implies that although Tamar was able to go back to her father-in-law's house, in doing so she might just be supplied with basic necessities and basic child support. She was not the winner! She was still living under domination, in-

justice and oppression! The story of Tamar highlights only the pitiable life of women who were marginalized and treated as an object in a patriarchal society.«¹⁵⁸

Diese Interpretation legt daher den Fokus auf eine Frau, die zwar selbst tätig wird und ihr Schicksal in die eigene Hand nehmen muss, letztlich aber der Unterdrückung patriarchaler Herrschaft nicht entkommen kann. Weil Tamar nichts mehr als ihren Körper besitzt, ist sie gezwungen, diesen – mindestens einmal bei Juda – als Prostituierte anzubieten.¹⁵⁹ »Tamar only embodied women who are victimized by a system, the selfishness and interests of men.«¹⁶⁰

Samuel Ross identifiziert im Sinne eines »transgender gaze«¹⁶¹ auf die biblischen Texte eine starke Parallele zwischen der Prekarität Tamars und der Prekarität von Transpersonen. Beide sind aufgrund ihrer gesellschaftlichen Ausgrenzung stark auf Unterstützung durch ihre jeweiligen Familien angewiesen. Aber auch von familiärer Seite drohen Zurückweisung und Ausgrenzung. Wie vielen Transpersonen im globalen Kontext bleibt auch Tamar nur der Griff zur Prostitution, um ihre prekäre Situation zu adressieren. Vor dem Hintergrund patriarchaler Strukturen ergibt sich damit ein lebensbedrohlicher Widerspruch:

»It seems clear from Judah's readiness to sleep with the disguised Tamar that he regularly employed sex workers. As Bird observes, »He embraces the whore, but would put to death the daughter-in-law who »whored.« Judah's actions demonstrate the contradictory thinking surrounding sex work in the biblical imagination; men in the Bible have no qualms about buying sex, but nor do they have any qualms about killing the women who sell it.«¹⁶²

Während männliche Sexualität die Prostitution selbstverständlich in Anspruch nimmt, wird die Prostituierte – auch wenn sie aus ökonomischer Not heraus handelt – unterdrückt und stigmatisiert. Als offenbar wird, dass Tamar von einem anderen Mann als ihrem Ehemann schwanger ist, ist sie mit Judas Vernichtungswillen konfrontiert. Einem ähnlichen Hass sehen sich auch Transpersonen massiv ausgesetzt. Doch Ross sieht

¹⁵⁸ Chan 2015, 100.

¹⁵⁹ Vgl. Cooper 2011, 200.

¹⁶⁰ Chan 2015, 100.

¹⁶¹ Ross 2020.

¹⁶² Ebd., 32.

neben der ökonomischen Notwendigkeit – ebenfalls eine Erfahrung, die viele Transpersonen im globalen Kontext mit Tamar teilen – noch eine andere Motivation, aus der heraus Tamar zur (mindestens einmaligen) Prostitution greift und die wiederum einen erfahrungsbasierten Anknüpfungspunkt für Transpersonen bildet:

»Employing the transgender gaze to this narrative offers alternative motivations for Tamar, which, when coupled with her economic needs, might provide a more convincing explanation for her actions. Trans experiences illuminate that human beings need more than safety, and that certain needs, such as the need for intimacy, might, at times, override the desire to avoid dangerous situations.«¹⁶³

Auf der Grundlage der Erfahrung von Transpersonen kann Ross im Handeln Tamars in der Koppelung mit ökonomischer Notwendigkeit auch das Bedürfnis nach zwischenmenschlicher Nähe identifizieren, das durch die massive Ausgrenzungserfahrung erschwert oder sogar verunmöglicht worden ist. Warum schläft sie dann aber mit ihrem Schwiegervater, wenn für dieses Bedürfnisse doch auch jeder andere Mann genügt hätte? Ein Grund bildet die Möglichkeit eines Kindes für Juda, das zugleich auch Tamar schützt; denn ein weiterer Grund stellt der Schutz vor der Todesstrafe dar: Wenn Juda dieser andere Mann ist, wird er – um sich selbst zu schützen – auch Tamar nicht der Todesstrafe ausliefern (siehe Ausführungen oben). Juda ist also der einzige Mann, mit dem Tamar Sex haben kann, ohne hingerichtet zu werden. Ross fasst Tamars Motivation bzw. Intention folgendermaßen zusammen:

»Death, even the violent death she risks by engaging in sex work, would offer Tamar an alternative to what she may have considered a miserable and purposeless life. The risk Tamar's actions engender seem to outweigh the desperation of her situation if we assume that she desires to go on living, but if she feels an impulse towards death, or even just a level of ambivalence about her life, then the scales are rebalanced. A combination of a need for economic security, a desire for intimacy, and a disregard for personal safety, as illuminated by the application of the transgender gaze to the narrative, seems to me a more convincing account of Tamar's motivations than a recourse to economic motivation alone.«¹⁶⁴

Der spezifische »transgender gaze« – d.h. eine Perspektive auf den biblischen Text, die explizit die Erfahrungen von Transpersonen mit einbe-

¹⁶³ Ross 2020, 34.

¹⁶⁴ Ebd., 37.

zieht – erweitert ökonomische Interpretationsansätze um weitere Prekaritätsdimensionen, wie sie auch Transpersonen heute vielfach und massiv erfahren. Ein christliches Eintreten für die Rechte und die Würde von Transpersonen und die Kritik an transfeindlichen Bibellektüren ist auf den Einbezug solcher Transperspektiven angewiesen. So kann verdeutlicht werden, dass befreiende Momente für Transpersonen sehr wohl biblische Anknüpfungsmöglichkeiten aufweisen und ein biblischer Prekaritätsdiskurs auf heutige Prekaritätsdiskurse verwiesen bleibt bzw. nicht losgelöst davon thematisiert werden kann. Die Figur Tamar kann eine starke Identifikationsfigur für heutige Transpersonen sein. Auch über eine solche Identifikation heutiger diskriminierter Personen und Gruppen mit biblischen Repräsentationsfiguren sowie über das Vorhandensein von Trans-Repräsentationen bzw. -identifizierungen in biblischen Texten wird eine gesellschaftliche Intelligibilisierung dieser marginalisierten Personen möglich. Und die Frage, wer in der Gesellschaft intelligibel ist, ist keine rein theoretische Frage, sondern entscheidet über symbolische sowie über konkrete, physische Gewalt und damit über die gesellschaftliche Lebensfähigkeit der betroffenen Personen:

»By highlighting these shared experiences, we can begin to challenge transphobic readings of biblical texts. In a world in which trans people continue to be murdered merely for existing, the search for analogues of trans experiences in the narratives of the Bible is of vital importance. Among the murders recorded by the TMM project¹⁶⁵ in 2016, there is one report of a thirteen-year-old trans girl who was ›selling sex‹ at the time of her murder in Araraquara, Brazil. The girl, whose female name was not reported, ›was found lying in the street with 15 knife wounds all over her body, including her head and face, as well as with a broken finger and fractured skull.‹¹⁶⁶ For trans victims of violence, like this unnamed girl, the search for trans representation is not merely an academic exercise, but a matter of life and death.«¹⁶⁷

Gendergerechte Lektüren von Gen 38 können weiterhin z.B. die Konstruktionen von Männlichkeit/Weiblichkeit und die Rollenerwartungen an die beiden biblisch-intelligiblen Geschlechter analysieren. Was wird von Männern/Frauen im antik-patriarchalen Kontext erwartet und wo

¹⁶⁵ TMM project = Trans Murder Monitoring project.

¹⁶⁶ Balzer/LaGata/Berredo 2016, 21.

¹⁶⁷ Ross 2020, 38.

werden solchen Rollenerwartungen nicht erfüllt (z.B. Tamar, Onan)? Welche Körperpraktiken bzw. vergeschlechtlichten (Ver-)Kleidungspraktiken wendet Tamar an, damit sie ihr Schwiegervater nicht erkennt und sie ›nur‹ als Prostituierte wahrnimmt? Wird Tamar evtl. auch deshalb von Juda der Todesstrafe ausgeliefert, weil sie den normativen Rollenerwartungen an Frauen nicht entspricht, während diese für ihn als Mann so nicht gelten? Offenbar scheint es für die soziale Akzeptanz von individuellem und genderstereotypem Verhalten sowie von Gesetzesübertretungen für den vorliegenden Text einen Unterschied zu machen, ob es um einen Mann oder eine Frau geht bzw. ob die Gesetzesübertretung von einer Frau oder einem Mann begangen wird. Da diese Muster auch in unserer heutigen Gesellschaft Parallelen besitzen, können nicht-hegemonial-männliche Perspektiven die Interpretation solcher Texte stark bereichern.

8. Exegese einer Befreiungstheologie der ›Behinderung‹

Wie bereits im ersten Kapitel zu diesem Thema angesprochen, kritisiert eine Befreiungstheologie der ›Behinderung‹¹⁶⁸ (*disability*) gemäß Nancy Eiesland, dass die Exegese Menschen mit ›Behinderung‹ nur eine Theologie/Exegese des Heilens sowie der körperlichen Normativität und Defizitorientierung anzubieten hat und damit letztlich eine »Behindernde

¹⁶⁸ Die *Disability Studies*, deren Forschungsgegenstand ›Behinderung‹ ist, betonen, dass es sich bei ›Behinderung‹ nicht um einen essentialistischen Begriff handelt, der ein physiologisches Faktum konzeptionalisiert, sondern um eine sozial konstruierte Differenzkategorie. Mit diesem Begriff werden also nicht einfach physiologische Merkmalsunterschiede neutral und deskriptiv bezeichnet, sondern innerhalb eines gesellschaftlichen Diskursfeldes pejorative Assoziationen mittransportiert, wobei »Diskriminierung, Exklusion und Marginalisierung als quasi ›natürliche‹ Begleiterscheinungen wie selbstverständlich mitgedacht werden« (Waldschmidt 2020, 33; vgl. ebd., 24–33). Zur Bezeichnung der sozialen Konstruktivität dieses Konzepts wird der Begriff hier in einfachen Anführungszeichen als ›Behinderung‹ (*disability*) geschrieben. Aus diesem Grund wird hier auch Gesundheit als ›Gesundheit‹ geschrieben.

Mit dem Hinweis auf die soziale Konstruiertheit soll zugleich nicht ausgeschlossen werden, dass Menschen mit Behinderung durchaus körperlich und psychisch an ihren physiologischen Spezifika leiden (können).

Theologie«¹⁶⁹ darstellt. Eiesland weist auf, dass im religiösen Bereich ›Behinderung‹ »nie neutral gewesen [ist], sondern sie war immer durchtränkt mit theologischer Bedeutsamkeit«¹⁷⁰. Solange nicht eine fundamentale Relektüre der biblischen Texte stattfindet, sodass z.B. der Konnex aus Sünde und Behinderung (vgl. z.B. Joh 9,1–3) oder das Ideal des tugendhaften Leidens¹⁷¹ (vgl. z.B. 2 Kor 12,7–10) als diskriminierend entlarvt werden, werden vorherrschende Stigmatisierungen und Diskriminierungen von Menschen mit ›Behinderung‹ fortgeschrieben oder sogar verfestigt:

»Wir müssen die Lehrpläne in unseren theologischen Seminaren und die religiösen Bildungsangebote für Kinder und Jugendliche neu gestalten, um nicht traditionelle Sichtweisen über Menschen mit Behinderungen fortzuschreiben. [...] Häufig ist die einzige theologische Quelle, die Menschen mit Behinderungen zugänglich ist, eine Theologie des Heilens. [...] Wir müssen weiterarbeiten an unseren theologischen Anthropologien und das Ausmaß entdecken, in dem sie einige der menschlichen Familie ausschließen. [...] Wir müssen Theologien der Jüngerschaft und ordinierter Führungsverantwortung entwickeln, die nicht länger Enthindertsein/Unbehindertsein als die menschliche Norm annehmen.«¹⁷²

Auch Eiesland fordert den Einbezug der individuellen Erfahrungen von Menschen, die die üblichen Exegesen normalerweise unberücksichtigt lassen und damit deren gesellschaftliche Diskriminierung nicht unterbrechen. Aus einer Bibelarbeit mit Patient:innen, die Eiesland in einem Krankenhaus für die Rehabilitation von Menschen mit Gehirn- und Rückenmarksverletzungen leitete, erzählt sie Folgendes:

»Eines Nachmittags nach einem langen und frustrierenden Tag in den Gräben der theologischen Schulen teilte ich mit der Gruppe meine eigenen Zweifel an Gottes Sorge um mich. Ich fragte sie: ›Wie könnt ihr wissen, ob Gott mit euch ist und eure Erfahrung versteht?‹ Es entstand ein langes Schweigen, dann sagte ein junger

¹⁶⁹ Eiesland 2018, 87; vgl. ebd., 87–93.

¹⁷⁰ Ebd., 85.

¹⁷¹ Zu den Auswirkungen einer solchen Theologie schreibt Eiesland: »Die biblische Unterstützung tugendhaften Leidens ist für Menschen mit Behinderung eine subtile, vor allem aber auch eine gefährliche Theologie gewesen. Dafür benutzt, um die Anpassung an ungerechte soziale Situationen zu begünstigen und die Akzeptanz von Ausgrenzung unter Personen mit Behinderung zu unterstützen, hat sie unsere Passivität und Resignation befördert und Depression als eine angemessene Antwort auf eine ›göttliche Prüfung‹ institutionalisiert.« (Eiesland 2018, 89f.).

¹⁷² Eiesland 2001, 19f.

afroamerikanischer Mann: ›Wenn Gott in der Atemluftpumpe wäre, mit der ich meinen Rollstuhl bewegen kann, würde er vielleicht verstehen.«¹⁷³

Einige Wochen nach dieser Begebenheit las sie die Begegnung mit dem Auferstandenen aus Lk 24,36–39 und erkannte, dass der theologische Anknüpfungspunkt für die Erfahrung der eigenen ›Behinderung‹ nicht die Defiziterfahrung einer Theologie des Heilens ist, aber auch kein Gott in der Atemluftpumpe nötig ist, sondern der »behinderte Gott« bereits immer schon in den Texten vorhanden war: der stigmatisierte, auferstandene Christus selbst, der den zugleich ›behinderten‹ (stigmatisierten) und göttlichen Gott bzw. den in seiner ›Behinderung‹ göttlichen Gott darstellt:

»Das war nicht Gott in der Atemluftpumpe des Rollstuhls, aber hier löst der auferstandene Christus Gottes Verheißung ein, Gott würde mit uns sein, Leib geworden wie wir sind – behindert und göttlich. Indem ich diesen Abschnitt las, begriff ich, dass dies ein Teil meiner eigenen verschwiegenen Geschichte als Christin war.«¹⁷⁴

Der gekreuzigte Auferstandene wird so als der leiblich mit Menschen mit ›Behinderung‹ identifizierte Gott erkannt. Es handelt sich um einen Gott, der gerade nicht erst nachträglich ein Moment annehmen muss, um für Menschen mit ›Behinderung‹ identifizierbar zu sein, sondern der als Gekreuzigt-Auferstandener selbst der ›behinderte‹ Gott ist. Die ›Behinderung‹ selbst wird zum zentralen Erlösungs- und Gottesprädikat. Hier ist keine Theologie des Heilens oder der vermeintlichen Perfektion mehr zu finden, sondern eine Theologie der Unvorhersehbarkeit des menschlichen Lebens – eine zutiefst *leibliche Theologie*.¹⁷⁵

»Der auferstandene Christus der christlichen Tradition ist ein behinderter Gott. Dieser behinderte Gott verstand die Erfahrung derjenigen, die an der Bibelarbeit im Zentrum zum Guten Hirten teilgenommen hatten ebenso wie meine eigene und rief auf zur Gerechtigkeit nicht aufgrund von Prinzipien, sondern aufgrund der Inkarnation Gottes und der Gewissheit der Unvorhersehbarkeit menschlichen Lebens. Christliche Theologie, insofern sie leibhaftige Theologie ist oder sogar Theologie der Inkarnation, ruft dazu auf, für Unvorhersehbarkeiten, Sterblichkeit und die Konkretheit von Schöpfung und Leiden einzustehen.«¹⁷⁶

¹⁷³ Eiesland 2001, 10.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Vgl. Eiesland 2018, 126–128; 2001, 10f.

¹⁷⁶ Eiesland 2001, 11.

Von dieser Grunderkenntnis her ergeht der Aufruf zur Gerechtigkeit – zur vollen Akzeptanz von Menschen mit ›Behinderung‹ und von deren ›Behinderung‹; zum Abbau von Diskriminierungen und Ausschlüssen. Weil Gott ›behindert‹ ist und bleibt (!), kann die Antwort auf ›Behinderung‹ gerade nicht Heilung sein. Von hierher ergibt sich auch eine Kritik an Vorstellungen vom bloß eschatologischen bzw. zukünftigen Heil und der ›Gesundheit‹ im ›Paradies‹:

»Für uns ist Gesundheit eine Kategorie aus einer anderen Welt. Diese theologische Utopie ist ein Sirenenengesang, der zu häufig unsere wirklichen und notwendigen Schreie nach Gerechtigkeit übertönt und mit ihnen die Möglichkeit menschlichen Wohlergehens in unseren wirklichen Leibern. Ich nehme auch den persönlichen Schmerz wahr, dem sich ein Mensch mit einer Behinderung aussetzen muss, wenn er auf ein utopisches Ideal verzichtet: im Himmel wird meine Behinderung verschwunden sein. Das bedeutet, das Göttliche in diesem ›unperfekten‹ Körper mit all seinen Schmerzen und Rätseln zu sehen und anzunehmen. Und dennoch ist genau dies der Weg ins Leben.«¹⁷⁷

Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu kann für Menschen mit ›Behinderung‹ also kein jenseitiges Reich der körperlichen ›Gesundheit‹ sein, sondern muss eine gerechtere Gesellschaftsordnung sein, in der alle Menschen – unabhängig von ihrer körperlichen Konstitution und ihren Merkmalen – volle Akzeptanz sowie diejenige Unterstützung erhalten, die sie wirklich brauchen, um ein »Leben in Fülle« leben zu können. Dafür ist auch die »theologische Aufgabe des neu Lesens und des Ent-Lesens [sic!] biblischer Literatur im Licht der Erfahrung von Menschen mit Behinderungen«¹⁷⁸ von entscheidender Bedeutung. Und diese Relektüre funktioniert nur gemeinsam mit unterschiedlichen Menschen mit ›Behinderung‹.

9. Zusammenfassung

Die verschiedenen sozialkritischen Exegesen können alle als jeweils unterschiedliche Beiträge zum exegetischen und gesamtgesellschaftlichen Befreiungs- und Gerechtigkeitsdiskurs verstanden werden und nehmen jeweils aus unterschiedlicher Perspektive am christlichen bzw. theologi-

¹⁷⁷ Eiesland 2001, 20f.

¹⁷⁸ Ebd., 19.

schen Befreiungsprojekt teil. Als politische Exegesen nehmen sie jeweils eine dezidiert parteiische Option für die Armen und Unterdrückten ein und kritisieren davon ausgehend Positionen vermeintlicher Neutralität und Objektivität. Sie nehmen ernst, dass kein Text ein vordiskursives Faktum darstellt und daher stets auf eine diskursive Thematisierung angewiesen ist. Weil Wissenschaft und Exegese automatisch politisch sind, stellt sich das sozialkritische Paradigma seiner unentrinnbaren gesellschaftlichen Verantwortung, indem es sich auf der Basis einer normativen Ethik aktiv positioniert. Zugleich muss es intersubjektiv nachvollziehbar Rechenschaft über diese aktive Positionierung ablegen und seine eigene Verortung sowie die eigenen ethischen Vorannahmen wissenschaftlich reflektieren. Eine sozialkritische Hermeneutik unterzieht sich damit auch selbst der Ideologiekritik. Nur mit einer solchen kritischen Hermeneutik und Methodologie kann die befreiende Qualität von Exegese sichergestellt und Theologie wirklich als Beitrag zu einer gerechteren und menschlicheren Welt im Sinne der Reich-Gottes-Botschaft Jesu betrieben werden.

Literatur

Balzer, Carsten / LaGata, Carla / Berredo, Lukas

- 2016 TMM annual report 2016. 2,190 murders are only the tip of the iceberg. An introduction to the Trans Murder Monitoring project (TvT Publication Series 14), Transrespect versus Transphobia Worldwide, Berlin, online: www.transrespect.org/wp-content/uploads/2016/11/TvT-PS-Vol14-2016.pdf.

Belo, Fernando

- 1980 Das Markus-Evangelium materialistisch gelesen, Stuttgart.

Bhabha, Homi Kharshedji

- 1997 Verortungen der Kultur, in: Bronfen, Elisabeth / Marius, Benjamin / Steffen, Therese (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte* (Stauffenburg Discussion 4), Tübingen, 123–148.
- 2000 Die Verortung der Kultur (Stauffenburg Discussion. Studien zur Inter- und Multikultur 5), Tübingen.

Bieberstein, Sabine et al.

1998ff. (Hg.) *FrauenBibelArbeit*, 40 Bde., Stuttgart.

Blyth, Caroline / McRae, Prior

2018 »Death by a Thousand Paper Cuts«. *Transphobia, Symbolic Violence, and Conservative Christian Discourse*, in: Blyth, Caroline / Colgan, Emily / Edwards, Katie B. (Hg.): *Rape Culture, Gender Violence, and Religion. Interdisciplinary Perspectives (Religion and Radicalism)*, Cham, 111–133.

Boff, Leonardo

2012 *Zukunft für Mutter Erde. Warum wir als Krone der Schöpfung abdanken müssen*, München.

Butler, Judith

1990 *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity (Thinking Gender)*, Routledge: New York / London.

1993 *Bodies that matter. On the Discursive Limits of »Sex«*, New York / London.

2004 *Undoing Gender*, New York / London.

2017 *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1989)*, Frankfurt a.M., 4. Auflage.

2019 *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts (edition suhrkamp Neue Folge, Nr. 737)*, Frankfurt a.M., 10. Auflage.

2020 *Das Unbehagen der Geschlechter (edition suhrkamp Neue Folge 722)*, Frankfurt a.M., 21. Auflage.

Cardenal, Ernesto

1991 *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika. Gesamtausgabe*, Wuppertal, 3. Auflage.

Castro Varela, Maria do Mar / Dhawan, Nikita

2009 *Feministische Postkoloniale Theorie. Gender und (De-)Kolonisierungsprozesse. Europa provinzialisieren? Ja, bitte! Aber wie?*, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 18.2: *Feministische Postkoloniale Theorie. Gender und (De-)Kolonisierungsprozesse*, 9–18.

CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano)

- 1979 Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano »La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina«, Puebla 1979, online:
www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf.

Chan, Chi Wai

- 2015 The Ultimate Trickster in the Story of Tamar from a Feminist Perspective, in: *Feminist Theology* 24.1, 93–101.

Clines, David J.A.

- 1995a David the Man. The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible, in: Ders.: *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 205; Gender, Culture, Theory 1), Sheffield, 212–241.
- 1995b The Ten Commandments, Reading from Left to Right, in: Ders.: *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 205; Gender, Culture, Theory 1), Sheffield, 26–45.

Cooper, Thia

- 2011 Fair Trade Sex. Reflections on God, Sex, and Economics, in: *Feminist Theology* 19.2, 194–207.

Cramer, Malte / Höfer, Alena

- 2023 Bibelhermeneutik und Exegese in interkultureller Perspektive. Zur Ausgangslage eines interdisziplinären Gesprächs zwischen interkultureller Theologie und Bibelwissenschaft, in: Dies. (Hg.): *Schriftauslegung im Plural. Interkulturelle und kontextuelle Bibelhermeneutiken*, Stuttgart, 9–24.

Croatto, José Severino

- 1987 Die soziohistorische und hermeneutische Bedeutung des Exodus, in: *Concilium* 23.1, 82–88.

Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer
Kessler / Schottroff, Luise

- 2009 (Hg.) *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh.

Davidson, Steed Vernyl

- 2020 Jonah, in: Gossai, Hemchand (Hg.): *Postcolonial Commentary and the Old Testament*, London / New York, 290–312.

Dussel, Enrique

- 1987 Das Exodus-Paradigma in der Theologie der Befreiung, in: *Concilium* 23.189, 54–60.
- 1988 *Ethik der Gemeinschaft* (Bibliothek Theologie der Befreiung: Die Befreiung in der Geschichte), Düsseldorf.
- 1998 *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (Colección Estructuras y procesos Serie Filosofía), Madrid, 2. Auflage.
- 2016 *14 Tesis de Ética. Hacia la Esencia del Pensamiento Crítico* (Colección Estructuras y procesos Serie Filosofía), Madrid.

Eiesland, Nancy L.

- 2001 Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung, in: Leimgruber, Stephan / Pithan, Annebelle / Spiekermann, Martin (Hg.): *Der Mensch lebt nicht vom Brot allein*. Forum für Heil- und Religionspädagogik, Münster, 7–25.
- 2018 *Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung*, Würzburg.

Ellacuría, Ignacio

- 1999 *Universidad y política*, in: Ders.: *Escritos universitarios* (Colección Estructuras y Procesos. Serie mayor 16), hg. von Erasmo Ayala, San Salvador, 169–202.
- 2002 *Espiritualidad liberadora*, in: Ders.: *Escritos teológicos*, Bd. 4 (Colección Teología latinoamericana 28), hg. von Aída Estela Sánchez, San Salvador, 47–121.
- 2011a *Die Armen*, in: Ders.: *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum* (Theologie der Dritten Welt 40), Freiburg i.Br., 185–200.
- 2011b *Zum ideologischen Charakter der Theologie*, in: Ders.: *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum* (Theologie der Dritten Welt 40), Freiburg i.Br., 21–43.
- 2011c *Die Befreiungstheologie und der sozio-historische Wandel in Lateinamerika*, in: Ders.: *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum* (Theologie der Dritten Welt 40), Freiburg i.Br., 90–121.

Ellacuría, Ignacio / Sobrino, Jon

- 1995f. (Hg.) *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, 2 Bde., Luzern.

Fischer, Irmtraud et al.

- 2010ff. (Hg.) Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie, 20 Bde., Stuttgart.

Füssel, Kuno

- 2021 Gesammelte Schriften, Bd. 1: Materialistische Bibellektüre und Bibel-exegesen (Edition ITP-Kompass 34.1), Münster/Luzern.

Gorgulho, Gilberto da Silva

- 1995 Biblische Hermeneutik, in: Ellacuría, Ignacio / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern, 155–187.

Goss, Robert E.

- 1993 *Jesus Acted Up. A Gay and Lesbian Manifesto*, San Francisco.

Gossai, Hemchand

- 2020 (Hg.) *Postcolonial Commentary and the Old Testament*, London / New York.

Greenough, Chris

- 2020 *Queer Theologies*, London / New York.

Grohmann, Marianne

- 2005 *Feministische/Gender-faire Exegese. Geschichte, Hermeneutik, Themen*, in: *Protokolle zur Bibel* 14.2, 81–92.

Guest, Deryn

- 2016 *Modeling the Transgender Gaze. Performance of Masculinities in 2 Kings 9–10*, in: Hornsby, Teresa J. / Guest, Deryn (Hg.): *Transgender, intersex, and biblical Interpretation (Semeia Studies 83)*, Atlanta, 45–80.

Gutiérrez, Gustavo

- 1992 *Theologie der Befreiung (Welt der Theologie)*, Mainz, 10. Auflage.
1995 *Die Armen und die Grundoption*, in: Ellacuría, Ignacio / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 1, Luzern, 293–311.

Hochschild, Ralph

- 1999 *Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 42)*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen.

Horn, Eva

- 2018 Literatur. Gibt es Gesellschaft im Text?, in: Moebius, Stephan / Reckwitz, Andreas (Hg.): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1869), Frankfurt a.M., 3. Auflage 2018, 363–381.

Janssen, Claudia

- 2018 Art. Exegese, feministisch, in: Wissenschaftliches Bibellexikon, online: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200446/.

Johannes XXIII. (Papst)

- 1962 Rundfunkbotschaft an die Katholiken der Welt (11.09.1962), in: Herder Korrespondenz 17.1, 43–46.

Jost, Renate

- 2014 Feministische Bibelauslegungen. Grundlagen – Forschungsgeschichtliches – Geschlechterstudien (Internationale Forschungen in Feministischer Theologie und Religion. Befreiende Perspektiven 1), Münster.

Keller, Reiner

- 2007 Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen (Qualitative Sozialforschung 14), 3., aktualisierte Auflage, Wiesbaden.

Kern, Bruno

- 2013 Theologie der Befreiung (UTB 4027), Tübingen/Basel.

Kreff, Fernand

- 2011 Art. Deterritorialisierung, in: Kreff, Fernand / Knoll, Eva-Maria / Gingrich, Andre (Hg.): Lexikon der Globalisierung (Global Studies), transcript-Verlag: Bielefeld, 43.

Laub, Franz

- 1989 Sozialgeschichtliche Exegese. Anmerkungen zu einer neuen Fragestellung in der historisch-kritischen Arbeit am Neuen Testament, in: Münchener theologische Zeitschrift 40.1, 39–50.

Löwy, Michael

- 2016 Ökosozialismus. Die radikale Alternative zur ökologischen und kapitalistischen Katastrophe (LAIKatheorie 67), Hamburg.

Ludwig, Gundula

- 2012 Prekäre Körper, prekäre Politiken. Judith Butler und Queer Politics, in: Steen, Bart van der / Lukkezen, Jasper / Hoogenhuijze, Leendert van (Hg.): *Linke Philosophie heute. Eine Einführung zu Judith Butler, Antonio Negri und Slavoj Žižek*, Stuttgart, 15–51.

Marchart, Oliver

- 2018 *Cultural Studies* (UTB 2883), München.

Merz, Annette

- 2013 Wie verändert die Genderforschung die Frage nach dem historischen Jesus?, in: Gemünden, Petra von / Horrell, David G. / Küchler, Max (Hg.): *Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 100), Göttingen, 597–622.

Mignolo, Walter D.

- 2005 *The Idea of Latin America* (Blackwell Manifestos), Malden/Oxford/Carlton.

Moebius, Stephan / Reckwitz, Andreas

- 2018 Einleitung. Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften. Eine Standortbestimmung, in: Moebius, Stephan / Reckwitz, Andreas (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1869), Frankfurt a.M., 3. Auflage, 7–25.

Moebius, Stephan / Wetterer, Angelika

- 2011 Symbolische Gewalt, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 36, 1–10.

Nadella, Raj

- 2011 The Rise of Postcolonial Criticism in Biblical Studies and Its Current Status, in: Sugirtharajah, Rasiah S. (Hg.): *The Oxford Handbook of Postcolonial Biblical Criticism*, Oxford, 1–35.

Nehring, Andreas / Tiesch, Simon

- 2013 Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung, in: Dies. (Hg.): *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (ReligionsKulturen 11), Stuttgart, 9–45.

Pilario, Daniel Franklin

- 2006 Mapping Postcolonial Theory. Appropriations in Contemporary Theology, in: Hapág. A Journal of Interdisciplinary Theological Research 3/1–2, 9–51.

Powery, Emerson

- 2017 The Bible and Slavery in American Life, in: Gutjahr, Paul C. (Hg.): The Oxford Handbook of the Bible in America, Oxford, 304–318.

Pui-Lan, Kwok

- 2022 Postkoloniale (feministische) Bibelexegese. Unterdrückte Stimmen hören lernen, in: Forum Weltkirche 1/2022: Postkoloniale und dekoloniale Theologien, 19–23.

Punt, Jeremy

- 2015 Postcolonial Biblical Interpretation. Reframing Paul (Studies in Theology and Religion 20), Leiden/Boston.

Reckwitz, Andreas

- 2021 Subjekt (UTB 5455), Bielefeld, 4., aktualisierte und ergänzte Ausgabe.

Reid, Barbara E.

- 2015ff. (Hg.) Wisdom Commentary, 27 Bde., Colledgeville, online: www.litpress.org/wisdom-commentary-series/Index.

Ross, Samuel

- 2020 A Transgender Gaze at Genesis 38, in: Journal for Interdisciplinary Biblical Studies 1.2, 25–39.

Schottroff, Luise / Schottroff, Willy

- 1984 Einführung. Vom Umgang mit der biblischen Tradition, in: Dies.: Die Parteilichkeit Gottes. Biblische Orientierungen auf der Suche nach Frieden und Gerechtigkeit (Kaiser Traktate 80), München, 7–13.

Schottroff, Willy / Stegemann, Wolfgang

- 1979 (Hg.) Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, 2 Bde., München u.a.
- 1980 (Hg.) Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Bd. 1: Methodische Zugänge, München u.a.

Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres et al.

- 2007 (Hg.) Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh, 3. Auflage.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth

- 2005 WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation, Stuttgart.

Segovia, Fernando F. / Sugirtharajah, R. S.

- 2009 (Hg.) A Postcolonial Commentary on the New Testament (Bible and Postcolonialism), London u.a.

Segovia, Fernando F. / Morre, Stephen D.

- 2005 (Hg.) Postcolonial Biblical Criticism. Interdisciplinary Intersections (Bible and Postcolonialism), London / New York.

Silber, Stefan

- 2019 Der Schrei meines Volkes. Befreiungstheologische *relecturas* der Exoduserzählung, in: Welt und Umwelt der Bibel 24.2 (92), 56f.

Strube, Sonja Angelika

- 2019 Art. Bibelauslegung, feministische, in: Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon, online:
www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200583/.

Sugirtharajah, Rasiah S.

- 2001 The Bible and the Third World. Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters, Cambridge, 244–275.
- 2006 Postcolonial Biblical Interpretation, in: Ders. (Hg.): Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World, revised and expanded third edition, Maryknoll (New York), 64–84.
- 2013 Konvergente Trajektorien? Befreiungshermeneutik und postkoloniale Bibelkritik, in: Nehring, Andreas / Tiesch, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (ReligionsKulturen 11), Stuttgart, 51–69.
- 2018 (Hg.) The Oxford Handbook of Postcolonial Biblical Criticism, Oxford.

Taylor, Mark Lewis

- 2013 Subalternität und Fürsprache als *Kairos* für die Theologie, in: Nehring, Andreas / Tiesch, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge (ReligionsKulturen 11), Stuttgart, 276–299.

Tinker, George

- 2008 American Indian Liberation. A Theology of Sovereignty, Maryknoll (New York).

Wacker, Marie-Theres

- 2008 Auf dem Weg zu einer geschlechtergerechten Bibelwissenschaft. Neue Tendenzen, in: *Bibel und Kirche* 2/2008, 102–105.
- 2016 Frauen ins Zentrum stellen. Zum Stand der christlich-feministischen Exegese, in: *Herder Korrespondenz Spezial* 1/2016, 22–25.

Waldschmidt, Anne

- 2020 *Disability Studies zur Einführung*, Hamburg.

Warrior, Robert Allen

- 2006 A Native American Perspective. Canaanites, Cowboys, and Indians, in: Sugirtharajah, Rasiah S. (Hg.): *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll (New York), 3., überarb. und erw. Auflage, 235–241.

Wendel, Saskia

- 2003 *Feministische Ethik zur Einführung*, Hamburg.

Autor:innen

Michelle Becka, Prof.in Dr.in, Professorin für Christliche Sozialethik an der Universität Würzburg.

Sophia Bertold, M.Ed., bis 2022 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Theologische Ethik an der Universität Bamberg.

Martin Ebner, Prof. Dr., Professor für die Exegese des Neuen Testaments an den Universitäten Münster (1998–2011) und Bonn (2011–2019); seit 2019 im Ruhestand.

Christiane Florin, Dr.in, Redakteurin für Religion und Gesellschaft beim Deutschlandfunk.

Kuno Füssel, Dr., Mitarbeiter des »Instituts für Theologie und Politik« (Münster); Übersetzer und freier Autor.

Kathrin Gies, Prof.in Dr.in, Professorin für Alttestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg.

Stefan Huber, M.Ed., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theologische Ethik an der Universität Bamberg.

Lena Janneck, M.A., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg.

Alexander Schmitt, M.A., bis 2022 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie/Dogmatik (DFG-Projekt: »Menschwerdung Gottes im Zeitalter der Globalisierung«) sowie am Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg.  0000-0002-1195-2643.

Simon Steinberger, M.A., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie/Dogmatik an der Universität Bamberg.  0000-0002-2694-0741.