

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

43 Bamberger Theologische Studien

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

(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-591098](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:473-irb-591098)
DOI: <https://doi.org/10.20378/irb-59109>

Inhaltsverzeichnis

Alexander Schmitt / Lena Janneck / Stefan Huber / Sophia Bertold

Vorwort. Christentum und Theologie
zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit 7

I. Themenfelder biblisch-theologischer (Un-)Gerechtigkeitsfragen

Alexander Schmitt

Sozialkritische Exegese(n). Biblische Exegesen
als spezifische Beiträge zu einer gerechteren Welt 21

Kathrin Gies

(Un-)gerechte Texte und (un-)gerechte Lektüren.
Ein biblisches ›anything goes‹?
Überlegungen zu den Schöpfungserzählungen 109

Lena Janneck / Alexander Schmitt

»Gesegnet ist mein Volk, Ägypten, und das Werk meiner Hände,
Assur, und mein Erbesitz, Israel!« (Jes 19,25). Jes 19,16–25 im
Kontext der dekolonialen Wende der Theologie 133

Martin Ebner

Subversive Gerechtigkeit als Gesellschaftsvision.
Provokative Sinnspitzen biblischer Gerechtigkeitsvorstellungen 171

Simon Steinberger

Eine Bühne für Jesus. Christodramatische Perspektiven
auf das Oberammergauer Passionsspiel 2022 197

II. Themenfelder systematisch- und praktisch-theologischer (Un-)Gerechtigkeitsfragen

Christiane Florin

Gleichwertig, aber nicht gleichartig – Hauptsache artig.

Die Frauenfrage als Machtfrage 245

Thomas Laubach

Gerechte Beziehung(en).

Kritische Revision theologisch-ethischer Sexualethik? 263

Markus Vogt

Brennpunkte ökologischer Gerechtigkeit aus christlicher Sicht 283

Kuno Füssel

Die Gottesfrage und der Humanismus der Praxis.

Karl Marx, Franz Josef Hinkelammert und

der Versuch einer Antwort 317

Michelle Becka

Im Dienste der Gerechtigkeit? Sozialethische Überlegungen

zum diakonischen Handeln im Justizvollzug 343

Ausführliches Inhaltsverzeichnis 367

Autor:innen 373

Vorwort

Christentum und Theologie zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit

Alexander Schmitt / Lena Janneck / Stefan Huber / Sophia Bertold

Christentum und christliches Ethos sind zweifelsohne prinzipiell darauf angelegt, einer gerechteren Welt zum Durchbruch zu verhelfen und für mehr Gerechtigkeit in der Welt einzutreten. Im Alten Testament stellt die Kritik an sozialer Ungerechtigkeit einen der Schwerpunkte prophetischer Rede dar. Im Neuen Testament ist es Paulus, der den Begriff der Gerechtigkeit theologisch spezifiziert, und in den Evangelien ist es die Reich-Gottes-Verkündigung und -praxis Jesu, an der es abzulesen gilt, was gerecht und was ungerecht ist. Auch in der Geschichte des Christentums finden sich zahlreiche Punkte, an denen sich Christ:innen und Theolog:innen gegen die herrschende hegemoniale Moral für eine gerechtere Welt einsetzen.

Zugleich ist die heutige Welt von bleibender Ungerechtigkeit und Ungleichheit geprägt:

- Laut *Welthunger-Index 2022* litten im Jahr 2021 bis zu 828 Millionen Menschen an Hunger. Zu einer Verschlimmerung tragen die »Hungertreiber Konflikte, Klimakrise und COVID-19«¹ maßgeblich bei. In der Konsequenz des Krieges gegen die Ukraine stiegen und steigen die Preise für Nahrungsmittel, Energie und Düngemittel. Dies wird den Hunger auch 2023 voraussichtlich weiter verschärfen. Der Prozentsatz derjenigen Menschen, die keinen regelmäßigen Zugang zu Kalorien in ausreichendem Maße besitzen, nimmt aktuell weiter zu.²

»Diese Krisen kommen zu den strukturellen Ursachen des Hungers wie Armut, Ungleichheit, mangelhafte Regierungsführung und Infrastruktur sowie

¹ Grebmer/Bernstein/Wiemers 2022, 5.

² Vgl. ebd.

geringe landwirtschaftliche Produktivität hinzu. Global wie regional sind die Ernährungssysteme unzureichend, um diese Herausforderungen zu bewältigen.«³

Doch nicht nur der Zugang zu Nahrungsmitteln, auch das Vermögen im Allgemeinen ist in höchstem Maße ungleich und ungerecht verteilt: Laut World Inequality Report 2022 besitzen die ärmeren 50 % der Weltbevölkerung lediglich 2 % des weltweiten Vermögens, während die wohlhabendsten 10 % der Weltbevölkerung 76 % des Gesamtvermögens besitzen.⁴

- Mit dem Begriff »Klimagerechtigkeit« wird dabei der integrale Zusammenhang zwischen sozialer/sozioökonomischer Gerechtigkeit, Einkommensverteilung und bevorstehender Klimakatastrophe benannt. Denn die CO₂-Emissionen eines Menschen in der ärmeren Hälfte der Weltbevölkerung beträgt nur 1/11 des durchschnittlichen CO₂-Fußabdrucks eines Menschen aus den reichsten 10 % der Weltbevölkerung. Diese reichsten 10 %, zu denen auch Deutschland zählt, sind für ca. 50 % der globalen CO₂-Emissionen für Konsumgüter verantwortlich. Gleichzeitig leiden diejenigen Menschen, die wenig Vermögen und Einkommen besitzen, proportional sehr viel stärker unter der Klimakrise. Sie sind von den klimatischen, sozioökonomischen und sozioökologischen Veränderungen sehr viel unmittelbarer betroffen und haben weniger Ressourcen und ökonomische Resilienz, um den Veränderungen wirksam zu begegnen.⁵
- Neben der globalen Perspektive begegnet uns Ungerechtigkeit auch im alltäglichen Leben der Gemeinde vor Ort und im Leben der katholischen Kirche. Auch hier wird Menschen vielfach vorenthalten, was sie so dringend für ein heilsames Leben in Fülle benötigen. Neben dem Missbrauchs- und Aufarbeitungsskandal in der katholischen Kirche ist hier v.a. die Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer geschlechtlichen Identität oder sexuellen Orientierung zu nennen.⁶ So

³ Grebmer/Bernstein/Wiemers 2022, 5.

⁴ Vgl. Chancel/Piketty/Saez/Zucman 2022, 4.

⁵ Vgl. Oxfam 2015, bes. 3f.; Shukla/Skea/Reisinger 2022, 13.

⁶ Diese hier genannten Themen sind nur ein Ausschnitt all derjenigen Themen, die in diesem Zusammenhang genannt werden können. Mit Blick auf die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes soll hier exemplarisch auf die oben genannten Themen eingegangen werden.

legte z.B. im Jahr 2022 die öffentlichkeitswirksame Dokumentation *Wie Gott uns schuf* (im Rahmen der Kampagne *#OutInChurch. Für eine Kirche ohne Angst*) den Fokus auf das in diesem Zusammenhang kirchlich-katholischerseits »diskriminierende System aus subtilem Machtmissbrauch, offenen Einschüchterungen, Denunziationen und tiefen Verletzungen«⁷ sowie auf dessen »Opfer«⁸. Der Film zeigt sehr eindrücklich den Leidensdruck und das systemische Problem des kirchlich-katholischen Umgangs mit geschlechtlicher Identität und sexueller Orientierung. Ein Diskriminierungsgefälle lässt sich strukturell auch zwischen dem kirchlich-katholischen Blick auf ›Männer‹ und ›Frauen‹ ausmachen. Politik, Wissenschaft/Theologie und Öffentlichkeit beginnen gerade erst, die volle Relevanz und Dimension gender-basierter globaler Ausbeutung, Diskriminierung und Ungerechtigkeit zu erkennen, auch und besonders, was die Verflechtungen gender-relevanter Themen mit sozioökonomischer Klimagerechtigkeit, sexueller Unterdrückung und Außenpolitik (Stichwort: „feministische Außenpolitik“) betrifft.

Dieser *Hunger* ist kein Naturphänomen – er ist menschengemacht und hat v.a. strukturelle Gründe. Diese *Klimakatastrophe* ist kein Naturphänomen – sie ist menschengemacht und hat v.a. strukturelle Gründe. Diese *gender inequality/injustice* ist kein Naturphänomen – sie ist menschengemacht und hat v.a. strukturelle Gründe. Alle drei sind ›ungerecht‹, weil Menschen jeweils das, was sie zu einem »Leben in Fülle« (Joh 10,10) benötigen, kollektiv/strukturell vorenthalten wird. Die Heilszusage Gottes, die Verkündigung des Reiches Gottes ist für diese Menschen keine effektive Realität.

Gerade weil diese Ungerechtigkeiten strukturelle Gründe haben, sind sie mit individuellem Engagement allein nicht zu lösen. Es braucht strukturelle Konzepte (theoretisch wie praktisch), um eine wirkliche, tiefgehende und nachhaltige Veränderung in dieser Hinsicht zu generieren. Gerechtigkeit ist dabei nie neutral bzw. unparteiisch. Für wirkliche Gerechtigkeit braucht es die Einsicht darin, dass eine (vermeintlich) neutrale Perspektive den status quo lediglich festschreibt und damit ›ungerecht‹ ist. Gerechtigkeit braucht eine parteiische Perspektive für die Armen und

⁷ www.outinchurch.de/film/.

⁸ Ebd.

Schwachen; für diejenigen, denen Gerechtigkeit als »Leben in Fülle« vor-
 enthalten wird – besonders in theologischer Hinsicht, wo so oft von ›Heil‹
 und ›Gerechtigkeit‹ gesprochen wird. Denn die »Gerechtigkeit Gottes«
 (הַדָּקָה *zedaqah* und δικαιοσύνη *dikaíosýnē*) ist einer der zentralen Heilsbe-
 griffe in Hebräischer Bibel und Neuem Testament. ›Erlösung‹, ›Gnade‹
 und ›Glaube‹ sind vielfach theologisch sehr eng mit dem Gerechtigkeits-
 begriff verbunden.

»Will man alles, was die Bibel über Gott und Mensch zu sagen hat, mit einem ein-
 zigen Wort zusammenfassen, so kommt allein der Begriff der *Gerechtigkeit* in Fra-
 ge.«⁹

Daher stellt sich für eine christliche Theologie in besonderem Maße die
 Frage danach, wie wir theologisch von zugleich Heil *und* Gerechtigkeit
 sprechen können, und zwar so, dass diese tatsächlich und strukturell
 wirklichkeitsverändernd und wirkliche Gerechtigkeit ermöglichend reali-
 siert werden. Denn nur über wirkliche Gerechtigkeit ist eine Rede von
 ›Heil‹ und ›Erlösung‹ plausibel und v.a. heilend wirksam.

Angesichts bleibender Ungerechtigkeit in der Welt stellen sich jedoch
 folgende Fragen: Leistet ›das Christentum‹ in seiner institutionellen Ver-
 fasstheit und Praxis sowie ›die Theologie‹ in ihrem Denken, ihren wissen-
 schaftlichen Konzepten und Methoden wirklich einen Beitrag zu Gerech-
 tigkeit? Oder gibt es nicht auch Orte, wo – entgegen dem eigenen An-
 spruch – vielmehr ein Beitrag zu größerer Ungerechtigkeit geleistet wird
 bzw. ein Beitrag zu mehr Gerechtigkeit verhindert wird? Wie steht es also
 um den Beitrag von Christentum und christlicher Theologie zu Gerech-
 tigkeit bzw. Ungerechtigkeit?

Dieser Ausgangsfrage ging das Bamberger Theologische Forum
 2021/22 am Institut für Katholische Theologie der Otto-Friedrich-Univer-
 sität Bamberg in fünf Vorträgen nach. Dabei wurden z.B. folgende Fragen
 diskutiert:

- Trägt kirchliches Handeln nicht vielmehr zu Ungleichheit und Diskri-
 minierung in Bezug auf Gender und die sexuelle Orientierung bei,
 z.B. in der Frage nach der Rolle der Frau in der Kirche oder der Seg-
 nung gleichgeschlechtlicher Paare?

⁹ Crüsemann 2004, 52.

- Verfestigt der »dritte Weg« der katholischen Soziallehre die weltweit ungleich verteilten Eigentumsverhältnisse nicht noch mehr? Trägt auch Theologie (un-)bewusst dazu bei oder gibt es alternative theologische Entwürfe hin zu einer sozioökonomisch gerechteren Welt?
- Ermangelt es dem Christentum insgesamt einer deutlichen Kritik an der Zerstörung der Umwelt oder motiviert christlicher Glaube bzw. Theologie zu ökologisch gerechterem Handeln?
- Beschränkt sich pastorales Handeln im Grunde auf die bürgerliche Normalbiographie oder gibt es pastorale Formen, die sich besonders den »Rändern« der Gesellschaft zuwenden?
- Inwiefern trägt das Christentum zu Gerechtigkeit und/oder Ungerechtigkeit bei? Und wie könnte es im besten Fall zu Gerechtigkeit beitragen?

Im Rahmen der Vorträge des Bamberger Theologischen Forums und über diese Vorträge hinaus ist ein Sammelband mit ganz unterschiedlichen Beiträgen zur Frage nach dem Beitrag des Christentums zu Gerechtigkeit und zu Ungerechtigkeit entstanden. Diese Beiträge sollen im Folgenden überblicksartig skizziert werden.

Themenfelder biblisch-theologischer Gerechtigkeitsfragen

Alexander Schmitt fragt in seinem Beitrag grundlegend nach der Möglichkeit und Notwendigkeit sozialkritischer Lesarten biblischer Texte. Für ihn fragen diese die sozialpolitischen Machtmatrizen sowie Ungerechtigkeiten in biblischen Texten und deren Interpretationen kritisch an, legen befreiende Potentiale der Texte frei und nehmen auf diese Weise ganz spezifisch an einer theologisch (Reich Gottes) sowie mitmenschlich motivierten Befreiungspraxis zu einem »Mehr« an Leben und Gerechtigkeit teil. Auf poststrukturalistischer und befreiungsethischer Basis plädiert Schmitt für die automatische und notwendige Gesellschaftlichkeit und Politizität jeder biblischen Exegese. Jede vermeintlich »neutrale« Exegese läuft stets Gefahr, diskriminierende Stereotypen sowie problematische epistemische Muster zu reproduzieren, die als Form symbolischer Gewalt auch zu weiteren Formen von Gewalt führen können und oft genug auch tatsächlich führen. Weil damit (bewusst oder unbewusst) der gesell-

schaftspolitische *status quo* legitimiert sowie affirmiert wird und die Gründe für Gewalt und Ungerechtigkeit verschleiert werden können, steht jede Exegese ohne einen dezidiert normativ-ethischen Anspruch und ohne das Bewusstsein der je eigenen Gesellschaftlichkeit und Politizität unter prinzipiellem Ideologieverdacht. Dieses auf diese Weise systematisch begründete Paradigma »sozialkritische Exegese« führt Schmitt in den verschiedenen Ausprägungen sozialkritischer Exegesen weiter aus und zeigt auf, wie dieses Paradigma aus der Sicht unterschiedlicher (Un-)Gerechtigkeitsdimensionen konkrete exegetische Gestalt gewinnt.

Kathrin Gies beginnt mit der grundlegenden bibelhermeneutischen Feststellung, dass biblische Texte einerseits, was ihren Entstehungskontext betrifft, durchaus die – aus unserer heutigen Sicht – ungerechten Strukturen ihres Kontextes durchscheinen lassen, aber auch für Freiheit und Gerechtigkeit eintreten. Andererseits lassen sich biblische Texte, was ihre Deutungen betrifft, durch ihre grundsätzliche Deutungsoffenheit sehr verschieden interpretieren und sehr unterschiedlich für die aktive Gestaltung der Welt in Anspruch nehmen. Am Beispiel der Frage nach Geschlechtergerechtigkeit in den beiden biblischen Schöpfungserzählungen sowie 1 Kor 11,2–16 und deren Auslegungsgeschichte fragt Gies danach, wie diese Texte so gelesen werden können, dass sie gerechte gesellschaftliche Strukturen befördern. Sie geht der Frage nach, ob diese Lesart das bloße Resultat hermeneutischer Beliebigkeit darstellt. So gibt es ›Texte‹ nicht unabhängig von ihrer Lektüre/Deutung; Lektüre/Deutung gibt es nicht unabhängig von der soziokulturellen Kontextualisierung des:r Deutenden. In der Konsequenz muss daher von einer Pluralität von Lektüren gesprochen und die Unabschließbarkeit bibelhermeneutischer Deutungsprozesse hervorgehoben werden. Dabei bleibt jede Deutung an den diskursiven Auslegungskontext der auslegenden Gruppe gebunden. Zumindest die Menschenrechte sind jedoch als kriteriologische Mindestnorm bei jeder Deutung zu berücksichtigen.

Lena Janneck und **Alexander Schmitt** fragen im Zusammenhang mit Jes 19,16–25 nach der dekolonialen Wende der Theologie und der Notwendigkeit sowie Praxis einer dekolonialen Exegese. Sie charakterisieren das dekoloniale Projekt als Fundamentalkritik an der epistemischen und praktischen gewalttätigen Selbstuniversalisierung der europäischen Moderne. Den dialektischen Gegenpol dieser Moderne bildet dabei die ›Kolonialität‹, unter der die moderne/koloniale Herrschaftslogik zu verstehen

ist. Im Anschluss an diese Überlegungen befragen Janneck/Schmitt Jes 19,16–25 auf dessen koloniale und dekoloniale Implikationen. Zum Einen erkennen sie in diesem Text dekoloniale Ansätze, insofern mit diesem Text das biblische Israel seine eigene Universalität relativiert, ohne sein besonderes YHWH-Verhältnis aufzugeben. Der Text lässt den Versuch erkennen, neben Israel auch andere Völker als ›Gottesvölker‹ anzuerkennen. Auch wenn der Text damit wichtige dekoloniale Impulse setzt, spiegelt er gleichzeitig koloniale Muster seines Entstehungskontextes wider und kann die Andersheit der anderen Völker nicht voll anerkennen. Eine dekoloniale Exegese müsse sich daher mit diesen beiden Aspekten biblischer Texte kritisch auseinandersetzen: Anerkennende Analyse der dekolonialen Ansätze bei gleichzeitiger kritischer Offenlegung der kolonialen Momente der Texte. Eine solche Exegese bildet damit einen zentralen Teil einer »erkenntnistheoretischen Entkolonialisierung der Theologie« (Enrique Dussel) hin zu einem Mehr an globaler Gerechtigkeit.

Martin Ebner beginnt seinen Beitrag mit der Feststellung, dass die sozialkritischen Gerechtigkeitsvorstellungen in Neuem und Altem/Erstem Testament im kirchlichen Bewusstsein letztlich nicht als Maßstab einer jesuanisch-christlichen Gerechtigkeitsethik Eingang gefunden haben. Dabei spielen die Gerechtigkeit in sozioökonomischem, juridischem, ethischem und theologischem Sinn sowie die »Gerechtigkeit Gottes« in den Texten eine sehr zentrale Rolle. Einige dieser durchaus provozierenden Gerechtigkeitsvorstellungen analysiert Ebner hinsichtlich ihrer Subversivität am Beispiel einiger neutestamentlicher Bibeltex-te, deren subversive Gerechtigkeitsverständnisse den damals sowie heute vorherrschenden alltäglichen Gerechtigkeitsvorstellungen störend entgegensteht. Aus diesen subversiven Gerechtigkeitsvorstellungen lassen sich Ebner zufolge »durchaus Prinzipien entnehmen, die einen Richtungssinn, ja geradezu Standards jesuanisch-christlicher Gerechtigkeit etablieren lassen«. So lassen sich gängige Ungerechtigkeitszustände und -vorstellungen aktiv durchkreuzen und können zu einer neuen, gerechteren Form des Zusammenlebens führen.

Simon Steinberger befragt in seinem Beitrag die Oberammergauer Passionsspiele 2022 aus einer christodramatischen Perspektive nach ihren Vorstellungen und Umsetzungen der Frage nach Gerechtigkeit. Dazu nimmt sein Beitrag seinen Ausgangspunkt bei der (von Hans Urs von Balthasar stammenden) theodramatischen Einsicht, dass mit der Mensch-

werdung Gottes in Jesus Christus Gott selbst Akteur des heils-(und damit gerechtigkeits-)bedeutsamen ›Spiels‹ auf der Welt und unter den Menschen geworden ist. Theaterinszenierungen wie die Oberammergauer Passionsspiele können dabei als transzendierende (Re-)Inszenierungen und ›sinnhafte‹ Deutungen der noch nicht erschlossenen Bedeutungsaspekte des Offenbarungsgeheimnisses und seiner heilsrelevanten Gerechtigkeitsfrage verstanden werden. Es bildet eine »Projektionsfläche« für die Frage nach Darstellung und Bedeutung von Heil und Gerechtigkeit, auch und besonders der christlichen Vorstellung von der Menschwerdung Gottes. Das dramatische Spiel lässt sich damit zugleich im »Horizont der Daseinserhellung« analog zum Kultischen und stets offen für neue christodramatische Bedeutungserschließungen verstehen. Was Gerechtigkeit und die göttliche Heilszusage also abstrakt und konkret bedeuten, muss immer wieder neu eröffnet und (re-)inszeniert werden.

Themenfelder systematisch- und praktisch-theologischer Gerechtigkeitsfragen

Christiane Florin analysiert über den machtmisbräuchlichen und dadurch gewaltförmigen Prozess der ›Platzanweisung‹ die vom katholischen Amt immer wieder reproduzierte Geschlechterhierarchie zwischen (klerikalen) Männern und (nicht-klerikalen) Frauen. Sie kritisiert die ideologische Rede davon, dass im kirchlichen Binnenraum nicht Macht, sondern vielmehr ›Dienst‹ die praktische Maßgabe und konkrete Realität sei, als Verschleierung der Macht- und Diskriminierungsförmigkeit des hierarchischen Geschlechterverhältnisses. Es gibt Florin zufolge allerdings auch Frauen, die diese Platzanweisungs-Argumentation selbst (aus ganz unterschiedlichen Gründen) übernehmen – »ko-klerikale Platzanweiserinnen«. Diese platzanweisende Diskriminierung stellt sich also als komplexes strukturelles kirchliches Problem dar, das Ausgrenzung, Diskriminierung und Leid erzeugt. Diese Logik gründet für das kirchliche Amt dabei metaphysisch auf dem Axiom der grundlegenden qualitativen ›Andersartigkeit‹ von Frauen und Männern, aus der sich für das Amt die Rollenasymmetrie ableiten lasse. Neben der Analyse wendet Florin in ihren Ausführungen bewusst den Sprachmodus des Spottes, des Sarkasmus

und der Ironie an. Es ist dabei ihr Anliegen, mit Hilfe dieses Sprachmodus einerseits die vermeintlich selbstverständlichen und selbststimmunzierenden Machtverhältnisse zu entlarven, zu stören sowie anzufragen und andererseits Bewusstsein und Wachsamkeit für Diskriminierung zu schaffen sowie gegen diese Widerstand zu erzeugen.

Thomas Laubach beginnt seinen Beitrag mit der Feststellung, dass Gerechtigkeit zwar im Kontext sozialen Handelns ein Grundprinzip der Sozialethik darstellt, gleichzeitig aber angesichts der individuaethischen Engführung der theologisch-ethischen Thematisierung von Sexualität hierbei keine Berücksichtigung findet. Die soziopolitischen Diskussionen um den Zusammenhang von Geschlecht/Sexualität und Diskriminierung, v.a. in intersektioneller Perspektive, zeigen jedoch sehr deutlich den sozialen Charakter von Sexualität und Geschlecht sowie den integralen Zusammenhang dieser mit der Gerechtigkeitsfrage. Von dieser Situation ausgehend analysiert Laubach zum Einen die »Erfahrungen und Vorstellungen von Theologiestudierenden zu Beziehung und Partnerschaft und die Bedeutung, die Gerechtigkeit in ihnen spielt«. Zum Anderen setzt er sich mit zwei aktuellen Ansätzen (Amia Srinivasan und Margaret A. Farley) auseinander, in denen v.a. der politische und strukturelle Aspekt von Begehren und Sexualität im Zusammenhang mit der Gerechtigkeitsfrage thematisiert wird. Srinivasans Ansatz kreist um die Einsicht in die zutiefst soziopolitische (und nicht einfach individuelle) Dimension und Intersektionalität des sexuellen Begehrens. Für Farley bildet Gerechtigkeit einen zentralen Reflexionspunkt der sexualethischen Reflexion und formuliert damit »eine Neuausrichtung der normativen Reflexion auf Sexualität unter dem Prinzip der Gerechtigkeit«. In diesem Sinn stellt die menschliche Sexualität ein besonderes Feld von (Un-)Gerechtigkeit dar. Besonders ein romantisierender/idealisierender Zugang, der abstrakt auf ›Liebe‹ rekurriert, verkennt die prekäre und gesellschaftliche Dimension der Sexualität.

Die Frage nach ökologischer Gerechtigkeit aus christlicher Sicht stellt **Markus Vogt** auf der Basis eines menschenrechtlich fundierten Ansatzes ökologischer Gerechtigkeit, der zugleich das Postulat der Gleichheit sowie intergenerationelle Aspekte berücksichtigt. Zum Einen müssen dabei die mit ökologischer Gerechtigkeit verbundenen Ansprüche und Pflichten verbindlich präzisiert, akteur:innenspezifisch eingegrenzt, freiheitlich pluralisiert und letztlich auch strukturell verankert werden. Zum Anderen

steht die Frage nach ökologischer Gerechtigkeit vor der Herausforderung, sich im Spannungsfeld zwischen Normen der Gleichheit und Verteilungsgerechtigkeit (relationale Perspektive) und menschenrechtlichen Mindestanforderungen für eine menschenwürdige Existenz (absolute Perspektive) zu verorten. In diesem Spannungsfeld vermittelt Vogt die beiden Perspektiven durch eine handlungstheoretische Differenzierung des Gleichheitsbegriffs, die eine Anknüpfung an die aristotelische Gerechtigkeitstheorie ermöglicht. In seinem Beitrag thematisiert Vogt schließlich »Brennpunkte ökologischer Gerechtigkeit«, indem er anhand der aristotelischen Gerechtigkeitsdimensionen verschiedene ökologische Konflikte bzw. Verteilungsprinzipien diskutiert: (1) Rechte gemäß dem Subjektstatus; (2) Rechte gemäß menschenrechtlich bedingter Bedürfnisse; (3) Rechte gemäß der jeweiligen Leistung in Marktprozessen des wechselseitigen Gebens und Nehmens.

Kuno Füssel fragt danach, wie heute überhaupt noch angesichts der Gottesvergessenheit, der Unterdrückung und des Leids in einer postmodernen, global-kapitalistischen Welt von Gott geredet werden könne. Für ihn kann die Gottesfrage nur in einem »gesellschaftlichen Theorie-Praxis-Zusammenhang, der nicht nur ihre Vorbedingung, sondern ihr Verhandlungsgegenstand wird«, neu verhandelt werden. Er plädiert dabei für ein »Bündnis zwischen Historischem Materialismus und Theologie« und möchte dabei zeigen, dass eine prophetische Rede von Gott dadurch erneuert werden kann, dass man methodisch bei einer radikalen Religionskritik sowie einer konsequenten Kapitalismuskritik beginnt. Denn bei beiden Kritiken handelt es sich um »die Einheit der Kritik einer Wirklichkeit, die umgestoßen werden muss«. Man gelangt damit zu einer Theorie-Praxis-Verknüpfung, deren Basis und Zielpunkt der kategorische Imperativ der Abschaffung aller Verhältnisse darstellt, »in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«, wie es Marx in seiner Einleitung zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* formuliert. In Anschluss an Franz Josef Hinkelammert bezeichnet er diese Form der praxeologischen Verknüpfung als »Humanismus der Praxis«. Eine besondere Rolle spielt dabei das Bekenntnis zum Exodus-Gott als eines Gottes der Befreiung aus Sklaverei und Unterdrückung.

Der Beitrag von **Michelle Becka** beginnt mit der These, dass es in der Praxis des Justizvollzugs im Zusammenhang mit der Frage nach Gerechtigkeit auch und besonders um die Gerechtigkeit für die Täter:innen ge-

hen muss. Im Zentrum dieser Gerechtigkeit steht v.a. die Resozialisierung der Täter:innen. Dass dieses Gerechtigkeitsparadigma in Justizvollzugsanstalten oftmals mehr theoretischer Anspruch als praktische Wirklichkeit ist, hat auch und besonders strukturelle Gründe, z.B. wenn dem Sicherheitsaspekt eine deutlich größere Priorisierung als der Resozialisierung eingeräumt wird. Die Haftbedingungen bleiben damit ein prekäres Moment des Strafvollzugs. Der Beitrag geht dabei der Frage nach, wie im Kontext einer Justizvollzugsanstalt diakonisches Handeln, besonders auch unter den Bedingungen struktureller Ungerechtigkeit, möglich ist und gelingen kann. Dabei spielen neben der strukturell-institutionellen auch politische, gesellschaftliche und individuelle Faktoren eine entscheidende Rolle. Auch und besonders aus christlicher Sicht muss man sich den Gefängnissen als »Abweichungsheterotopien« stellen und in diakonischer Praxis zu einem Ort der wirklichen Gerechtigkeit transformieren.

Das Bamberger Theologische Forum und dieser Sammelband wären ohne Mithilfe einer Vielzahl an Personen so nicht möglich gewesen. Daher möchten wir uns an dieser Stelle bei all denen bedanken, die uns bei der Durchführung der Ringvorlesungsreihe tatkräftig unterstützt haben, besonders bei unserer Kooperationspartnerin, der Katholischen Erwachsenenbildung im Erzbistum Bamberg e.V. und Dr. Agnes Rosenhauer, die bei der Organisation mitgewirkt und die Finanzierung der Vorlesungsreihe übernommen haben, sowie bei Gertrud Böhnlein, Timo Doleschal und Saskia Fischer.

Literatur

- Chancel, Lucas / Piketty, Thomas / Saez, Emmanuel / Zucman, Gabriel
2022 World Inequality Report 2022, hg. vom World Inequality Lab, online: https://wir2022.wid.world/www-site/uploads/2022/03/0098-21_WIL_RIM_RAPPORT_A4.pdf.
- Crüsemann, Frank
2004 Rettung und Selbstverantwortung, in: Ders.: (Hg.): Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh, 2. Auflage, 49–56.

Grebmer, Klaus von / Bernstein, Jill / Wiemers, Miriam et al.

- 2022 Welthunger-Index 2022. Transformation der Ernährungssysteme und lokale Governance, hg. von der Welthungerhilfe und Concern Worldwide, Bonn/Dublin, online:
www.globalhungerindex.org/pdf/de/2022.pdf.

Oxfam

- 2015 Extreme Carbon Inequality. Why the Paris climate deal must put the poorest, lowest emitting and most vulnerable people first (Oxfam Media Briefing 02.12.2015), online:
<https://oxfamlibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/582545/mb-extreme-carbon-inequality-021215-en.pdf>.

Shukla, Priyadarshi R. / Skea, Jim / Reisinger, Andy

- 2022 Climate Change 2022. Mitigation of Climate Change. Working Group III Contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Summary for Policymakers, hg. vom Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), online:
www.ipcc.ch/report/ar6/wg3/downloads/report/IPCC_AR6_WGIII_SPM.pdf.

I. Themenfelder biblisch-theologischer (Un-)Gerechtigkeitsfragen

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 schlangen 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 anzufordern.

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 jahrhundertlange (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« (ᠪᠠᠵᠠᠵᠢ 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 kriegerischen 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 sozio-politische 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 nachzuzufolgen, 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?

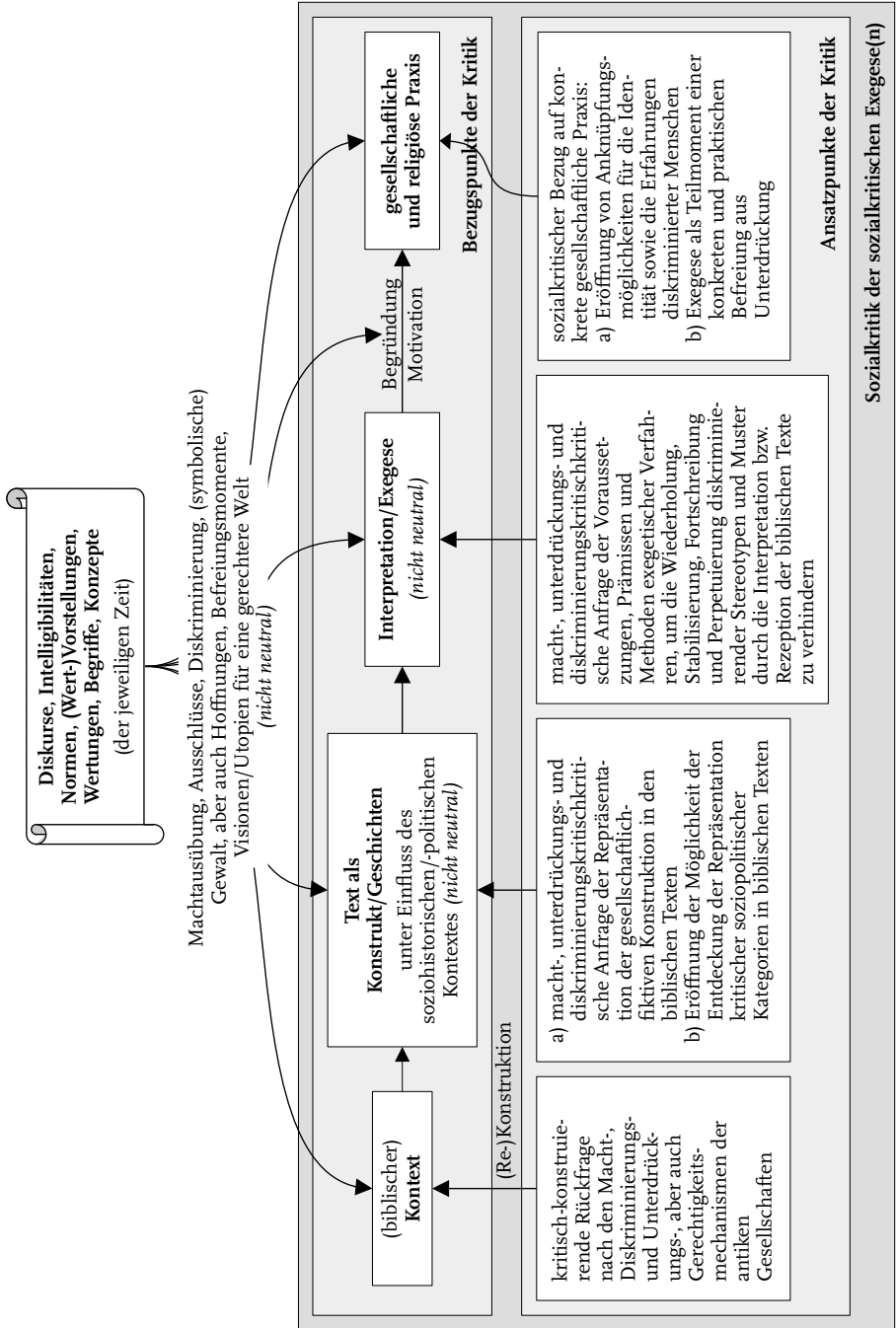


Abb. 1: Sozialkritik der sozialkritischen Exegese(n)

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 *Othering* 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 Sinntiefe, 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 *Politicizität 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 Biblexegesen 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 Problemkonstellatation 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 Subjektconstitution 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 Sirengesang, 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 / Schottruff, 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.

(Un-)gerechte Texte und (un-)gerechte Lektüren. Ein biblisches ›anything goes‹?

Überlegungen zu den Schöpfungserzählungen

Kathrin Gies

1. Problemaufriss

»Betrachtet man die Auslegungsgeschichte der Bibel, so muss man beinahe feststellen: *anything goes*. Denn historisch gesehen wurde die Bibel leider auch häufig zur Legitimierung von Ansichten verwendet, die in den Texten keinerlei Anhaltspunkte haben.«¹

Der Blick in die Geschichte des Christentums zeigt: Biblische Texte wurden und werden zur Rechtfertigung von Gewalt und ungerechten Strukturen, von Ausbeutung und Unterdrückung herangezogen. In ihrem Namen wurden und werden Menschen gedemütigt und diskriminiert, und ihnen wird soziale Teilhabe vorenthalten. Und hier muss man auch zugeben: Zum Teil gibt es Anhaltspunkte in den Texten, die dies begünstigen. In die Texte sind die ungerechten Strukturen ihrer Entstehungsbedingungen eingeschrieben. Auf der anderen Seite gibt es Beispiele, wie sich Menschen mit Bezug auf die biblischen Texte für Freiheit und Gerechtigkeit, für Gleichheit und Solidarität engagierten und engagieren. Schließlich gilt der Einsatz für eine gerechtere Welt als Grundgedanke und zentraler Auftrag der biblischen Botschaft.

Wir haben es also im Hinblick auf die Gerechtigkeit mit einem zweifachen Problem zu tun: Zum einen spiegeln die Texte gesellschaftliche Strukturen, die wir aus unserer heutigen Perspektive als ungerecht und diskriminierend wahrnehmen. Sie wurzeln in einem bestimmten soziokulturellen Kontext, der unseren Maßstäben von Gerechtigkeit widersprechen kann. Die Texte selbst scheinen ungerecht zu sein. Diese Texte des

¹ Fischer 2021, 21f.

halb als bedeutungslos und irrelevant abzutun, sie quasi auszusortieren, wird ihrem kanonischen Anspruch nicht gerecht. Sie damit zu entschuldigen, dass die Verhältnisse damals nun einfach andere waren, widerspricht hingegen dem Anspruch, der an sie gestellt wird, nämlich, Orientierung zu geben. Zum anderen wird deutlich, dass die Auslegungsbedürftigkeit der Texte zu Lektüren führt, die dem widersprechen, was wir als Gerechtigkeit verstehen. Solche ungerechten Lektüren verstärken entweder ungerechte Strukturen, die in die Texte eingeschrieben sind, oder deuten Grundlinien der Texte, die auf Gerechtigkeit ausgerichtet sind, um und sogar fehl und spiegeln darin gesellschaftliche Strukturen derer, die sie auslegen.

Allerdings muss man hier auch festhalten: Die Vorstellung, man könne zwischen einem (un-)gerechten Text und einer (un-)gerechten Lektüre differenzieren, wird der Komplexität des Sachverhaltes nicht gerecht und führt in die Irre. Texte müssen gelesen werden; es gibt sie nicht jenseits der Lektüre derer, die sie lesen. Und die, die sie lesen, aktivieren bestimmte Sinnpotenziale, die in die Texte eingeschrieben sind. Die Exegese ist aber, auch wenn sie natürlich immer ein Kind ihrer Zeit bleibt, bemüht, methodisch geleitet Sinnlinien der Texte herauszuarbeiten. Dabei versucht sie, die Texte auch in ihren historischen Kontexten zu lesen, die ihnen inhärenten Sinnpotenziale bestmöglich zu beschreiben und auch für Auslegungen in gegenwärtige Kontexte hinein zu nutzen. In diesem Sinne können die den Texten eingeschriebenen ungerechten Strukturen aufgedeckt oder ihr Interesse an Gerechtigkeit aufgezeigt, bestimmte Lektüren zurückgewiesen und andere ermöglicht werden.

Die beiden biblischen Schöpfungserzählungen sind Texte, die Realitäten von Frauen und Männern von Anfang an prägen. Im Hinblick auf die Geschlechterdifferenz bezeugt schon Paulus (1 Kor 11,2–16) eine Lektüre, die zu Ungunsten der Frauen ausfällt. Durch die gesamte Geschichte des Christentums hinweg wird mit den Schöpfungserzählungen eine Geschlechterhierarchie legitimiert, die nichts mit Gleichheit und Gerechtigkeit zu tun hat. Aber es gab und gibt Lektüren der Texte, die auf ein egalitäres Verhältnis der Geschlechter und Gerechtigkeit gegenüber Frauen und Männern zielen. Schließlich gibt es in der Gegenwart auch das Bemühen, die Texte jenseits einer binären Geschlechterdifferenz zu lesen und sie nicht auf heterosexuelle Beziehungen zwischen Frauen und Männern engzuführen, um so der Vielfalt menschlicher Realität gerecht zu

werden. An diesem Beispiel scheinen verschiedene Fragen auf: Gibt es eine (und nur eine) Grundaussage oder Sinnlinie der Schöpfungserzählungen zum Verhältnis von Frauen und Männern? Worauf beziehen sich Lektüren derjenigen Tradition, die mit den Texten die Unterordnung der Frau legitimiert? Welche in den Texten gründende Argumente gibt es, sich mit ihnen für Geschlechtergerechtigkeit und Gerechtigkeit jenseits binärer Geschlechterkonstruktionen einzusetzen? Wie können die Texte also gelesen werden, so dass sie gerechte Strukturen ermöglichen? Und schließlich: Bedeutet dies für die Auslegung *anything goes*?

Im Folgenden sollen daher Aussagen und Sinnlinien der Schöpfungserzählungen zur Geschlechterdifferenz vor dem Hintergrund ihrer Entstehungsbedingungen und so, wie sie von der gegenwärtigen exegetischen Forschung gelesen werden, dargelegt werden. Daran anschließend erfolgt ein Überblick über ihre verschiedenen Lektüren, wobei gefragt wird, welche Textmerkmale welche Lektüren begünstigen. Abschließend soll die Frage nach Kriterien einer ›gerechten‹ Lektüre gestellt werden.

2. Zur Geschlechterordnung in den Schöpfungserzählungen

Zweimal wird in den biblischen Schöpfungserzählungen (Gen 1,1–2,3 und Gen 2,4–3,24)² von der Erschaffung des Menschen in seiner geschlechtlichen Differenziertheit erzählt. Beide Erzählungen unterscheiden sich dabei und sollen zunächst getrennt voneinander vorgestellt werden, so wie sie in der Gegenwart von einer Exegese verstanden werden, die versucht, sie vor dem Hintergrund ihrer Entstehungsbedingungen zu lesen und ihre literarischen Eigenarten zu beschreiben.

² Zur Diskussion um die Abgrenzung der beiden Erzählungen vgl. Gertz 2018, 29. Die Toledotformel in Gen 2,4a greift Lexeme und Inhalte der ersten Schöpfungserzählung auf und dient gleichzeitig wie auch sonst innerhalb der Genesis als Eröffnung der zweiten Schöpfungserzählung.

2.1. »Männlich und weiblich schuf er sie.« (Gen 1,27) – Gleichheit der Geschlechter als Bild Gottes

Die erste Schöpfungserzählung in Gen 1,1–2,3, der zufolge Schöpfung die Leben ermöglichende Ordnung des Chaos ist, erzählt von der Erschaffung der Welt durch das wirkmächtige Wort Gottes in sieben Tagen. Der Mensch wird als zweites Werk des sechsten Tages als letztes der Geschöpfe erschaffen. Jedoch zielt die Erzählung auf die Vollendung der Schöpfung durch die Ruhe Gottes am siebten Tag und nicht auf die Erschaffung des Menschen. Diese theozentrische Ausrichtung zeigt sich auch in Bezug auf den Menschen. Betont wird mit der Rede vom Menschen als Bild Gottes die Verbindung von Schöpfer und Geschöpf.

Hier soll der Frage nachgegangen werden, was diese Vorstellung über das Verhältnis des Menschen zur Schöpfung und zu Gott aussagt und welche Implikationen sie für das Geschlechterverhältnis hat:

- 27 Und Gott schuf den Menschen als sein Bild (בְּצַלְמֹו *b^c + šelem*),
als Bild Gottes (בְּצֶלֶם אֱלֹהִים *b^c + šelem*) schuf er ihn,
männlich und weiblich (זָכָר וּנְקֵבָה *zakar u=n^eqewa*) schuf er sie.

Der Mensch wird – noch bevor auf die geschlechtliche Differenzierung Bezug genommen wird – als Bild (בְּצֶלֶם *šelem*) Gottes verstanden. Das Substantiv בְּצֶלֶם *šelem* bedeutet »Statue/Rundplastik« und kann ein Wandrelief oder eine Statue bezeichnen.³ Im Alten Orient war Ziel der bildenden Kunst nicht eine genaue Abbildung des Dargestellten, sondern dessen Repräsentation: Eine Statue im Tempel repräsentiert den Beter vor der Gottheit. Die Statue eines siegreichen Königs vergegenwärtigt im Land des besiegten Feindes dessen machtvolle Anwesenheit. Das Abgebildete wird als in der Statue wirkmächtig präsent gedacht. Die Rede vom Bild Gottes bezieht sich nicht auf eine wesensmäßige Ähnlichkeit von Schöpfer und Geschöpf, sondern gehört in den Kontext der ägyptischen und mesopotamischen Königsideologie, der zufolge der König Bild Gottes ist. Bemerkenswert an der biblischen Schöpfungserzählung ist daher, dass die Vorstellung der Gottbildlichkeit auf den Menschen an sich, unabhängig von Geschlecht oder gesellschaftlicher Stellung, übertragen wird. Dem Kontext der Erzählung zufolge ist der Mensch insofern Gottes Bild, als er ermächtigt ist, über die Tiere zu herrschen (V. 26.28). Ob sich die dabei verwen-

³ Vgl. auch im Folgenden Groß 2000.

deten Herrschaftsverben auf eine friedliche oder eher gewalttätige Ausübung von Herrschaft beziehen, wird diskutiert.⁴ Herrschaft wird im Alten Orient insofern positiv verstanden, als es Aufgabe des königlichen Herrschers ist, die Gesellschaft nach innen und außen zu sichern, das Chaos abzuwehren und für die gottgewollte Weltordnung einzustehen. Außerdem steht der Herrschaftsauftrag in der Schöpfungserzählung im Zusammenhang mit dem göttlichen Segen (V. 28) und der Vorstellung einer guten Schöpfung. Daher kann die Funktion der Gottbildlichkeit darin gesehen werden, dass der Mensch in Verantwortung steht, die Welt vor dem Chaos zu bewahren und für die gerechte und gute Ordnung einzustehen.

Während dem Text zufolge Pflanzen und Tiere »nach ihrer Art« geschaffen werden, also nach Gruppen und Klassen verschieden sind, werden in Bezug auf den Menschen keine schöpfungsmäßigen Unterschiede gemacht. Anders als anderen altorientalischen Schöpfungsvorstellungen zufolge gibt es keine verschiedenen Menschen-Klassen, sondern jeder Mensch ist Bild Gottes. »Der Text bekommt damit eine deutlich herrschaftskritische Spitze«⁵, auch wenn die realen Verhältnisse im Alten Israel anders ausgesehen haben und die gesellschaftliche Organisation sehr wohl Herrschaftshierarchien kannte.

In Bezug auf die Geschlechterdifferenz ist entscheidend, dass der Text an die Vorstellung »als Bild Gottes schuf er ihn [= den Menschen]« (V. 27) sofort anschließt »männlich und weiblich schuf er ihn« (V. 27). Die duale geschlechtliche Klassifizierung »männlich und weiblich« (זָכָר וּנְקֵבָה *zakar u=neqewa*) ist aus weiteren Texten bekannt, die gemeinhin der Priesterschrift zugeordnet werden. So dient sie in der Fluterzählung als Kategorisierung der Tiere (vgl. Gen 6,19; 7,3.9.16) und ist von kultischer Bedeutung im Buch Leviticus (vgl. Lev 3,1.6).

Aus heutiger Perspektive, die zwischen *sex* und *gender* unterscheidet, begreift sie Jan Christian Gertz als »biologische Begriffe«⁶. Anders als die Bezeichnungen אִשָּׁה *'išša* »Frau« und אִישׁ *'iš* »Mann« zielten sie gerade nicht als soziales Geschlecht auf eine Differenzierung von kulturell zugeschriebenen Rollen und Fähigkeiten.⁷ Der Alte Orient kannte sicher keine

⁴ Vgl. Janowski 2008, 196–198.

⁵ Scoralick 2018, 70.

⁶ Gertz 2018, 72; aufgegriffen von Leuenberger 2020, 216f.

⁷ Vgl. Leuenberger 2020, 216f.

Unterscheidung zwischen *sex* und *gender*, vielmehr ist von einem ganzheitlichen Körperverständnis auszugehen.⁸ Hinzukommt, dass fraglich ist, ob es überhaupt einen neutralen Blick auf ein biologisches Geschlecht geben kann oder nicht auch der Körper immer schon sozial konstruiert ist.⁹ Dennoch ist auffällig, dass diese Begriffe gewählt werden. Sie verdeutlichen, dass es nicht um Individuen geht, die geschaffen werden, sondern um den Menschen schlechthin, den es in männlicher und weiblicher Ausprägung gibt. Entscheidend ist: In Bezug auf die Gottbildlichkeit und ihre Befähigung zu Herrschaft wird nicht zwischen männlichen und weiblichen Menschen unterschieden.¹⁰

Der Mensch ist also »Gottes Bild und Repräsentant auf Erden – und zwar eben als in unhintergebar und elementarer Weise geschlechtlich differenziertes Geschöpf (1,26–31)«¹¹. Die Gottbildlichkeit kommt dem Menschen zu und ist gleichermaßen auf beide Geschlechter zu beziehen. Insofern ist von einer »schöpfungsgemäßen Gleichheit der Geschlechter«¹² zu sprechen, was zumindest vor dem Hintergrund der patriarchalen Ordnung des Alten Orient bemerkenswert ist.

2.2. »Gebein von meinem Gebein« (Gen 2,23) – Brechung der Gleichheit der Geschlechter

Die zweite Schöpfungserzählung (Gen 2,4–3,24) hat vollkommen andere Ausgangsvoraussetzungen. Sie beschwört nicht den guten Anfang einer geordneten Schöpfung, sondern setzt bei den ambivalenten Erfahrungen

⁸ Zudem zeigt Laqueur 1996, dass bis in das 17. Jahrhundert von einem biologischen Ein-Geschlecht-Modell auszugehen ist.

⁹ Vgl. Butler 1991; vgl. auch Karle 2006, 81–88.

¹⁰ Vgl. Gertz 2018, 72. Allerdings lässt die Erstnennung des Männlichen doch auch auf eine strukturelle Vorrangstellung schließen, wie auch an der Sprache selbst die kulturelle Dominanz des Männlichen zu erkennen ist: So ist hebräisch נְקֵבָה *n'qewa* »weiblich« etymologisch von der Wurzel נָקַב *NQB* »durchbohren« abzuleiten (vgl. Dietrich/Arnet 2013, 362 und Gesenius 2013, 842). Frausein wird damit passiv über die Penetration durch den Mann bestimmt. Deutlich wird, wie über die Sprache Geschlechterdifferenz als Zuschreibung von Aktivität und Passivität konstruiert wird: Das Weibliche wird erst zum Weiblichen durch das sexuelle Tun des Mannes.

¹¹ Leuenberger 2020, 213.

¹² Janowski 2019, 94.

des menschlichen Lebens an.¹³ Als Ätiologie erklärt sie diese als Folge der ebenfalls ambivalenten durch den Menschen zu verantwortenden Gebots-übertretung: Sie hat die Erlangung von Einsicht zur Folge und ermöglicht menschliche Kultur, führt jedoch zu einer Daseinsminderung.

Zwei Aspekte sollen in Bezug auf die anthropologische Konzeption der Erzählung auch hier näher betrachtet werden: Das Verhältnis des Menschen zur Schöpfung sowie zu Gott und das Geschlechterverhältnis.

Erzählt wird von der Menschen-Schöpfung als kreativem Akt JHWH Elohims in zwei Schritten:

2,7 Da formte JHWH Elohim den Menschen (אָדָם 'adam) aus Staub vom Erdboden (אֲדָמָה 'adama).

Und er blies in seine Nase den Lebensatem (נִשְׁמַת חַיִּים *nišmat hajjim*).

So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen (לְנֶפֶשׁ חַיָּה *l' + nefes hajja*)

Das Material, aus dem Gott den Menschen (אָדָם 'adam) in einem ersten Schritt formt, ist der Ackerboden (אֲדָמָה 'adama). Deutlich wird im Wortspiel die konstitutive Bezogenheit des Menschen auf seinen Lebensraum, die Schöpfung. In einem zweiten Schritt bläst der Schöpfer den göttlichen Lebensatem in seine Nase. Folge dieser Belebung ist, dass der Mensch zum lebendigen Wesen wird. Darin unterscheidet er sich fundamental von allen anderen Geschöpfen: Nur der Mensch erhält den Lebensatem als Gabe Gottes. Darin zeigt sich die herausgehobene Stellung des Menschen im Blick auf die Schöpfung.

Weiter gerät der Mensch nicht nur als vitales Selbst, sondern als soziales Wesen in den Blick: »Es ist nicht gut, dass der Mensch (אָדָם 'adam) allein ist, ich will ihm eine Hilfe (עֵזֶר 'ezer) machen, die ihm entspricht.« (Gen 2,18). Unter den Tieren findet sich keines, das dem Menschen entspricht. Gesucht wird nicht eine dem Menschen untergeordnete Hilfe, die ihn unterstützt und ihm zuarbeitet, wie es Tiere könnten. Gesucht wird vielmehr Gemeinschaft, die Solidarität und Gleichberechtigung umfasst.¹⁴ Schließlich baut JHWH Elohim aus der Seite (צֵלָה *šela*) des Menschen die Frau. Erst im Gegenüber der Frau wird dieser zum Mann. Die biblische Verwendung des Wortes צֵלָה *šela* zeigt, dass das Lexem kein anatomischer Begriff ist, sondern in den Bereich der Architektur gehört und eine »Sei-

¹³ Vgl. Spieckermann 2001; Otto 1996.

¹⁴ Vgl. Kessler 2006, 35–40.

te« oder ein Bauelement bezeichnet.¹⁵ Insofern liegt hier also die Vorstellung eines geschlechtlich noch undifferenzierten Urmenschen vor, aus dem durch Teilung der geschlechtlich differenzierte Mensch entsteht. Plausibilisiert wird diese Annahme auch durch mesopotamische Texte, das akkadische Epos *Atram-Hasis* und das sumerische Epos *Enki und Ninmah*. Leider weist *Atram-Hasis* an der entscheidenden Stelle, an der man die Schilderung der Teilung erwartet, eine Textlücke auf. Aber da zuvor der Urmensch Widimmu ein Einzelwesen ist und danach von einem Menschenpaar die Rede ist, liegt nahe, dass der Urmensch geteilt worden ist.¹⁶ Betont wird auf diese Weise und auch mit der Verwandtschaftsformel »Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch!« (V. 23) die Gleichheit und Ebenbürtigkeit der Geschlechter in ihrer geschlechtlichen Differenz.

Kaum jedoch ist diese Gleichheit der Geschlechter begründet, zerbricht sie wieder. Der Mann versteht nur sich selbst als uranfängliches Menschenwesen und leitet die Frau von seiner Existenz ab: »Diese soll Frau (הַשָּׂא 'išša) heißen, denn vom Mann (יִשׁ 'iš) ist sie genommen.« (V. 23). So ist auch auf Ebene der Erzählstimme vom אָדָם 'adam im Gegenüber zur הַשָּׂא 'išša die Rede, wenn wir eigentlich יִשׁ 'iš erwarten würden (Gen 2,22.23.25; 3,12.17.20). Gen 2 als »programmatischer Kontrasttext gegen alle patriarchalen und sexistischen Diskriminierungen der Frau«¹⁷ zeigt also auch eine androzentrische Tendenz, die die gesellschaftliche Ordnung der Entstehungszeit der Texte widerspiegelt. Dennoch wird in Gen 3 die Überordnung des Mannes als Verkehrung der göttlichen Schöpfungsintention gewertet. Die sogenannten Strafsprüche beschreiben die erfahrene Wirklichkeit des Menschen. Ihr steht die ursprüngliche Schöpfung Gottes gegenüber, die auf eine Gemeinschaft von Frau und Mann ausgerichtet ist und in der beide einander in Gleichberechtigung entsprechen. Auf Ebene der Erzählung gilt diese als gottgewollt, nicht die in der Welt vorfindliche Hierarchie der Geschlechter.

¹⁵ Vgl. Janowski 2019, 97.

¹⁶ Vgl. von Soden 1994, 614.

¹⁷ Zenger 1996, 32.

3. Lektüren der Schöpfungserzählungen in Vergangenheit und Gegenwart

Beide Texte haben in Bezug auf die Geschlechtergerechtigkeit eine katastrophale Wirkungsgeschichte und wurden »in frauenfeindlicher Weise ausgelegt und zum Beleg der Minderwertigkeit und Unterordnung (Subordination) von Frauen herangezogen«¹⁸. Neuere Auslegungen, die sich um eine genderfaire Lektüre bemühen, können sich aber auch auf eine nie verstummte Tradition beziehen, die eine schöpfungsgemäße Gleichheit von Männern und Frauen kennt.

3.1. Geschlechterhierarchie und Subordination der Frau

Hinweise auf eine Umdeutung der biblischen Vorstellungen der Ebenbürtigkeit der Geschlechter oder einer Verschärfung ihrer patriarchalen Tendenzen finden sich von Anfang an.

So gibt die Septuaginta im Kontext der zweiten Schöpfungserzählung zunächst אָדָם *'adam* als »Mensch« (*ἄνθρωπος* *ánthropos* vgl. Gen 2,7) wieder, identifiziert diesen jedoch schon vor seiner Teilung mit dem Mann, indem sie zum Eigennamen Adam (*Ἀδάμ* *Adám* vgl. Gen 2,16) wechselt. So entsteht die Vorstellung, der erste Mensch sei ein Mann gewesen, aus dem die Frau sekundär abgeleitet wird.

Die Gottbildlichkeit wird bereits im Neuen Testament von *Paulus* in seinem ersten Brief an die Korinther auf den Mann enggeführt (1 Kor 11,2–16).¹⁹ Hintergrund der Äußerungen des Paulus ist die Gebetspraxis der Gemeinde: Frauen und Männer beten gemeinsam, dabei bedecken die Frauen nicht ihren Kopf. Paulus fordert, dass Frauen die Haare verhüllen, Männer jedoch keine Kopfbedeckung tragen. Ein Argument ge-

¹⁸ Scoralick 2018, 66.

¹⁹ Vgl. Leuenberger 2020, 214: »Diese in ihrem Entstehungskontext durchaus innovative [egalitäre] Bestimmung des Menschen wurde rezeptionsgeschichtlich bekanntlich, insbes. im neuzeitlichen ›Westen‹, mitunter zu einer despotischen Theo- und Anthropologie verzerrt, was hier wenigstens zu vermerken ist [...]. Innerhalb der christlichen Bibel ist namentlich 1 Kor 11,7 zu nennen, wo mit der ›exegetisch unhaltbare[n] Einengung der Gottesebenbildlichkeit auf den Mann‹ die in P [= der Priesterschrift] errungene theologische Egalität wieder ›weit unterschritten wird‹ [Gertz 2018, 73].«

winnt er aus der ersten Schöpfungserzählung: »Der Mann aber darf das Haupt nicht bedecken, denn er ist Bild und Abglanz Gottes; die Frau aber ist Abglanz des Mannes.« (1 Kor 11,7)

Nur der Mann ist also Paulus zufolge ursprüngliches Bild Gottes; die Frau ist dies nur insofern, als sie Bild des Mannes ist. Als Begründung bezieht sich Paulus wiederum auf die zweite Schöpfungserzählung in der Übersetzung und Tendenz der Septuaginta: »Denn der Mann ist nicht aus der Frau, sondern die Frau aus dem Mann.« (1 Kor 11,8)

Der Septuaginta zufolge lässt Gott Adam einschlafen, nimmt eine seiner Seiten und erbaut daraus eine Frau (Gen 2,21–22). Damit ist die Frau sekundär aus dem Mann abgeleitet. Diese sekundäre Abstammung der Frau hat Paulus also in Gen 1,27 hineingelesen: Auch die Gottbildlichkeit kommt ursprünglich nur dem Mann zu. Nur er ist Bild Gottes; die Frau hingegen ist lediglich Abglanz des Mannes (vgl. 1 Kor 11,7). Der Reihenfolge der Erschaffung der Geschlechter entspricht nach Paulus auch die Zuordnung der Geschlechter in ein hierarchisches Dienstverhältnis: »Denn der Mann wurde auch nicht für die Frau erschaffen, sondern die Frau für den Mann.« (1 Kor 11,9).

Die Erzählung der Erschaffung der Geschlechter im hebräischen Text zielt mit dem Bild der Teilung eines Ur-Menschen auf eine schöpfungsgemäße Geschlechtergleichheit. In der Fassung der Septuaginta werden die Inkonsistenzen des hebräischen Textes in Bezug auf die Bezeichnung für »Mensch« und »Mann« so aufgegriffen und verändert, dass von einer sekundären Schöpfung der Frau aus dem Mann die Rede ist. Paulus liest nun beide Schöpfungserzählungen zusammen und überträgt die abgeleitete Schöpfung der Frau auch auf den Gedanken der Gottbildlichkeit. Er steht damit in der Tradition der Septuaginta und folgt vermutlich einer bestimmten Richtung der jüdischen Auslegungstradition, die die Gottbildlichkeit auf den Mann allein bezieht.²⁰ Hinzukommt, dass diese Lektüre den ihm bekannten gesellschaftlichen Strukturen und Vorstellungen einer patriarchalen Geschlechterordnung entspricht bzw. er diese in die biblischen Texte hineinliest. Damit erweist sich die Lektüre des Paulus als hochgradig kontextgebunden.²¹ Sie ist damit aber nicht automatisch »falsch«, sondern geht konsequent vom griechischen Text, so wie er Paulus vorliegt, aus, und folgt bestimmten hermeneutischen Prämissen,

²⁰ Vgl. Schrage 1995, 509.

²¹ Vgl. Wacker 2017, 166.

nämlich, dass eine Stelle der Heiligen Schrift von einer anderen Stelle her beleuchtet, erklärt und gelesen werden kann.

Spielarten dieser Lesart der Schöpfungserzählungen legitimierten die Unterordnung der Frau bis in die Neuzeit hinein, wie ja auch die Vorstellung, dass die Frau aus der Rippe des Adams geschaffen sei, nach wie vor präsent ist. Die Lektüren fußen dabei auf bestimmten konzeptionellen Voraussetzungen und spiegeln ihre eigene Gesellschaftsordnung.

So wurzelt die einflussreiche Deutung des *Augustinus* in der neuplatonischen Tradition, die anders als die biblischen Schöpfungserzählungen einen Leib-Seele-Dualismus kennt. Nach Augustinus ist die Seele des Menschen geschlechtslos, und nur auf dieser Ebene kommt Mann und Frau die Gottebenbildlichkeit zu. Gen 1,27 beziehe sich also nur auf die Seele. Auf Ebene der Geschlechtlichkeit, wie sie Gen 2 beschreibe, gebe es sehr wohl eine Unterschiedenheit von Mann und Frau: Der Mann stehe über der Frau wie die Seele über dem Leib, woraus sich die Forderung ergebe, dass der Mann über die Frau herrsche, wie der Geist über das Fleisch.²²

Thomas von Aquin wiederum, der ebenfalls die weitere Theologiegeschichte bestimmte wie kaum ein anderer, nähert sich den biblischen Schöpfungserzählungen von der Anthropologie des Aristoteles aus und von überholten biologischen Vorstellungen zur Reproduktion her. So sei nur der Mann Mensch im Vollsinn, die Frau hingegen ein abgeleiteter, defizitärer Mensch, ein missglückter Mann (lat. *mas occasionatus*). Entsprechend der aristotelischen hämatogenen Samenlehre, der zufolge der männliche Samen aus Blut entstehe, sei nämlich das menschliche Wesen, die *Form*, ganz im Samen enthalten, während die Frau Ort der Entstehung von Leben sei, also *Materie* bereitstelle. Der Same des Vaters sei ganz auf die Hervorbringung eines ihm ähnlichen, also männlichen Kindes ausgerichtet, während ein weibliches Kind Ergebnis eines fehlerhaften Vorgangs sei.²³ Unter diesen Voraussetzungen liest Thomas die Schöpfungserzählungen. Diese liest er allerdings aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse nicht in Hebräisch, sondern in Latein. Dabei greift er auf die paulinische Deutung in 1 Kor 11,2–16 zurück. Nur dem Mann komme die Gottbildlichkeit in Bezug auf die *principalitas*, das Ursprungs-

²² Vgl. Pagels 1991, 235; Schüngel-Straumann 1989, 29–31.

²³ Vgl. Schüngel-Straumann 1989, 22f.

sein Gottes, zu:²⁴ »Der Mann ist der Anfang bzw. das Prinzip der Frau und ihr Ziel, so wie Gott der Anfang bzw. das Prinzip und das Ziel jedes Geschöpfes ist.«²⁵

Die Auslegung dieser Tradition wird wiederum zur Prämisse nachfolgender Lektüren der Schöpfungserzählungen und ihrer Aussagen zur Gottbildlichkeit und zum Geschlechterverhältnis.²⁶ So schreibt der Dogmatiker *Matthias Joseph Scheeben* in seinem Handbuch der katholischen Dogmatik, das 1888 erschien und 1961 kommentiert herausgegeben wurde²⁷, in der Linie von Thomas von Aquin:

»Das Weib [ist], weil ihm die menschliche Natur erst sekundär und mittelbar, vermittelt des Mannes und um seinetwillen mitgeteilt wird resp. weil es nur als *aditorem viri* von Gott intendiert ist, nicht in dem vollen Sinne Bild Gottes [...] wie der Mann.«²⁸

Gleichermaßen bezieht er sich unhinterfragt auf Augustinus: Zwar sei die Frau als Mensch von der Schöpfung her Bild Gottes, allerdings unter Absehung ihrer Geschlechtlichkeit. Unterschieden werden müsse aber zwischen der *ratio inferior*, die der Frau zugeordnet wird, dem »dem Manne gegenüber tieferstehenden und schwächeren Wesen«²⁹, und der *ratio superior*, die dem Mann entspricht, der über die Frau herrschen soll. Daher sei

»das Weib, *obgleich* es als Mensch ebenfalls Bild Gottes ist, doch als Weib in seinem positiven Verhältnis zum Manne, welches in einem Empfangen und Be-

²⁴ Vgl. Schüngel-Straumann 1989, 24; dort auch das Zitat von Thomas von Aquin.

²⁵ Thomas von Aquin: S.th. I q. 93 a. 4: »vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae.«

²⁶ Auch in Bezug auf die Lektüre von Gen 3 als Sündenfallerzählung gibt es misogynen Auslegungen noch bis ins 20. Jahrhundert. In der 1910 in Halle erschienenen Schrift *Sind die Weiber Menschen? Mulieres homines non sunt* führt der Verfasser Max Funke aus: »Und als Gott Adam und Eva aus dem Paradiese stieß, richtete er an Adam die Frage: ›Warum hast du von dem verbotenen Baum gegessen?‹ Hätte Gott aber Eva als einen Menschen anerkannt, so würde er gewiß auch an sie diese Frage gerichtet haben.« (Dokumentiert in Gössmann 1988, zit. nach Schüngel-Straumann 1989, 11f.).

²⁷ Vgl. Scheeben 1961.

²⁸ Scheeben 1961 Nr. 366, zit. nach Faber 2007, 124.

²⁹ Scheeben 1961, Nr. 256, zit. nach Faber 2007, 127.

herrscht werden besteht und daher ein *passives und unterwürfiges* ist, *gar nicht Bild Gottes*, sondern eher umgekehrt Typus der Kreatur im Verhältnis zu Gott³⁰.

Deutlich wurde, dass mit der Septuaginta eine Lesart der Schöpfungserzählungen einsetzt, die Tendenzen des hebräischen Textes in Gen 2–3 aufgreift, die gegen eine egalitäre Konzeption des Geschlechterverhältnisses stehen. Vor dem Hintergrund der eigenen gesellschaftlichen Strukturen und unter Anwendung einer bestimmten Schrifthermeneutik kommt es zu Auslegungen, die innerhalb ihrer Logik durchaus als sinnvoll anzusehen sind,³¹ die entgegen der nach Gen 1,27 schöpfungsgemäßen Gleichheit von Frau und Mann und entgegen der egalitären Tendenzen, die es in Gen 2–3 teilweise auch gibt, aber auf eine Überordnung des Mannes und eine Unterordnung der Frau hinauslaufen. Diese Lektüren werden von bestimmten philosophischen und theologischen Traditionen begünstigt und immer wieder aufgegriffen und aktualisiert.

3.2. Geschlechtergleichheit und Überschreitung binärer Konstruktionen

Daneben gibt es Lektüren, die andere, im Text offensichtliche Positionen aufgreifen oder angelegte egalitäre Tendenzen verstärken.

Der exegetische Midrasch *Genesis Rabba* aus dem ca. 5. Jahrhundert kennt auch die Vorstellung eines Urmenschen, der geteilt wird.³² Sie findet sich in einer Auslegung von Gen 1,26 »Lasst uns einen Menschen machen«:

»Es sagte R. Jirmeja ben Leazar:

Als der Heilige, gepriesen sei er, den ersten Menschen erschuf,

erschuf er ihn androgyn (אֲנָדְרוֹגִינוֹס *'androginos*);

denn es heißt:

›Als Mann und Frau erschuf er sie.« (Gen 5,2)

Es sagte R. Samuel bar Nachman:

Als der Heilige, gepriesen sei er, den ersten Menschen erschuf,

erschuf er ihn zweigesichtig.

Er erschuf und zersägte ihn und machte ihm einen Rücken hier und einen Rücken dort.

Man erhob gegen ihn den Einwand:

³⁰ Scheeben 1961 Nr. 366, zit. nach Faber 2007, 127.

³¹ Vgl. Wacker 2017, 163.

³² Vgl. Stemberger 1989, 91–100.

Aber es steht doch geschrieben:

›Und er nahm eine seine Rippen (עֲצָמָהּ *šela*)‹ (Gen 2,21)!

Er (also R. Samuel bar Nachman) antwortete ihnen:

›(Eine) seiner Seiten!‹

So liest du ja auch: ›Für die zweite Seite (עֲצָמָהּ *šela*) der Wohnstätte.‹ (Ex 26,20)«

(GenR 8,1)

Hier werden nun zunächst Gen 1,26 und 5,2 zusammengelesen: Während in Gen 1,26 die Rede von der Schöpfung eines Menschen (Singular) ist, bringt Gen 5,2 den Plural: »Als Mann und Frau erschuf er sie.« Dieser Wechsel von Singular zu Plural wird damit erklärt, dass der erste Mensch androgyn ist, es sich also um einen Menschen mit zwei Geschlechtern handelt – so die Erklärung von R. Jirmeja. R. Samuel ergänzt, dass dieser zweigesichtige erste Mensch durch Teilung zu Mann und Frau wird. Als Beleg für diese Teilung gilt die zweite Schöpfungserzählung. Dies wird jedoch erst durch einen Einwand deutlich. Der Einwand versteht עֲצָמָהּ *šela* als anatomischen Begriff für »Rippe«, wonach Gen 2 die Erschaffung der Frau aus der Rippe des ersten Menschen kenne, diese also nicht zugleich mit dem Mann durch Teilung des Urmenschen entstehe. Dieser Einwand wird mit dem Verweis auf die Verwendung von עֲצָמָהּ *šela* im architektonischen Kontext für »Seite« in Ex 26,20 entkräftet. Mittels dieser semantischen Analyse wird somit die Auffassung gestützt, dass auch die zweite Schöpfungserzählung mit der Vorstellung von der Teilung des Urmenschen von der Gleichursprünglichkeit und damit Gleichberechtigung der Geschlechter ausgeht.

Die Rabbinen lesen hier wohl die Schöpfungserzählungen vom Mythos vom androgynen Urmenschen her, wie ihn Aristophanes in Platons *Symposium* erzählt: Der Urzwitter besteht aus zwei Gesichtern, vier Beinen, vier Armen und wird in zwei Hälften geteilt. Der Eros gilt als Heilskraft, die beiden unglücklichen Hälften wieder zu vereinen.³³ Auch die Auslegung von Genesis Rabba ist also kontextgebunden und erfolgt vor dem Hintergrund griechischer Vorstellungen, liegt damit aber auf der Linie der altorientalischen Konzepte zur Geschlechterdifferenz.

Andere Lektüren der Schöpfungserzählungen, die die Gleichheit und Ebenbürtigkeit von Frau und Mann betonen, sind in der Antike oft nur in den Schriften der Gegner überliefert, die sie ablehnen. In einer Predigt

³³ Vgl. Krochmalnik 2001, 42f.

äußert sich jedoch *Basilius von Cäsarea* am Gedenktag der Julitta positiv über die Märtyrerin. Möglich wird dies allerdings nur über deren Vermännlichung. Sie sei »aufs mannhafteste in einem weiblichen Leibe«³⁴ für den Glauben eingestanden. Ihr legt er die Worte in den Mund:

»Wir sind [...] aus demselben Stoffe wie die Männer. Nach dem Bilde Gottes sind wir erschaffen — wie sie. Für die Tugend empfänglich ist das weibliche Geschlecht vom Schöpfer geschaffen, genauso wie das männliche. Wie? Sind wir nicht in allem den Männern verwandt? Nicht bloß Fleisch ward von ihm genommen zur Schaffung des Weibes, sondern auch Bein von seinem Bein. Deshalb schulden wir dem Herrn genauso wie die Männer Standhaftigkeit, Starkmut und Geduld.«³⁵

Mit Bezug auf beide Schöpfungserzählungen wird hier für die Gleichheit von Frauen und Männern eingetreten. Für die Frau wird wie für den Mann Gottbildlichkeit reklamiert, und die sog. Verwandtschaftsformel in Gen 2,23 wird ebenso zum Beleg für die Ebenbürtigkeit. Beides wird in der Rede der Julitta zum Motiv für das Martyrium auch von Frauen. Vor dem Hintergrund sonstiger Überlieferungen ist diese Positionierung zugunsten einer Gleichheit von Frauen und Männern erstaunlich. Allerdings erscheint sie im Mund einer Frau und ausschließlich im Kontext des Martyriums.

Entgegen der im Mittelalter vorherrschenden Subordinationsthese gibt es immer wieder auch Deutungen der Schöpfungserzählungen, mit denen diese in Frage gestellt wird. Als Beispiel seien die Schriften von *Hildegard von Bingen* aus dem 12. Jahrhundert angeführt. Bei ihr findet sich zwar keine stringente Geschlechteranthropologie, jedoch umfangreiche Bezugnahmen auf die Schöpfungserzählungen.³⁶ Hildegard geht dabei oft von dominierenden Zuschreibungen aus, findet aber zu deutlich positiveren Deutungen Evas bzw. der Frau. So meldet sie sich in der Diskussion zu Wort, ob die Frau ebenso wie der Mann nach dem Bild Gottes oder nur nach seiner Ähnlichkeit geschaffen sei. Ihre Vorstellungen zur Gottebenbildlichkeit sind dabei inkarnatorisch akzentuiert. Adam und Eva gelten beide als gottebenbildlich: »Und der Mann bezeichnet die Göttlichkeit, aber die Frau die Menschlichkeit des Sohnes Gottes.«³⁷ Den Geschlechtern werden verschiedene Rollen zugewiesen, grundlegend ist jedoch de-

³⁴ Basilius von Caesarea 1925.

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. im Folgenden Embach 2011.

ren Gleichwertigkeit, die sich in einer wechselseitigen Bezogenheit zeigt: »Ohne die Frau könnte der Mann nicht Mann genannt werden, ohne Mann könnte die Frau nicht Frau genannt werden.«³⁸ Schließlich verkehrt sie die paulinische Begründung der Unterordnung der Frau in 1 Kor 11,9, indem sie ergänzt: »Und der Mann ist wegen der Frau geschaffen.«³⁹

Auslegungen der Schöpfungserzählungen, die die Gleichwertigkeit der Geschlechter betonen, finden sich zum Beispiel auch im Kontext der sich über drei Jahrhunderte erstreckenden *Querelle des femmes*. So argumentiert *Christine de Pisan* im 14./15. Jahrhundert, »daß Frau und Mann beide nach dem Bilde Gottes geschaffen wurden und ihre Gottebenbildlichkeit nicht im Körper, sondern in der bei Frau und Mann identischen Seele liege«⁴⁰.

In dieser Tradition stehen schließlich auch im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts die Lektüren feministischer Theologinnen wie *Phyllis Trible*⁴¹ oder *Helen Schüngel-Straumann*⁴², die in der wissenschaftlichen Exegese breit rezipiert wurden. Sie zeigen in ihren Arbeiten auf, dass die biblischen Schöpfungserzählungen zwar, zumindest was Gen 2–3 anbelangt, von einem androzentrischen Kontext geprägt sind. Aber beide Schöpfungserzählungen präsentieren die Frau nicht als dem Mann unterlegen, sondern kennen vielmehr eine ursprüngliche Gleichheit der Geschlechter.

Neuere Gendertheorien und Diskussionen in den Kultur- und Humanwissenschaften stellen nun nicht nur eine Hierarchisierung der Geschlechter, sondern die binäre Geschlechterordnung überhaupt in Frage. Weder können eindeutig zwei und nur zwei Geschlechter unterschieden werden, noch gibt es nur Beziehungen zwischen Frau und Mann. Nun differenzieren Gen 1,27 und auch Gen 2,23 klar zwischen zwei Geschlechtern und setzen Heterosexualität als Bedingung für die Vermehrung des Menschengeschlechts voraus.⁴³ Aus heutiger Perspektive müs-

³⁷ Hildegard von Bingen: *Liber divinatorum operum*, I,4/100, 243: »Et uir diuinitatem, femina uero humanitatem filii Dei significat.«

³⁸ Ebd.: »quia uir sine femina uir non uocaretur, nec femina sine uiro femina nominaretur.«

³⁹ Hildegard von Bingen: *Scivias* I,2/12, 251: »et uir propter mulierem factus est.«

⁴⁰ Fietze 1991, 101f.

⁴¹ Trible 1978.

⁴² Schüngel-Straumann 1989.

⁴³ Vgl. Wacker 2017, 171.

sen die damit verbundenen Ausschließungsmechanismen kritisiert werden, damit sie nicht perpetuiert werden.

Jedoch wird vermehrt in der Exegese auch diskutiert, ob es nicht queere Lesarten der Schöpfungserzählungen geben kann, um vielfältigeren Geschlechtsidentitäten und einer Vielfalt an sexueller Orientierung gerecht zu werden. Dabei ist offensichtlich, dass diese Fragen nicht im gesellschaftlichen und soziokulturellen Entstehungskontext der Texte gestellt wurden. Klar ist aber auch, dass die Texte zwar von Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität ausgehen, aber nicht darauf zielen, diese als einzige naturgemäße Möglichkeit menschlicher Identität und Sexualität zu normieren. Gefragt werden kann, ob die Texte Lektüren erlauben, die menschlicher Geschlechter-Diversität gerecht werden, ob es also Anhaltspunkte in den Texten gibt, die diese Lektüren als angemessen erscheinen lassen.

So wird vorgeschlagen, Gen 1,27 als »spannende Leerstelle«⁴⁴ zu lesen und die Formulierung »männlich und weiblich« als Merismus zu verstehen, der wie »Himmel und Erde« (Gen 1,1) mit der Nennung der Pole die Ganzheit beschreibt, die diese umfassen.⁴⁵ Damit sei die Verwirklichung von »männlich und weiblich« offen für verschiedene Formen der Geschlechtsidentität. Legitimiert wird eine solche Lektüre innertextlich damit, dass der »in Gen 1 und auch 2f. deutliche und starke herrschaftskritische Impetus der Bibeltexte«⁴⁶ mit dem modernen Anliegen konvergiert, Diversität gerecht zu werden.

⁴⁴ Scoralick 2018, 74.

⁴⁵ Vgl. Scoralick 2018, 74; Fischer 2021, 47. Kritisch dazu Leuenberger 2020, 217f.: Dieses Verständnis der Formulierung als Merismus unterlaufe den Ordnungsanspruch der Priesterschrift, sei also zwar theologisch weiterführend, aber exegetisch nicht zu halten.

⁴⁶ Scoralick 2018, 75. Dem stimmt auch Leuenberger 2020, 218 zu: »Unter Einbezug aktueller Einsichten in die vielschichtige biologische Ausbildung geschlechtlicher Merkmale von Tieren und Menschen [...] und in die vielfältige soziokulturelle Konstruktion von Geschlechterrollen erweist sich eine solche (über P hinaus gehende und ihrem ursprünglichen Wortgehalt und Konzept sogar widersprechende) weiterführende Interpretation und kreative Lektüre von P nicht nur überaus instruktiv, sondern eben auch in deren sachlichem Gefälle liegend: Unter heutigen Bedingungen läuft die in P selbst bipolar-exklusiv konzipierte Egalität von ›männlich‹ und ›weiblich‹ doch sachgemäß auf eine multispektrale Egalität sämtlicher (biologischer) Geschlechteridentitäten hinaus.«

Auch für Gen 2,18 wird im Hinblick auf die sexuelle Orientierung mit einem »genderrelevanten ›Überschuss«⁴⁷ argumentiert. Die Erschaffung des zweiten Menschenwesens wird biblisch damit begründet, dass »es nicht gut ist, dass der Mensch alleine ist« (Gen 2,18). Damit zielt die Teilung des Urmenschen auf Geselligkeit und Gemeinschaft. Diese kann der Mensch nicht allein in Frau-Mann-Beziehungen finden, sondern auch »jenseits einer Differenzierung von zwei und nur zwei Geschlechtern und konkreten Vergesellschaftungsformen«⁴⁸. Insofern kann hier die Lektüre auch auf queere Beziehungen hin geöffnet werden.

Es lassen sich bei diesen Lektüren, die zu neuen Deutungen der Schöpfungserzählungen jenseits einer binärer Geschlechterordnung führen, zwei hermeneutische Strategien unterscheiden. So werden zum einen texttheoretisch die semantischen Leerstellen bzw. der Bedeutungsüberschuss und Sinnpotentiale angeführt, die eine Weitung erlauben. Der historische Entstehungskontext der Texte bzw. die gesellschaftlichen Bedingungen der Entstehungszeit spielen dabei nur eine untergeordnete Rolle. Zum anderen wird gerade eine Aussage oder Sinnlinie des Textes in seinem Entstehungskontext rekonstruiert und dann mit »dem sachlichen Gefälle [...] [oder] dem egalitären Geist von P [= der Priesterschrift]«⁴⁹ argumentiert, so dass die herrschaftskritische Spitze der Texte ins Heute geholt werden könne und sie Lektüren ermögliche, die auf Diversität zielen.

Es gibt also bereits in der Antike Lektüren, die die Erschaffung eines androgynen ersten Menschen kennen. Und auch gegen die im Mittelalter dominierende Vorstellung, nur der Mann sei Bild Gottes, wird mit Bezug auf die erste Schöpfungserzählung die Gottbildlichkeit beider Geschlechter gesetzt. Über diese Lektüren hinaus, die auf Geschlechtergerechtigkeit zielen, findet sich in der Gegenwart schließlich das Bestreben, die biblischen Erzählungen von der Menschenschöpfung auch für Lektüren jenseits der Geschlechterdifferenz zu öffnen.

⁴⁷ Wacker 2017, 172.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Leuenberger 2020, 218.

4. Auf der Suche nach Gerechtigkeit

Hält man sich die verschiedenen Deutungen der Schöpfungserzählungen vor Augen, kann man tatsächlich zu dem Urteil kommen: *anything goes!* Auf den ersten Blick erscheint es so, als sei es vollkommen beliebig, was jeweils in die Texte hineingelesen wird. Deutlich wurde, dass selbst Texte wie die erste Schöpfungserzählung, bei der es gute Gründe gibt, ihr zuzugestehen, dass sie eine ursprüngliche Geschlechtergleichheit und Gerechtigkeit für Frauen und Männer kennt, über sehr lange Zeiträume so ausgelegt wurden, dass mit ihrer Hilfe Unrechtsverhältnisse legitimiert und gestützt wurden. Wird damit nicht die Bibel selbst als Partnerin auf der Suche nach Gerechtigkeit unbrauchbar bzw. ist die Suche nach biblischer Gerechtigkeit damit gescheitert?

Auf den zweiten Blick aber wird deutlich, dass es nicht beliebig ist, wie die Texte gelesen wurden und werden. Texte brauchen die, die sie lesen. Sie sind auslegungsbedürftig und müssen gedeutet werden. Dabei sind weder die Texte selbst noch ihre Lektüren voraussetzungslos. Jede angeblich voraussetzungslose Lektüre entlarvt ihren Anspruch als Lüge. Die Texte wurzeln in einem bestimmten historischen und soziokulturellen Kontext, genauso wie die, die sie auslegen. Auch eine vermeintlich objektive Lektüre erweist sich als kontextgebunden. Insofern ist es auch schwierig, einen Text auf eine Aussage festlegen zu wollen. Die Lektüren spiegeln ihre eigenen gesellschaftlichen und sozialen Strukturen und ihre ideen- und diskursgeschichtliche Herkunft, die wiederum in Machtverhältnisse eingebettet sind. Sie sind also nicht beliebig, sondern gründen in ihren Kontexten. Sicher darf man annehmen, dass auch die Lektüren, die aus unserer heutigen Perspektive als falsch oder ungerecht erscheinen, von den Lesenden als richtig angesehen und als den Texten angemessen erachtet wurden. Und dies gilt auch in der Gegenwart für Lektüren, denen wir nicht zustimmen.

Allerdings ist die Tatsache der doppelten Kontextgebundenheit der biblischen Texte und ihrer Lektüren in anderer Hinsicht ein Glücksfall. Denn wäre es nicht möglich, diese zu entlarven und in Frage zu stellen, müssten wir ungerechte Strukturen entweder übernehmen oder die Texte für bedeutungslos erklären. Was als Glücksfall erscheint, hängt aber wiederum von einem bestimmten Verständnis von Offenbarung ab. Schließlich wird mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und *Dei Verbum* Offenba-

rung nicht mehr als übernatürliche Mitteilung, sondern als Selbstmitteilung Gottes verstanden und die Heilige Schrift auch nicht mehr als mit der Offenbarung identisch gedacht (DV 2 und 11).

Die Offenheit der Texte, ihre Interpretationsbedürftigkeit macht sie anfällig für diejenigen Deutungen, die aus späterer bzw. anderer Perspektive als Fehldeutungen erscheinen. Je nachdem, unter welchen methodischen und hermeneutischen Prinzipien der Text ausgelegt wird, entstehen andere Lektüren. Diese können, wie das Beispiel von Paulus' Lektüre der Schöpfungserzählungen in 1 Kor 11,2–16 zeigt, innerhalb ihrer Logik der Textauslegung durchaus folgerichtig und sogar angemessen sein. Vor dem Hintergrund einer veränderten, anderen Schrifthermeneutik und -methodik werden sie jedoch fragwürdig. Die Offenheit der Texte ist aber andererseits Bedingung dafür, dass ihnen aktuelle Bedeutung zugeschrieben werden kann. Das Interesse an den Texten könnte nur ein rein historisches sein, wenn sie nicht so ausgelegt werden könnten, dass sie auf gegenwärtige Kontexte und Fragen zu beziehen sind.

Lektüren müssen sich an den Texten selbst messen lassen. Der Blick auf die Entstehungskontexte und die literarische Eigenart der Texte hilft, die Texte besser zu verstehen. In Bezug auf die Schöpfungserzählungen gibt es gute Argumente dafür, dass sie die Vorstellung einer ursprünglichen Geschlechtergleichheit kennen. Der Maßstab dafür, ob die Lektüren beanspruchen können, gerecht zu sein, und ob sie auf Gerechtigkeit zielen, liegt aber außerhalb der Texte. Daher ist es auch möglich, ungerechte Lektüren zu kritisieren. Es sind also die lesenden Subjekte, als einzelne wie auch als Gemeinschaft, für die die biblischen Texte von autoritativer Bedeutung sind, die in der Verantwortung stehen. Sie müssen gewichten, werten und Leerstellen produktiv für die Auslegung nutzen. Dabei können sie nicht absehen von den Diskursen in ihrem gesellschaftlichen Kontext, was Recht und Gerechtigkeit bedeutet. So könnte man als Minimumskonsens bezeichnen, dass es in der Gegenwart die Menschenrechte sind, an denen Lektüren gemessen werden können. Im Laufe der Auslegungsgeschichte dominierende Lesarten der Schöpfungserzählungen, die Frauen unterordnen, können so als ungerecht entlarvt werden. Gleichermaßen müssen die Lektüren sich daran messen lassen, ob sich in ihnen die biblischen Texte als Offenbarung Gottes zeigen, ob sich in ihnen Gott selbst und das Heil der Menschen (DV 2) auftut. Insofern kann die Bibel

jenseits eines *anything goes* zur Partnerin auf der Suche nach Gerechtigkeit werden.

Literatur

Basilius von Caesarea

- 1925 Ausgewählte Predigten, in: Basilius von Caesarea: Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen ausgewählte Schriften, Bd. 2 (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 47) Kempten/München, online: <https://bkv.unifr.ch/de/works/CPG-2845-2869/versions/ausgewahlte-predigten-bkv-3/divisions/37> (11.04.2022).

Butler, Judith

- 1991 Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.

Dietrich, W. / Arnet, S.

- 2013 Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament, Leiden.

Embach, Michael

- 2011 Die Protoplasten in der Sicht Hildegards von Bingen. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie des 12. Jahrhunderts, in: Plate, Ralf / Schubert, Martin (Hg.): *Mittelhochdeutsch. Beiträge zu Überlieferung, Sprache und Literatur*, Berlin/Bosten, 471–485.

Faber, Eva-Maria

- 2007 »Mut zur Erinnerung«. Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit der Frau bei Matthias Joseph Scheeben, in: Jeggle-Merz, Birgit / Kaupp, Angela / Nothelle-Wildfeuer, Ursula (Hg.): *Frauen bewegen Theologie. Das Beispiel der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, Leipzig, 117–139.

Fietze, Katharina

- 1991 Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts, Paderborn u.a.

Fischer, Irmtraud

- 2021 *Liebe, Laster, Lust und Leiden. Sexualität im Alten Testament (Theologische Interventionen 5)*, Stuttgart.

Gertz, Jan Christian

- 2018 Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11 (Altes Testament Deutsch 1), Göttingen.

Gesenius, Wilhelm

- 2013 Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, hg. von H. Donner, 18. Auflage, Berlin/Heidelberg.

Gössmann, Elisabeth

- 1988 Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht? (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung 4), München.

Groß, Walter

- 2000 Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und griechischen Wortlaut, in: Jahrbuch für Biblische Theologie, 11–38.

Janowski, Bernd

- 2008 Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Ders.: Beiträge zur Theologie des Alten Testament, Bd. 4: Die Welt als Schöpfung, Neukirchen-Vluyn, 140–171.
- 2019 Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder. Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen, Tübingen.

Karle, Isolde

- 2006 »Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...«. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh.

Kessler, Rainer

- 2006 Die Frau als Gehilfin des Mannes? Genesis 2,18.20 und das biblische Verständnis von Hilfe, in: Ders.: Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel, Stuttgart, 35–40.

Krochmalnik, Daniel

- 2001 Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 33.1), Stuttgart.

Laqueur, Thomas

- 1996 Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, München.

Leuenberger, Martin

- 2020 Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament, in: Evangelische Theologie 80, 206–229.

Otto, Eckart

- 1996 Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: Ders. u.a. (Hg.): »Jedes Ding hat seine Zeit ...«. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 241), Berlin / New York, 167–192.

Pagels, Elaine

- 1991 Adam, Eva und die Schlange, Die Geschichte der Sünde (rowohlts enzyklopädie, kulturen und ideen), Hamburg.

Scheeben, Joseph Matthias

- 1961 Gesammelte Schriften, Bd. 5: Handbuch der katholischen Dogmatik. Drittes und viertes Buch: Schöpfungslehre. Sündenlehre [1880], hg. von Wilhelm Breuning und Franz Lakner, 3. Auflage, Freiburg.

Schrage, Wolfgang

- 1995 Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband: 1 Kor 6,12–11,16 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII.2), Neukirchen-Vllyn.

Schüngel-Straumann, Helen

- 1989 Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen (frauenforum), Freiburg.

Scoralick, Ruth

- 2018 Als Mann und Frau geschaffen? Die Bibel und ihre Leser*innen, in: Bauer, Gero / Ammicht Quinn, Regina / Hotz-Davies, Ingrid (Hg.): Die Naturalisierung des Geschlechts. Zur Beharrlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit, Bielefeld, 61–78.

Soden, Wolfgang von

- 1994 Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Alte Folge III.4, Gütersloh, 612–645.

Spieckermann, Hermann

- 2001 Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f., in: Ders.: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, Tübingen, 49–61.

Stemberger, Günter

- 1989 Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen, München.

Trible, Phyllis

- 1978 God and the Rhetoric of Sexuality (Overtures to Biblical Theology 2), Philadelphia.

Wacker, Marie-Theres

- 2017 Genderforschung und biblische Schöpfungsgeschichten, in: Laubach, Thomas (Hg.): Gender – Theorie oder Ideologie? Streit um das christliche Menschenbild, Freiburg, 161–174.

Zenger, Erich

- 1996 Die Schöpfungsgeschichten der Genesis im Kontext des Alten Orients, in: Welt und Umwelt der Bibel. Archäologie und Geschichte 2, 20–33.

»Gesegnet ist mein Volk, Ägypten, und das Werk meiner Hände, Assur, und mein Erbesitz, Israel!« (Jes 19,25)

Jes 19,16–25 im Kontext der dekolonialen Wende der Theologie

Lena Janneck / Alexander Schmitt

1. Dekolonialität und Theologie

1.1. Die dekoloniale Wende

Der Begriff bzw. das Konzept *Dekolonialität*¹ bezeichnet das Projekt eines grundlegenden *decolonial turn* (dekoloniale Wende), d.h. eine Fundamentalkritik an der modernen, eurozentrischen Form von Wissensproduktion. Die europäische Moderne wird dabei als ein Projekt charakterisiert, das sich zum kulturellen, wissenschaftlichen, politischen, ökonomischen usw. universal-globalen Zentrum erhebt und so die nicht-europäischen Länder, Kulturen und Völker (Peripherie) nur relativ zur europäischen Moderne sowie aus deren Perspektive ›begreifen‹ kann/will. Das Projekt ›Dekolonialität‹ versucht, diese epistemische Universalität bzw. (Selbst-)Universalisierung, die die europäische (und in der Konsequenz auch US-amerikanische) Moderne seit gut 500 Jahren vollzieht, »zu defetischisieren, zu de-

¹ Der Begriff ›Dekolonialität‹ (*decolonial studies*) bezeichnet ein spezifisches transdisziplinäres kritisches Projekt, an dem v.a. lateinamerikanische Wissenschaftler:innen aus ganz unterschiedlichen Disziplinen (v.a. Soziologie, Philosophie, Semiotik) zusammenarbeiten (siehe Fußnote 6). Dieses dekoloniale Projekt (bzw. der »lateinamerikanisch-postkoloniale Diskurs«, wie ihn Kastner/Waibel 2012 auch bezeichnen) grenzt sich dabei sowohl von der Postmoderne als auch vom (nicht-lateinamerikanischen) Postkolonialismus ab. Beide Projekte versteht der dekoloniale Diskurs als Projekte, die noch innerhalb des Projekts bzw. der Logik der europäischen Moderne operieren bzw. einer modernen, eurozentrischen Rationalität verpflichtet bleiben (vgl. Mendieta 2012, 262). Auch wenn es also konzeptionelle und

kommodifizieren und zu demystifizieren«². Das moderne, europäische Selbstuniversalisierungsprojekt wird dadurch als ›Fetisch‹ entlarvt, der sich selbst setzt, indem er alle anderen lediglich zur Peripherie degradiert und das universalistische eurozentrische Denken auch in der Peripherie etablieren will. Diese für seine Universalisierung konstitutive Peripherisierung der anderen Kulturen reflektiert die europäische Moderne aber nicht kritisch, verschleiert diese bzw. ist sich deren nicht bewusst (Mystifizierung).³

Das erste Analysekonzept dieser kritischen dekolonialen Reflexion bildet die *eurozentrische Moderne*, deren ›Eurozentrismus‹ darin besteht, »dass die historischen Ausdrucksformen der europäischen *Partikularität* Momente der *abstrakten menschlichen Universalität im Allgemeinen* konstituieren«⁴. Obwohl die historischen Ausdrucksformen Europas nur partikularen Status besitzen können, verstehen sie sich als universal gültige, abstrakte menschliche Ausdrucksformen generell:

»Moderne europäische Kultur, Zivilisation, Philosophie, Subjektivität usw. wurde dadurch als gleichbedeutend mit den menschlichen universalen Abstraktionen von Kultur, Zivilisation, Philosophie und Subjektivität im Allgemeinen *ohne weitere Qualifizierung* identifiziert.«⁵

Das Ergebnis und die dialektische Konstituente dieser modernen Selbstuniversalisierung bildet das zweite Analysekonzept – die »Kolonialität«⁶.

thematische Unterschiede zwischen (nicht-lateinamerikanischem) ›Postkolonialismus‹ und ›Dekolonialität‹ (bzw. dem lateinamerikanischen Postkolonialismus) gibt, auf die im Rahmen dieses Aufsatzes nicht weiter eingegangen werden kann, besteht eine ihrer zentralen Gemeinsamkeiten darin, die »Konstruktion des Anderen als ›konstitutives Außen‹ für die Produktion des imperialen Projektes Europa« (Steyerl / Gutiérrez Rodríguez 2012, 9) zu kritisieren, d.h. »Gegen-Laboratorien« zu sein, »die zusammen auf einen Abbau bzw. eine Aufhebung [*undoing*] der verschiedenen Formen von Kolonialismus als historischer ›Laboratorien der Moderne‹ hinarbeiten« (Horst 2020, 10).

² Mendieta 2012, 263.

³ Vgl. ebd., 261–263; Quijano 2007; vgl. zur Einordnung des *decolonial turn* Maldonado-Torres 2011.

⁴ Dussel 2013b, 43.

⁵ Ebd.

⁶ Quijano 2007 [1992]. Wegen dieses für die Dekolonialität konstitutiven Begriffs-paars »Moderne/Kolonialität« wird die Gruppe aus Denker:innen, die sich mit der Analyse dieser »kolonialen Matrix der Macht« (Walsh/Mignolo 2018, 10) bzw. »Ko-

Dieses Konzept beschreibt nicht – wie der Begriff ›Kolonialismus‹ – »spezifische historische Perioden und Orte imperialer Herrschaft«⁷ (z.B. die spanische, deutsche, niederländische, britische oder die US-amerikanische usw. konkret-praktische Herrschaft), sondern die »logische Struktur der kolonialen Herrschaft«⁸ bzw. die »Logik der Herrschaft in der modernen/kolonialen Welt«⁹, die der spanischen, deutschen, niederländischen, britischen, US-amerikanischen usw. Herrschaft *zugrunde liegt*. Entscheidend ist nun, dass diese moderne Herrschaftslogik auch nach dem Ende des Status eines Landes als formaler Kolonie weiter wirkt und sich historisch global ausweitet.¹⁰ Ideologisch ist die Moderne insofern, als ihre epistemische Produktion, d.h. die Hervorbringung dessen, was innerhalb ihres Horizonts überhaupt gewusst/wahrgenommen wird bzw. werden kann, (1) die modern/koloniale Herrschaftslogik verschleiert sowie legitimiert und (2) nicht nur im kolonialen Zentrum, sondern besonders auch in der kolonialen Peripherie maßgeblich ist.¹¹

Mit der Selbstuniversalisierung Europas (Moderne, Eurozentrismus) und der fortwährenden Kolonialität der peripheren Länder und Kulturen, die nur in Bezug zur europäischen Moderne¹² bestimmt werden konnten

lonialität der Macht« (Quijano 2000a; 2000b) beschäftigen, als Gruppe bzw. Projekt »Moderne/Kolonialität« bzw. »Moderne/Kolonialität/Dekolonialität« bezeichnet. Dieser Gruppe bzw. diesem Projekt gehören z.B. an: Aníbal Quijano (Peru), Maria Lugones (Argentinien, USA), Arturo Escobar (Kolumbien, USA), Enrique Dussel (Argentinien, Mexiko), Nelson Maldonado-Torres und Ramón Grosfoguel (Puerto Rico, USA), Catherine E. Walsh (USA, Ecuador), Walter D. Mignolo (Argentinien, USA) (vgl. Walsh/Mignolo 2018, 8f.).

⁷ Mignolo 2005, 7.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. ebd.; siehe dazu auch Quijano 2007 [1992].

¹¹ Vgl. Dussel 1989b, 12–16.

¹² So stellen Begriffe wie ›fernöstlich‹, ›orientalisch‹, ›der Westen‹ oder ›Amerika‹ konzeptuelle Ausdrücke dieser kolonialen Logik dar. Die Benennung des ›amerikanischen‹ Kontinents als ›Amerika‹ bedeutete die Negation bestehender Namen in Verwendung vor Ort und die Zuweisung eines Namens, der das Land in europäische Denkmuster einfasste (vgl. Mignolo 2005, 166 Endnote 14). Als dekolonialer Gegenbegriff zum eurozentrischen Begriff ›(Latein-)Amerika‹ wird von indigenen Organisationen seit den 1980er Jahren der vorkolumbianische Begriff ›Abya Yala‹ verwendet. Er stammt aus der Sprache der Kuna (einer indigenen Ethnie aus dem heutigen Panama und Kolumbien) und bedeutet so viel wie »Land in voller Reife« bzw. »Kontinent des Lebens«. Diese Begriffsverwendung stellt sowohl eine politi-

und können, ging die Überzeugung und Praxis einher, diese Länder, Kulturen und damit auch Religionen nur als defizitäre Varianten des europäischen Selbst zu verstehen und dadurch die Kolonisierung, Unterwerfung und (Zwangs-)Missionierung zu begründen:

»Das wahre Erbe und die wahre Kultur der indigenen Völker Amerikas wurde überdeckt und als unterentwickelt, minderwertig und barbarisch unterdrückt. Der Kolonisator rassifizierte diesen erfunden Anderen als eine minderwertige Version der europäischen Menschheit und rechtfertigte dadurch einen heiligen Krieg gegen die Indigenen. Den überlebenden Indigenen musste die ›wahre‹ Religion gelehrt werden und sie mussten ihren Kolonialherren gehorsam dienen. Die Eroberung bestand nicht nur in der Kolonisierung des ökonomischen und politischen Lebens, sondern auch in der Kolonisierung der amerikanischen und afrikanischen Denkweisen und Körper.«¹³

Im Zuge dieser Entwicklung verstand sich das Christentum als »die volle Verwirklichung aller Religionen und Europa [als] das Erblühen der Zivilisation«¹⁴. Auch wenn hier stets von ›europäischer Moderne‹ die Rede ist, soll hier explizit mit eingeschlossen werden, dass (1) nicht das gesamte (West-)Europa und nicht alle seine Epochen in dieser Form als ›eurozentrisch‹ zu bezeichnen sind und (2) auch andere Länder in dieser selbstuniversalisierenden Herrschaftslogik operieren (z.B. die USA z.B. im Rahmen des globalen Finanzkapitalismus). Mit ›Kolonialität‹ (und in dieser Hinsicht auch mit dem Begriff ›Eurozentrismus‹) ist nämlich eine weitere und viel grundlegendere Machtmatrix gemeint – eine »Kolonialität der Macht«¹⁵, d.h.

»eine spezifische Rationalität oder Wissensperspektive, die global hegemonial wurde, indem sie andere frühere oder unterschiedene konzeptuelle Formationen

sche Positionierung als auch eine epistemologische Ortsbestimmung (*locus enuntiationis*) dar: Die Begriffsverwendung kritisiert, dass nicht nur einfach *über* ein Land gesprochen werden kann, sondern auch *aus* einem Land (d.h. von dessen sozialem/soziopolitischem ›Ort‹ aus) gesprochen werden muss. Der Begriff verweigert also den eurozentrischen (Fremd-)Blick auf die erst durch einen solchen Blick konstruierte Peripherie und kritisiert jede selbstuniversalisierende Fremdepistemologie. »Abya Yala« soll Subjekt des selbstoffenbarenden Sprechens *von sich* und nicht nur Objekt des analytischen Sprechens *über* »Amerika« sein (vgl. Muyolema 2001, 329f.; Walsh 2018, 21–24; Portugal Mollinedo / Macusaya Cruz 2016, 271–273).

¹³ Mills 2018, 42.

¹⁴ Dussel 2013a, 147.

¹⁵ Quijano 2000a; 2000b.

und ihr jeweiliges konkretes Wissen kolonisierte und überwand, sowohl in Europa als auch im Rest der Welt«¹⁶.

Im Rahmen des *decolonial turn* werden also besonders Macht- und Gewaltformen aufgedeckt sowie analysiert, die nicht nur in den Instrumenten bzw. »Mitteln, derer wir uns bei dessen Herstellung, Vertreibung und Verwendung [von Wissen] bedienen«¹⁷, verortet sind, sondern v.a. *im Wissen selbst*. Diese »epistemische Gewalt«¹⁸ bezieht sich auf grundlegende Wissens- und Erkenntnisstrukturen, die selbst eine Welt(anschauung) erschaffen, auf deren Grundlage Ausgrenzung, Marginalisierung und Unterdrückung beruhen. Daher findet im Zuge des *decolonial turn* auch eine Fundamentalkritik der Wissensproduktion der Wissenschaft selbst statt. Dabei geht es nicht darum, einen physischen durch einen epistemischen Gewaltbegriff zu ersetzen oder einfach nur den Geltungsbereich des Gewaltbegriffs zu erweitern, sondern nach den metaphysischen Grundlagen von Gewalt im Zusammenhang mit Kolonialität, d.h. mit einer »imperialen Weltordnung«¹⁹ zu fragen. Denn jede Form von Kolonialität bringt automatisch Formen epistemischer Gewalt mit sich.²⁰

Die Gewalt dieser Kolonialität der Macht drückt sich v.a. in Kategorien wie *race*, *gender* oder *class*, d.h. auch in der Dominanz des globalen Finanzkapitalismus aus. Dekolonialität legt diese Verwobenheit mit der eurozentrischen Moderne offen und versucht, (1) von dieser Logik zu befreien bzw. gegen diese Logik zu kämpfen und (2) für die Bejahung des Lebensrechts derer zu kämpfen, die unter der kolonialen Machtmatrix leiden.²¹

»Dekolonialität bezeichnet Denk-, Wissens-, Seins- und Handlungsweisen, die mit dem kolonialen Unternehmen und der kolonialen Invasion begannen, ihnen aber auch vorausgingen. Sie impliziert die Anerkennung und Aufhebung der hierarchischen Strukturen von *race*, *gender*, Heteropatriarchat und *class*, die weiterhin das Leben, das Wissen, die Spiritualität und das Denken kontrollieren – Struktu-

¹⁶ Quijano 2000a, 549f.; siehe zum »inneren/internen Kolonialismus« Fußnote 41.

¹⁷ Brunner 2020, 14.

¹⁸ Der Begriff »epistemische Gewalt« wurde von Michel Foucault geprägt und später von Edward Said und Gayatri Chakravorty Spivak auf den post- bzw. dekolonialen Bereich global ausgeweitet (vgl. auch Brunner 2020, 12).

¹⁹ Ebd., 17.

²⁰ Vgl. ebd., 13–17.

²¹ Vgl. Quijano 2000b, 218; Mendieta 2012, 263; Walsh 2018, 17f.

ren, die eindeutig mit dem globalen Kapitalismus und der westlichen Moderne verwoben und für diese konstitutiv sind. Darüber hinaus ist es bezeichnend für die fortwährende Eigenart der Kämpfe, Konstruktionen und Schöpfungen, die weiterhin an den Rändern und in den Spalten der Kolonialität stattfinden, um das zu affirmieren, was die Kolonialität zu negieren versucht hat.«²²

Wenn die globalen kolonialen logischen Herrschaftsstrukturen, die ›Moderne‹ nur dadurch hervorbringen, dass sie zugleich die »Unterseite der Moderne«²³ – die Kolonialität als die Unterdrückung des (kulturellen, ethnischen, geschlechtlichen, religiösen, ökonomischen usw.) Anderen – generieren, dann ist (1) jede Theorie, die auf diese Herrschaftsdiagnostik nicht reflektiert und diese nicht abzubauen versucht, und jedes Wissensformat, das in diesem modernen/kolonialen Rahmen gewonnen worden ist, unterdrückend und (2) jede Denkweise, die sich selbst zu Ungunsten der Andersheit des Anderen für den absoluten Urteilsmaßstab hält und sich anderen Kulturen, Ethnien, Religionen, Geschlechtern usw. für überlegen betrachtet (Selbstuniversalisierung), in diesem Sinne ›modern‹ bzw. ›kolonial‹ und damit unterdrückend.

Allerdings ist die entkolonisierende Wende bzw. Dekolonialität nicht als Zielpunkt einer linearen Entwicklung zu verstehen, zu der Kriterien anzugeben wären, ab wann und inwiefern sie verwirklicht und erreicht wären, sondern entwickelt »andere Weisen des Seins, Denkens, Wissens, Wahrnehmens und Lebens«²⁴. Da Kolonialität eine Machtmatrix darstellt, die wahrscheinlich nie vollständig überwunden sein wird, bleibt Dekolonialität ein fortlaufendes Projekt.²⁵

»Als analytische Perspektive, soziopolitischer Standpunkt und pädagogisch-methodologische Haltung ermöglicht uns [dekoloniale] Praxis [als dialogische Bewegung zwischen Aktion und Reflexion und vice versa] vielmehr, die linearen Grundsätze, die binär verorteten Vorannahmen und die ergebnisorientierte Sichtweise westlichen Wissens, Denkens und westlicher Forschung zu überschreiten. Sie hilft uns dabei, ausgehend von dem und mit dem fortwährenden Prozess dekolonialer Wende und Bewegung zu denken, anstatt nur mit und ausgehend von Dekolonialität als Paradigma, Konsequenz und Position.«²⁶

²² Walsh 2018, 17.

²³ Dussel 1996; vgl. auch Alcoff/Mendieta 2000.

²⁴ Walsh 2018, 81.

²⁵ Vgl. ebd., 50.81.

²⁶ Ebd., 50.

Diese dekoloniale Wende ist nur aus dem Bereich der Peripherie – der »Unterseite der Moderne«²⁷ – her möglich und besteht darin, allen Kulturen, Menschen, Religionen usw. ihr Recht und einen Eigenwert zukommen zu lassen, ihnen also eine eigenständige Wirklichkeit jenseits des kolonialen Nicht-Seins zuzusprechen und sie nicht aus eurozentrischer, kolonialer Perspektive aus zu verstehen:²⁸

»Die Philosophie, die diese Realität, die gegenwärtige weltweite Wirklichkeit, nicht von der Perspektive des Zentrums, der politischen, ökonomischen oder militärischen Macht aus, sondern von den Grenzen des gegenwärtigen Zentrums der Welt, von der Peripherie aus zu denken antritt, diese Philosophie wird keine Ideologie sein (oder wenigstens nur in einem abgeschwächten Sinn). Ihre Realität ist die ganze Erde; für sie sind auch die ›Verdammten dieser Erde‹ (die keine Nicht-Seienden sind) Wirklichkeit.«²⁹

Der *decolonial turn* bildet somit eine Wende zur Bejahung des lebenswerten Seins derer, denen vom Zentrum bzw. von den Zentren der Welt aus das Sein (und in der theoretischen und praktischen Konsequenz: das Leben) abgesprochen wird. Es handelt sich dabei um eine dezentrierende Wende um des Lebens der Anderen willen zu den bisher negierten Anderen hin. Epistemologie wird damit ganz dezidiert als ethisches Projekt verstanden, das auch für eine theologische Ethik und damit Theologie insgesamt maßgeblich wird. Daher ist es notwendig, auch eine entkolonisierende Wende der Theologie durchzuführen, soll Theologie wirklich zu Befreiung aus Unterdrückung beitragen, wie es der christliche Glaube mit dem Bekenntnis zu einem Exodus-Gott des Lebens sowie zu einem menschengewordenen Gott des Reiches Gottes als konkretem Reich des Lebens in Fülle formuliert.

Eine Kritik an epistemischer Gewalt und der Kolonialität der Macht schließt somit notwendig auch eine Kritik der Methodologie biblischer Exegese mit ein, insofern (1) auch (wissenschaftliche) Exegese einen Ort der Produktion von Wissen und Vorstellungen über Welt und Mensch bildet und europäische Exegese im kolonialen Kontext als Teil imperialer Wissensstrukturen fungiert sowie (2) Exegese sich als fachtheologische Disziplin am theologischen Diskurs insgesamt beteiligt und dadurch darüber mitbestimmt, ob Theologie kolonial oder dekolonial operiert.

²⁷ Dussel 1996.

²⁸ Vgl. Dussel 2013a, 147–149.

²⁹ Dussel 1989a, 23 (1.1.8.1.2).

1.2. Die dekoloniale Wende (in) der Theologie

Der argentinisch-mexikanische dekoloniale Befreiungsphilosoph und Befreiungstheologe Enrique Dussel – und mit ihm die Denker:innen des dekolonialen Projektes – fordern daher auch und besonders eine »erkenntnistheoretische Entkolonialisierung der Theologie«³⁰, d.h. eine Abkehr von jener imperial-kolonialen Christenheit, die sich und die europäische Kultur, Religion, Politik, Wirtschaft usw. als universalen Maßstab der Menschheit selbst versteht und andere Kulturen nur relativ dazu in hierarchischer Abstufung begreifen (kann). In der Befreiungstheologie wird vielfach zwischen dem ursprünglichen, prophetisch-messianischen *Christentum* (mit einer wirklichen Option für die Armen) und einer imperial-kolonisierenden *Christenheit* (ab dem 4. Jh.) unterschieden. Letztere wird als »Verkehrung ins Gegenteil (Inversion)«³¹ des ursprünglichen befreienden Christentums verstanden, zu dem hin die Befreiungstheologie die imperial-koloniale Christenheit durch Dekolonialisierung wieder retransformieren möchte.³²

Dussel weist darauf hin, dass die »Theologie der lateinisch-germanischen Christenheit«³³ ein entscheidender theoretischer und praktischer Baustein eines solchen modernen Eurozentrismus war und (teilweise) noch ist. Die klassische (katholische und protestantische) Theologie funktioniert(e) eurozentrisch, weil sie weder die Eigenständigkeit anderer Kulturen noch den Wahrheitsanspruch anderer Religionen, noch (im Falle des römisch-katholischen Zentralismus) den Eigenwert bzw. die Eigentümlichkeit anderer Formen von Christentum (Konfessionen oder innerkonfessionelle Strömungen) voll akzeptieren (können):

»Da die Theologen das (nicht *messianische*) Christentum als die Religion schlechthin darstellen, fällt es dem Angehörigen der Christenheit schwer, den anderen Glaubensüberzeugungen oder Religionen ihren jeweiligen *Anspruch universaler Wahrheit* zuzugestehen. Die Erwählung und Offenbarung im Sinne von *Verantwortlichkeit* wird mit Erwählung und Offenbarung als *Privileg*, als Besitz, als Disqualifizierung des Wahrheitsanspruchs anderer Religionen verwechselt.«³⁴

³⁰ Vgl. zu diesem Konzept hier v.a. Dussel 2013a.

³¹ Dussel 2013a, 144.

³² Vgl. Dussel 2013a, 143–147; Eigenmann 2019, 122–125.150–178.

³³ Dussel 2013a, 149.

³⁴ Dussel 2013a, 149.

Als Theologe gibt Dussel die biblischen Konzepte von Erwählung und Offenbarung also nicht auf, sondern diskutiert vielmehr den Unterschied zwischen einem eurozentrischen/imperial-kolonialen und einem dekolonialen bzw. messianischen Verständnis über die Unterscheidung von ›Verantwortlichkeit‹ und ›Privileg‹. Während ein eurozentrisch-koloniales Verständnis Erwählung und Offenbarung als Bestätigung der eigenen Universalität und Position versteht, die einen *Anspruch* auf Offenbarung und universale Wahrheit sowie das *Privileg* der Erwählung ableiten lassen, verbindet ein dekoloniales bzw. messianisches Verständnis Erwählung und Offenbarung vielmehr mit der Kategorie der *Verantwortlichkeit für die Anderen* (andere Formen von Christentum, andere Religionen und Kulturen).

Die neue entkolonialisierte Form von Christentum, die wieder »zu einem zutiefst erneuerten messianischen Christentum«³⁵ wird und zu ihrem ursprünglichen »Status einer befreienden Basisreligion«³⁶ zurückkehrt, nennt Dussel »Trans-Theologie« und meint damit eine Theologie »jenseits der Theologie der lateinisch-germanischen, eurozentrischen, vom Status der Metropole bestimmten Christenheit, die die koloniale Welt ignorierte«³⁷.

Daher muss sich auch und besonders die deutsche Theologie bzw. Form von Christentum immer wieder daraufhin befragen (lassen), in welches Verhältnis sie sich zu anderen Formen von Theologie und Christentum setzt und wie sie die Beziehung zwischen dem Christentum und anderen Religionen bestimmt. Sie muss sich fragen, ob und welche imperial-kolonialen Muster sie reproduziert, und diese im Sinne einer Entkolonialisierung abbauen. Warum werden z.B. nicht-klassisch-europäische Theologien immer noch nur als »kontextuell« bezeichnet, während dies für die klassisch-europäische Theologie nicht zu gelten scheint?³⁸ Wieso spricht das katholische Lehramt in Bezug auf andere Religionen lediglich zurückhaltend inklusivistisch, wenn es in der *Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* »*Nostra Aetate*« davon spricht, dass

³⁵ Ebd., 151.

³⁶ Füssel 2019, 45.

³⁷ Dussel 2013a, 151.

³⁸ Siehe dazu auch Schmitt 2021, 213–217; Jara 2020.

»[d]ie katholische Kirche [...] nichts von dem [verwirft], was in diesen [scil. anderen] Religionen wahr und heilig ist« und diese Religionen »nicht selten dennoch einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet«³⁹?

Wie sehr ist die eigene Konfession/Religion also – gerade vor dem Hintergrund des imperial-kolonialen Rahmens, den das Konzept der Dekolonialität kritisch analysiert – bereit und in der Lage, die eigene Partikularität auch ›nur‹ als Partikularität anzuerkennen, damit jeden Universalisierungsanspruch zu unterlaufen und letztlich auch die anderen Konfessionen/Religionen in ihrem Wahrheitsanspruch als gleichberechtigt anzuerkennen bzw. zumindest den eigenen Wahrheitsanspruch nicht als überlegen zu verstehen? Die fatale Geschichte der selbstuniversalisierenden europäischen Moderne, auf die der *decolonial turn* so deutlich hinweist, kann nur dann wirklich überwunden werden, wenn sich Christenheit und Theologie auf den Weg zu einer pluralistischen Religionstheologie machen, die die Partikularität des eigenen Wahrheitsanspruches tatsächlich als partikular begreift und nicht auf alle anderen Kulturen, Völker und Religionen hin universalisiert, sodass jene ihre Wertigkeit nur relativ zum eigenen Wahrheitsanspruch zugewiesen bekommen.

Die Christenheit und das katholische Lehramt haben in der Theologiegeschichte vielfach auf biblische Texte zurückgegriffen, um den eigenen Universalitätsanspruch über andere Völker und Religionen zu legitimieren. Die Frage der Universalisierung und des Verhältnisses zu anderen Völkern (und damit Religionen) wird in den Texten der Hebräischen Bibel oft über die Universalisierung Jerusalems bzw. Israels und Motive der Völkerwallfahrt zum Zion thematisiert. Auch hier findet sich vielfach das Motiv, andere Völker nur relativ zum biblischen Israel zu bestimmen. Indem der Zion bzw. Jerusalem zum Zentrum und Maßstab erhoben wird, wird der Universalitätsanspruch und der Heilszuspruch auch für die anderen Völker begründet. Doch bereits die Hebräische Bibel kennt Texte mit alternativen Entwürfen, die für die obige Diskussion fruchtbare Impulse geben können. Dort wird der Versuch unternommen, einseitige Selbstuniversalisierungstendenzen aufzubrechen und ein alternatives Verständnis zu entwickeln. Einer dieser Texte, die eine solche alternative Verhältnisbestimmung zwischen Israel und den anderen Völkern versuchen, stellt Jes 19,16–25 dar.

³⁹ NA 2, zit. nach Hünermann/Hilberath 2009, 357.

Bevor dieser Text nun im Folgenden mit Bezug zum Thema analysiert und diskutiert werden soll, erfordert das vorliegende Thema der Relativierung selbstuniversalisierender Ansprüche und Praxen eine kurze Zwischenbemerkung zur Problematik der Israel-Relativierung.

2. Zwischenbemerkung zur Problematik der Israel-Relativierung

Wie die nachfolgende Analyse zeigen wird, handelt es sich bei Jes 19,16–25 um einen Text, in dem das biblische Israel seinen Exklusivitätsanspruch zu einem gewissen Grad selbst relativiert. Dabei geht es den Autor:innen des vorliegenden Artikels darum, an einem exemplarischen Text der Hebräischen Bibel aufzuzeigen, dass es neben Selbstuniversalisierungstendenzen auch andere Konzepte im biblischen Kanon gibt und sich daher eine christliche Theologie weder universalen Status anmaßen darf/kann, noch sich auf die biblischen Texte beziehen kann, um ihre eigene vermeintliche Universalität zu begründen. Mit vorliegender dekolonialer Lesart erfolgt damit ausdrücklich eine Kritik christlicher bzw. europäischer Tendenzen, andere Kulturen, Völker und Religionen zu relativieren, sowie generell jeder Form von Selbstuniversalisierung. Es geht damit um die Kritik an jeglichen konkreten selbstuniversalisierenden Epistemologien und Praxen der Unterdrückung und Marginalisierung, und zwar zunächst einmal unabhängig davon, welche Gruppe eine solche Praxis ausübt. Damit soll betont werden, dass die in diesem Text thematisierte Selbstrelativierung des biblischen Israels keine versteckte Relativierung des Existenzrechts des heutigen Israels ist und sein kann. Vielmehr – und das wird die Analyse noch zeigen – kommt dem biblischen Israel neben der Selbstrelativierung eine unverwechselbare Sonderrolle als Modell einer gelungenen und gesegneten Gottesbeziehung zu.

Zu dieser Zwischenbemerkung hat die Autor:innen des vorliegenden Beitrags auch die Tatsache veranlasst, dass in den letzten Jahren im Zusammenhang mit postkolonialen Theorien bzw. Bewegungen immer wieder Antisemitismusvorwürfe erhoben worden sind. Zu nennen sind in diesem Kontext der sog. »Zweite Historikerstreit«⁴⁰ und die Debatte um

⁴⁰ Während im sog. »(Ersten) Historikerstreit« 1986 die Frage nach der Singularität des Holocausts und nach der Bedeutung des Holocausts für die deutsche Nationalidentität (und ›Staatsräson‹) Thema waren, ging und geht es im sog. »Zweiten His-

den sog. »Neuen Antisemitismus«⁴¹ in Auseinandersetzung z.B. mit dem Werk des kamerunischen Postkolonialisten und Philosophen Achille Mbembe⁴² sowie die Ausstellung anticolonialer Kunst mit antisemitischer Bildsprache auf der *documenta fifteen* 2022.⁴³ Ein pauschaler Vorwurf an den Postkolonialismus wird allerdings dessen Intention und Denken nicht gerecht. Wir sind der Überzeugung, dass Antisemitismus mit dem Grundanliegen der *postcolonial/decolonial studies* in keiner Weise vereinbar ist und Versuche, Antisemitismus bzw. eine Negation des Existenzrechts Israels als postkoloniale Imperialismuskritik zu tarnen, den Grundsätzen der *postcolonial/decolonial studies* widersprechen. Denn wenn Antisemitismus im Rahmen post-/dekolonialer Theorie als spezifische Form von (rassifiziertem) ›innerem‹ (Neo-)Kolonialismus, Gewalt, Rassismus bzw.

torikerstreit« seit 2020 um die Frage nach der ›Vergleichbarkeit‹ des Holocaust, zulässigen historischen Analogieschlüssen, nach dem Status des Holocaust als Teil eines globalen Diskurses und nach den in diesem Zusammenhang erhobenen Relativierungsvorwürfen (vgl. Assmann 2021, 407, die auf Rothberg 2020 Bezug nimmt).

⁴¹ In der Situation einer sog. »Kommunikationslatenz« – also eines gesellschaftlichen Zustandes, »in dem [antisemitische] Ressentiments zwar vorhanden sind, aber nicht geäußert werden (können)« (Peham 2022, 167) – wird Antisemitismus nicht mehr nur direkt (z.B. durch Äußerungen, direkte und/oder symbolische Gewalt), sondern über Umwege, v.a. über Kritik am Staat bzw. der Politik Israels geäußert. Im Zusammenhang mit der Tatsache einer hohen Korrelation antiisraelischer bzw. israelkritischer und antisemitischer Einstellungen wird in neuerer Zeit von einem »Neuen Antisemitismus« bzw. »israelisierten Antisemitismus« gesprochen. Allerdings ist durchaus umstritten, als wie ›neuartig‹ diese Form von Antisemitismus einzustufen ist. Hinter einer Kritik an der Politik (des Staates) Israels (im Kontext des Nahostkonflikts), die von manchen Postkolonialist:innen als »imperial« kritisiert wird, kann also durchaus auch Antisemitismus verborgen sein bzw. ist es oft auch. Bei der Bewertung bzw. Rezeption von Positionen von linken, imperialismus- und national(ismus)kritischen Strömungen und Gruppen muss diese Tatsache bzw. Gefahr also immer ideologiekritisch im Hinterkopf behalten werden (vgl. Peham 2022, 167–173).

⁴² Vgl. Assmann 2021.

⁴³ Tatsächlich gibt es auch in wissenschaftlichen postkolonialen Texten durchaus Stellen, die Formulierungen mit antisemitischen Klischees verwenden. So spricht z.B. der argentinische dekoloniale Semiotiker und Literaturwissenschaftler Walter Mignolo in *Descolonialidad del ser y del saber* (»Dekolonialität des Seins und des Wissens«, 2006; auf Deutsch 2012 veröffentlicht als »Epistemischer Ungehorsam«; vgl. Mignolo 2012) zwar *einerseits* an zahlreichen Stellen vom ›inneren bzw. internen Kolonialismus‹ von Jüd:innen (vgl. Mignolo 2012, 44.116.171). Damit betont er, dass

Diskriminierung verstanden werden kann, muss sich die post-/dekoloniale Kritik besonders auch gegen jede Form von Antisemitismus wenden und dazu beitragen, Formen von antisemitischer epistemischer, physischer und symbolischer Gewalt zu verhindern bzw. abzubauen. Wir unterstützen daher die Auffassung, dass sich *postcolonial/decolonial studies* und *Holocaust studies* bzw. die Antisemitismus-Forschung in ihren Analyseinstrumenten und Schwerpunktsetzungen in fruchtbarer Weise ergänzen.⁴⁴ In diesem Zusammenhang geht es besonders auch um die Frage,

»wie wir postkoloniale Positionen in unsere Erinnerungskultur integrieren können. Hier gelingt es viel zu selten, solidarische Strukturen im Kampf gegen Antisemitismus, Diskriminierung und Rassismus zu stärken.«⁴⁵

Vorliegender Aufsatz soll daher auch ein theoretischer Beitrag zur Schaffung bzw. Konsolidierung solcher gemeinsamer, solidarischer Strukturen sein.

nicht nur zwischen Europa und der Peripherie, sondern auch innerhalb von (europäischen und nicht-europäischen) Ländern die koloniale Matrix der Macht bzw. die Kolonialität der Macht vorherrschte sowie noch vorherrscht. Für Jüd:innen bedeutet diese innere Kolonialität epistemische und physische Gewalt, wie der vielfache faktische Antisemitismus zeigt. Analogien mit dem »Stellenwert [...], der dem von Schwarzen und Indigenen in Amerika vergleichbar war« (Mignolo 2012, 116), dienen in diesem Zusammenhang dazu, auf die diesen Unterdrückungszusammenhängen zugrunde liegende lebensverneinende, rassifizierende Logik bzw. Macht der Kolonialität hinzuweisen und diese fundamental zu kritisieren. *Andererseits* spricht er jedoch an einer Stelle beiläufig von »der Rolle, die Jüd:innen in Komplizenschaft mit der aktuellen Machtstruktur einnehmen« (Mignolo 2012, 113 Fußnote 64). Mit dieser pauschalisierenden Formulierung verwendet Mignolo antisemitische Klischees, die wiederum einen Beitrag zu epistemischer Gewalt leisten. Auch in Mignolos zwei beiläufigen Bemerkungen zur »Konsolidierung eines jüdischen Staates« (Mignolo 2012, 113 Fußnote 64; vgl. auch ebd., 117) zeigt er wenig Bewusstsein für den »Holocaust als Auslöser und Gründungsmotivation des Staates Israel« (Kastner/Waibel 2012, 26 Fußnote 25), wie auch die Herausgeber:innen des Textes anmerken

⁴⁴ Vgl. Cheyette 2018, bes. 1244f.; Cheyette führt hier u.a. aus, dass der spezifische Beitrag des Postkolonialismus zur Antisemitismus-Forschung z.B. in der Analyse der »alltäglichen und diskursiven Natur des kolonialen Rassismus« bestehen könne, der sich »vom assimilationistischen bis hin zum genozidalen Rassismus erstreckt«, sowie generell in der Kontextualisierung von Antisemitismus, auch in einer immer noch stark kolonial geprägten Welt (vgl. Cheyette 2018, 1244).

⁴⁵ Brosda 2022, 13.

3. Jes 19,16–25 und die Frage nach den anderen Völkern

3.1. Text, Aufbau und Datierung

Der Textabschnitt Jes 19,16–25 gehört zu den sog. Völkersprüchen (Jes 13–23).⁴⁶ Der fünfte Ausspruch, der sich an bzw. gegen Ägypten wendet, beginnt mit Jes 19,1. Die V. 1–15 beschreiben dabei den Niedergang Ägyptens. Nach V. 15 findet sich ein Einschnitt, der durch den Wechsel von Poesie zu Prosa deutlich zu erkennen ist. Die darauffolgenden V. 16–25 stehen im Zentrum der folgenden dekolonialen Auslegung. Sie lauten folgendermaßen:

- 16a⁴⁷ »**An jenem Tag** werden die Ägypter wie Frauen sein,
 b und man wird erschrecken
 c und Furcht haben vor der erhobenen Hand des HERRN der Heerscharen,
 cR die er gegen sie erhebt.
 17a Und das Land Juda wird Ägypten beschämen:
 b Jeder,
 bR1 den man daran erinnert,
 b wird erschrecken über den Ratschluss des HERRN der Heerscharen,
 bR2 den er über Ägypten beschliesst.
- 18a **An jenem Tag** werden fünf Städte im Land Ägypten die Sprache Kanaans sprechen und sich mit dem HERRN der Heerscharen im Schwur verbinden;
 b eine wird man Stadt der Zerstörung nennen.
- 19a **An jenem Tag** wird ein Altar des HERRN mitten im Land Ägypten stehen
 b und an seiner Grenze eine Mazzebe des HERRN.
 20a Und das wird Zeichen und Zeuge sein für den HERRN der Heerscharen im Land Ägypten:
 b Wenn sie zum HERRN schreien im Angesicht derer, die sie quälen,
 c schickt er ihnen einen Retter⁴⁸,
 d dann wird er den Streit führen

⁴⁶ Vgl. Berges 2010, 72; Schmid 2011, 34.

⁴⁷ Die Übersetzung von Jes 19,16–25 ist der Zürcher Bibel entnommen. Folgende Änderungen wurden vorgenommen: Die Satzeinteilung erfolgt nach Richter 1991, 108–113; der Ausdruck »an jenem Tag« ist fett hervorgehoben; Einrückungen signalisieren wörtliche Reden; Absätze wurden der Gliederung in Strophen entsprechend eingefügt.

- e und sie retten.
21a Und der HERR wird sich Ägypten zu erkennen geben,
b und die Ägypter werden den HERRN erkennen **an jenem Tag**⁴⁹,
c und sie werden ihm dienen mit Schlachtopfern und Speiseopfern
d und dem HERRN Gelübde ablegen
e und sie erfüllen.
22a Und der HERR wird Ägypten schlagen,
b schlagen
c und heilen.
d Dann werden sie zurückkehren zum HERRN,
e und er wird sich von ihren Bitten bewegen lassen
f und sie heilen.
- 23a **An jenem Tag** wird eine Strasse von Ägypten nach Assur führen;
b und Assur wird nach Ägypten kommen
c und Ägypten nach Assur,
d und zusammen mit Assur wird Ägypten dienen.
- 24a **An jenem Tag** wird Israel der Dritte sein, neben Ägypten und Assur,
b ein Segen im Mittelpunkt der Welt,
25vR denn der HERRN der Heerscharen hat es gesegnet,
vRI indem er sprach:
a Gesegnet ist mein Volk, Ägypten,
b und das Werk meiner Hände, Assur,
c und mein Erbesitz, Israel!«

Wie bereits durch die Absätze gekennzeichnet, werden die V. 16–25 in der Regel in fünf Abschnitte unterteilt: 16f.18.19–22.23.24f.⁵⁰ Ausschlaggebend für diese Unterteilung ist die fünfmalige Nennung der Formel »an jenem Tag« am Versanfang gefolgt von einer Form des Verbs »sein« (V. 16a.18a.19a.23a.24a). Was die Entstehung dieser Verse betrifft, so werden

⁴⁸ Die Zürcher Bibel übersetzt hier eigentlich final: »damit er ihnen einen Retter sendet«. der Text folgt hier der Einheitsübersetzung. Auch die Lutherbibel übersetzt an dieser Stelle konsekutiv: »so wird er ihnen einen Retter senden«.

⁴⁹ Der Satzbau der Zürcher Bibel wurde an dieser Stelle so abgeändert, dass die Formel »an jenem Tag« wie im Hebräischen am Versende steht.

⁵⁰ Vgl. Childs 2001, 144; Cook 2011, 98–123; Höffken 1993, 158–160; Hentschel 2005, 208; Wildberger 1978, 729; Wodecki 1998, 179; Groß 1993, 152; Groß 1989a, 15; Beuken 2007, 179; Sedlmeier 2001, 93; Hagelia 2005, 74.

sie oft als Erweiterung der vorangehenden Verse Jes 19,1–15 betrachtet⁵¹ und fast ausnahmslos nachexilisch angesetzt,⁵² oft sogar noch genauer in hellenistische Zeit datiert.⁵³ Walter Groß bemerkt bezüglich V. 18–25 zudem: »Sie stehen nach Terminologie wie Konzeption im Jesaja-Buch isoliert und lassen sich keiner Bearbeitungsschicht zuweisen.«⁵⁴ Auch Odil Hannes Steck bezeichnet V. 18–25 (zusammen mit Jes 25,6–8) als späteste Hinzufügung zum Jesaja-Buch noch nach den drei von ihm postulierten Fortschreibungen und somit als jüngsten Teil des Prophetenbuches.⁵⁵

Betrachtet man V. 16–25 auf rein sprachlicher Ebene, ist eine Strukturierung dieser Einheit durch die mehrfache Nennung der Formel »an jenem Tag« klar erkennbar, auch wenn die verschiedenen Unterabschnitte in ihrer Länge stark variieren.⁵⁶ Der fünfte Spruch V. 24f. stellt dabei den Höhepunkt der Komposition dar. Während alle andere Strophen durch die wiederholte Konjunktion »und« nach vorne drängen, kommt diese Bewegung in der fünften Strophe zum Stillstand. Der gesamte Abschnitt läuft auf sie zu. Verstärkt wird der besondere Akzent auf der fünften Strophe zudem dadurch, dass sich in V. 25 die einzige wörtliche Rede des Abschnitts findet. Um die Relevanz des Textes für den vorliegenden Artikel herausarbeiten zu können, soll er zunächst inhaltlich strophenweise erschlossen werden, um anschließend die Bedeutung der Verhältnisbestim-

⁵¹ Vgl. beispielsweise Childs 2001, 142; Wildberger 1978, 139; Kilian 1994, 122f.; Hentschel 2005, 208.

⁵² Vgl. Childs 2001, 142; Hausmann 1993, 61; Wildberger 1978, 731. Hausmann bezieht sich dabei genau genommen nur auf V. 18–25. Beuken behauptet, V. 16f. könne auch auf Jesaja selbst zurückgehen und als Vorlage für die Erweiterung V. 18–25 gedient haben, die seiner Meinung nach die Situation in der Diaspora zu persischer Zeit widerspiegeln (vgl. Beuken 2007, 179–182). In der Tat unterscheiden sich V. 16f. von den V. 18–25, da sie den Ägyptern Angst, die folgenden Strophen jedoch Heil voraussagen (siehe auch Kap. 4).

⁵³ Vgl. Irsigler 2012, 239; Haag 1994, 145; Schmid 2011, 149; Deissler 1993, 10.

⁵⁴ Groß 1993, 152.

⁵⁵ Vgl. Steck 1991, 30.

⁵⁶ Die unterschiedliche Länge der Strophen wird unter anderem aufgeführt, um (zum Teil mehrstufige) Fortschreibungen zu begründen, so beispielsweise Haag 1994, 139. Von heterogenem Textmaterial gehen auch folgende Autoren aus: Hentschel 2005, 208; Hausmann 1993, 62; Sedlmeier 2001, 93; Irsigler 2012, 238, Fußnote 81. Irsigler und Hausmann beziehen sich dabei genau genommen nur auf V. 18–25. Diese diachronen Überlegungen sind für den vorliegenden Artikel jedoch nicht von Relevanz und sollen daher an dieser Stelle nicht vertieft werden.

mung Israels zu Ägypten in Jes 19,16–25 für eine dekoloniale Wende der Theologie zu erläutern.

3.2. Stropfenweise Erschließung von Jes 19,16–25

3.2.1. Strophe 1 (V. 16f.)

Die erste Strophe V. 16f. beginnt in V. 16a mit dem Vergleich, dass »die Ägypter wie Frauen sein« werden. Ob dieser Vergleich »auf der spezifischen Wehrlosigkeit von Frauen in Situationen kriegerischer Gewalt«⁵⁷ beruht oder auf eine Geburt und die damit verbundenen Schmerzen und Unsicherheiten⁵⁸ oder einen anderen Kontext anspielt, lässt sich nicht eindeutig klären. V. 16b.c machen jedoch deutlich, dass auf eine Situation Bezug genommen wird, die den Ägyptern Furcht einflößt. V. 16c.R spezifiziert diese Angst als »Furcht [...] vor der erhobenen Hand des HERRN der Heerscharen, die er gegen sie erhebt«. Einige Kommentatoren verweisen bei diesem Ausdruck jedoch auf die kultische Bedeutung des Wortes »erhobenen« (תְּנוּפָתַת *tenufat*), so etwa Deissler, der diesbezüglich anmerkt:

»Der Autor bemüht für die Drohgebärde das kultische Vokabular »schwingen« (die Opferstücke werden hin und her geschwungen!). Damit wird angedeutet, daß nicht »vernichten« beabsichtigt ist, sondern daß Gottes Schlag Ägypten zur Weihgabe an ihn verwandeln wird.«⁵⁹

Ebenfalls kontrovers diskutiert wird V. 17a, laut dem »das Land Juda [...] Ägypten beschämen« wird bzw. dem zufolge das Land Juda Ägypten Furcht einflößen werde⁶⁰. Der Ausdruck »Land Juda« (אֶדְמַת יְהוּדָה *admat yehuda*) ist in dieser Kombination in der Hebräischen Bibel einzigartig und seine genaue Bedeutung daher nicht eindeutig ersichtlich. אֶדְמָה *adama* (in V. 17a übersetzt mit »Land«) bezeichnet normalerweise den Erd-

⁵⁷ Beuken 2007, 190.

⁵⁸ Vgl. Sedlmeier 2001, 95; Hagelia 2005, 78; Haag 1994, 141; Höffken 1993, 158.

⁵⁹ Deissler 1993, 14. Vgl. auch Wildberger 1978, 732. Auch Gesenius verweist bei seinem Eintrag zu תְּנוּפָתַת *tenufat* auf die kultische Bedeutung des Wortes: »das Schwingen v. Opferstücken od. das Elevationsopfer od. Zusatzopfer«, auch wenn Gesenius diese kultische Bedeutung nicht mit Jes 19,16 in Verbindung bringt (vgl. Gesenius 2013, 1448).

⁶⁰ Das Wort חָגָה *chaga* bedeutet herkömmlich nicht »Scham« sondern »Furcht, Zittern« (vgl. Gesenius 2013, 323).

boden, Ackererde oder Erde als Stoff, also keine politische oder militärische Größe. Deissler folgert daher: »Darum kann nur die Macht JHWHs gemeint sein, welche sich in den Anfängen der Geschichte Israels und in ihrem späteren Verlauf manifestiert hat (vgl. Jes 33,9).«⁶¹ Auch wenn nicht eindeutig ist, wie oder warum Juda Ägypten Angst einflößt, so steht doch fest, dass der Fokus dieser ersten Strophe V. 16f. auf der Angst Ägyptens liegt: es wird »erschrecken« (V. 16b.17b) und »Furcht« haben (V. 16c.17a), und zwar vor der »erhobenen Hand« (V. 16c) sowie dem »Ratschluss« (V. 17b) YHWHs.

3.2.2. Strophe 2 (V. 18)

Die zweite Strophe V. 18 setzt mit der Ankündigung ein, dass »fünf Städte im Land Ägypten die Sprache Kanaans (שֵׁפַת כְּנַעַן *sefat kena'an*) sprechen« werden. Dies hat in der Forschung einen Diskurs darüber angestoßen, was mit den fünf Städten gemeint ist bzw. welche fünf Städte hier gemeint sind.⁶² Diese Spekulationen erweisen sich jedoch als nicht ergiebig und die Deutung, die »fünf Städte im Land Ägypten« (V. 18a) seien eine Chiffre für jüdische Gemeinden in Ägypten⁶³, wird dem Text nicht gerecht. Zwar liegen historische Zeugnisse unter anderem für eine jüdisch-aramäische Besiedlung sowie einen Jahu-Tempel im ägyptischen Elephantine vor,⁶⁴ doch ist hier wohl von Ägyptern und nicht von jüdischen Diasporagemeinden die Rede.⁶⁵ Dies ist unter anderem deshalb nahelie-

⁶¹ Deissler 1993, 14f.; Auch Wildberger und Wodecki vertreten ähnliche Interpretationen und betonen, dass die bloße Erwähnung Judas den Ägyptern JHWHs Macht ins Gedächtnis ruft (vgl. Wildberger 1978, 732; Wodecki 1998, 181).

⁶² Vgl. beispielsweise Kilian 1994, 123; Wildberger 1978, 736; Hagelia 2005, 79, die allesamt versuchen, die fünf Städte zu identifizieren, sowie etwa auch Deissler 1993, 15; Wodecki 1998, 181 oder Hausmann 1993, 63, die einen symbolischen Gehalt in der Fünffzahl der Städte zu entdecken glauben.

⁶³ So etwa Cook, Davies, Hagelia; vgl. Cook 2011, 110; Davies 1989, 99; Hagelia 2005, 79f.

⁶⁴ Vgl. Rohrmoser 2010, 3. Wildberger 1978, 724 verweist neben den Elephantinepapyri auch auf Deuterocesaja und Hagelia 2005, 80 nennt Werke von Flavius Josephus als Quelle für jüdische Gemeinden in Ägypten.

⁶⁵ Überzeugend argumentiert Hausmann 1993, 62f.: »Der Gebrauch des Zukunftserwartung einschließenden prophetischen Perfekts im Hebräischen deutet m.E. eher darauf hin, daß es gerade nicht um Juden und Jüdinnen geht. Es wäre kaum notwendig, eine solche Erwartung auf die jüdische Diaspora zu richten, da die jüdi-

gend, weil auch sonst in Jes 19,16–25 explizit von den Ägyptern gesprochen wird (z.B. V. 16a.21b) und da das Verb »schwören« bzw. in der Zürcher Bibel »im Schwur verbinden« (עָשָׂה *sch.v.*) einen Bekenntnisakt zu YHWH impliziert.⁶⁶ Das Bekenntnis zu YHWH kommt zudem mit der »Sprache Kanaans« (שֵׂפַת כְּנַעַן *sefat kena'an*) zum Ausdruck, die wohl keine Umschreibung für das Hebräische darstellt, wie Haag überzeugend darlegt:

»Terminologisch ist dort, genau genommen, nicht von der ›Sprache‹ (*lason*), sondern von der ›Lippe‹ *sapah* Kanaans die Rede. Nach Christoph Uehlinger teilt zwar *sapah* die metonymische Bedeutung ›Rede‹ oder ›Sprache‹ mit *lason*, wie die Verwendung beider Begriffe im Parallelismus (etwa Ps 120,2; Spr 12,18; 17,4) beweist; dennoch sind die beiden Begriffe nicht unbedingt synonym. Während *sapah* eher zu der Bedeutung ›Sprachkompetenz‹ (Ijob 12,20) oder ›Art der Rede, Redeweise‹ (Gen 11, 1) neigt, bedeutet *lason* häufig ein bestimmtes Idiom (Jes 28,11; 33,19; Ez 3,5f.). In krassem Gegensatz zu *lason* meint *sapah* jedoch nie die Sprache im Sinn eines Idioms oder Dialekts. Daraus folgt, daß in Jes 19,18 die Sprache Kanaans nicht linguistisch als Idiom oder Dialekt, sondern metonymisch als Bekenntnis Kanaans zu verstehen ist.«⁶⁷

Hinter dem Ausdruck »Sprache« bzw. genauer gesagt »Lippe« Kanaans steht also keine bestimmte Sprache, auch nicht das Hebräische, sondern das »Bekenntnis Kanaans«. Dies kann eigentlich nur das Bekenntnis zu YHWH meinen. Als zentrale Aussage der zweiten Strophe lässt sich demnach festhalten, dass sich Ägypten (oder zumindest zunächst Teile davon) YHWH zuwenden werden.

schen Gemeinden sich sowieso an JHWH gebunden wissen. [...] So wird also tatsächlich mit einer kühnen Sicht das eigentliche Ägypten unter die künftigen JHWH-Verehrer gerechnet.« Auch Wildberger, bezeichnet es als »banal, sollte [...] nur gemeint sein, daß es fünf ägyptische Städte gäbe, in denen Diasporajuden leben« – allerdings nennt er neben »Ägyptern [...], die sich dem Judentum anschließen« auch »jüdische[...] Gemeinden, die Proselyten zu gewinnen vermögen« (Wildberger 1978, 733) als mögliche Bedeutung der fünf Städte. An jüdische Gemeinden, die ägyptische Proselyten angezogen haben, denken auch Childs, Höffken und Beuken (vgl. Childs 2001, 144; Höffken 1993, 158; Beuken 2007, 193). Dies ist jedoch nicht überzeugend, da in Jes 19,16–25 gerade die eigenständige Gotteserfahrung Ägyptens betont wird.

⁶⁶ Vgl. auch Hausmann 1993, 62f.

⁶⁷ Haag 1994, 142. Denselben Schluss zieht auch Sedlmeier unter Berufung auf Uehlingers Forschungsergebnisse (vgl. Sedlmeier 2001, 97).

3.2.3. Strophe 3 (V. 19–22)

Die dritte, sehr umfangreiche, Strophe V. 19–22 beginnt mit der Ankündigung eines Altares mitten im Land Ägypten und einer Mazzebe (Kultstein) an seiner Grenze (V. 19). Dies erinnert an verschiedene Episoden der Ursprungserzählungen⁶⁸, etwa an Jos 22,10–34: In dieser Erzählung errichten die Stämme, die östlich des Jordan beheimatet sind, einen Altar am Jordan. Als sie daraufhin von den Israeliten des Treuebruchs gegen YHWH beschuldigt werden, erklären sie den Altarbau wie folgt:

»Wir wollen uns den Altar bauen, nicht für ein Brandopfer und nicht für ein Schlachtopfer, sondern als Zeugen zwischen uns und euch und den Generationen nach uns, damit wir den Dienst für den HERRN tun vor ihm mit unseren Brandopfern, Schlachtopfern und Heilopfern und damit eure Kinder künftig nicht zu unseren Kindern sagen: Ihr habt keinen Anteil am HERRN.« (Jos 22,26f.)

Der Altar soll also als Zeugnis dienen. Ebendies wird auch in Jes 19,20a ausgesagt: Altar und Mazzebe werden »Zeichen und Zeugnis sein für den HERRN«⁶⁹, »Zeugnis der Treue zu JHWH«⁷⁰.

In V. 20 wird im Anschluss daran beschrieben, wie die Ägypter YHWH um Hilfe bitten und YHWH ihnen einen Retter sendet. Nachdem YHWH sich Ägypten in V. 21a selbst offenbart, »werden die Ägypter den HERRN erkennen« (V. 21b). Diese Selbstoffenbarung YHWHs zusammen mit der Gotteserkenntnis Ägyptens wird formal durch den Ausdruck »an jenem Tag« besonders betont. Die Gottesfurcht der Ägypter wird zudem in V. 21c–e verdeutlicht, indem Schlachtopfer sowie Speiseopfer und die Einhaltung von Gelübden gegenüber YHWH vorhergesagt werden. Festzuhalten ist hierbei, dass dem Text keine Andeutung einer Wallfahrt nach Jerusalem zu entnehmen ist. Die Ägypter werden ihren Kult also im eigenen Land und damit auch unabhängig von Israel, Jerusalem sowie dem Jeru-

⁶⁸ Abgesehen von der hier vorgestellten Episoden handeln auch die folgenden entweder von der Errichtung eines Altares oder einer Mazzebe: Gen 12,6f.; 26,25; 28,18–22; 31,44–48,51–54; 35,1–7; Ex 24,4–8 (vgl. Beuken 2007, 194).

⁶⁹ Grammatikalisch gesehen kann sich V. 20a sowohl auf die Mazzebe von V. 19 wie auch auf V. 20bff. beziehen. Die Zürcher Bibel wählt hierbei die zweite Variante, indem sie V. 20a mit einem Doppelpunkt enden lässt, in der Forschung wird V. 20a jedoch mehrheitlich auf V. 19 bezogen (vgl. Cook 2011, 114f.; Höffken 1993, 159; Hentschel 2005, 206; Hausmann 1993, 64; Beuken 2007, 195; Haag 1994, 142; Wo-decki 1998, 182).

⁷⁰ Hentschel 2005, 206.

salemer Tempel vollziehen, der Text widersetzt sich an dieser Stelle also ganz bewusst der Forderung nach Kultzentralisation aus Dtn 12. Vor dem Hintergrund dieser angekündigten kultischen Handlungen überraschen dann V. 22a.b, wonach YHWH Ägypten schlagen wird.⁷¹ Betrachtet man V. 22 jedoch genauer, ist mit Wildberger festzustellen, dass dem

»Verfasser unter Ausnutzung der Möglichkeiten des inf. abs. [sowohl ›schlagen‹ (נָגַף *nagof*) in V. 22b als auch ›und heilen‹ (וַרְפוּאָה *we'rafo*) in V. 22c] eine eindrückliche Formulierung gelungen [ist], die im Deutschen nicht genau nachzuahmen ist: Es ist ein Schlagen, das weh tut und zugleich zur Heilung führt.«⁷²

Das Schlagen ist in diesem Vers also untrennbar mit der Heilung verbunden und die Heilung stellt den eigentlichen Zielpunkt des Verses dar. Dies zeigt sich auch darin, dass V. 22a zwar mit »und er wird schlagen« beginnt, aber V. 22f mit »und er wird sie heilen« endet. Darüber hinaus ist im Kontext der dritten Strophe auf zahlreiche Anspielungen auf das Buch Exodus zu verweisen:⁷³ die Ägypter sind unterdrückt (V. 20b), wenden sich an YHWH (V. 20b.c), dieser sendet ihnen einen Retter (V. 20c–e), gibt sich dem Volk zu erkennen (V. 21a) und die Ägypter dienen YHWH daraufhin mit Opfern (V. 21c) und legen Gelübde ab (V. 21d.e). Aufgrund der zahlreichen Parallelen zu den Erzählungen der Patriarchen sowie der Landnahme Kanaans und dem Exodus kann mit Rudolf Kilian geschlossen werden:

»Jahwe wird an Ägypten so handeln, wie er einst an Israel gehandelt hat, und Ägypten wird Jahwe so als Gott erfahren, wie ihn einst auch Israel erfahren hat.«⁷⁴

Jutta Hausmann schlussfolgert daher durchaus treffend: »Das Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott JHWH verliert also ein Stück von seiner Singularität.«⁷⁵

⁷¹ Höffkens Ausführungen, das Schlagen sei die Folge davon, dass die Ägypter »am falschen Platz« opfern, ist entschieden zu widersprechen (vgl. Höffken 1993, 159).

⁷² Wildberger 1978, 743.

⁷³ Vgl. hierzu Cook 2011, 109f.; Beuken 2007, 196–198; Beaulieu 2013, 207–218.

⁷⁴ Kilian 1994, 124; Im Kern die gleiche Aussage trifft Beuken, wenn er schreibt: »Ägypten geht somit den Weg Israel« (Beuken 2007, 197). Auch Hausmann hält fest: »Eine ähnliche Reihenfolge zeigt sich auch in den Anfängen der Beziehung zwischen Israel und JHWH.« (Hausmann 1993, 65).

⁷⁵ Hausmann 1993, 64.

3.2.4. Strophe 4 (V. 23)

Die vierte Strophe V. 23 setzt in V. 23a mit der Voraussage einer Straße von Ägypten nach Assur ein. Da das assyrische Reich zur Zeit der Abfassung dieses Textes nicht mehr existierte, stehen Ägypten und Assur an dieser Stelle wohl stellvertretend für feindliche Mächte Israels⁷⁶ oder allgemeiner für alle anderen Völker außer Israel⁷⁷. Die Straße evoziert das Bild einer »Friedensstraße«⁷⁸, welche die zwei Nationen verbindet und einen freien und friedlichen Austausch ermöglicht⁷⁹. Diese Deutung wird durch V. 23b.c noch bestärkt. Bezüglich V. 23d ist zudem noch anzufügen, dass das Verb »dienen« (עבד 'u.d) hier wohl im Sinne von »YHWH verehren« zu verstehen ist.⁸⁰ In V. 23 wird also ein Bild gezeichnet, in dem Ägypten und Assur – friedlich verbunden – YHWH verehren.

3.2.5. Strophe 5 (V. 24)

In der fünften und letzten Strophe tritt Israel in den Fokus. Dabei wird von Israel zunächst gesagt, es werde »der Dritte, neben Ägypten und Assur« (V. 24a) sein. Dabei sollte die Bezeichnung »der Dritte« jedoch nicht als Rangfolge aufgefasst werden, sondern Israel wird nach V. 23, in dem bereits von Ägypten und Assur gesprochen wurde, nun als drittes genannt.⁸¹ Dass Israel eine besondere Rolle innehat, kommt im direkt anschließenden V. 24b zum Ausdruck, in dem Israel als »ein Segen im Mittelpunkt der Welt« bezeichnet wird. Dies scheint eine Analogie bzw. Erfüllung der Segensverheißung an Abraham in Gen 12,1–3 zu sein. In Gen

⁷⁶ Vgl. Hausmann 1993, 65; Ähnlich deutet auch Sedlmeier Assur als Chiffre für die »Weltmacht im Nordosten« und verweist in diesem Zusammenhang auf das assyrische, neubabylonische und persische Reich sowie auf Alexander den Großen und die Seleukiden, die allesamt in kriegerische Auseinandersetzungen mit Ägypten verwickelt gewesen seien, mit Israel als Puffer dazwischen (vgl. Sedlmeier 2001, 99).

⁷⁷ Vgl. Kilian 1994, 125; Hagelia 2005, 85.

⁷⁸ Deissler 1993, 17; Auch Sedlmeier beschreibt das Bild der Straße folgendermaßen: »Die alte Feindschaft weicht einem friedlichen Zueinander.« (Sedlmeier 2001, 99).

⁷⁹ Vgl. Wodecki 1998, 185.

⁸⁰ Vgl. Hausmann 1993, 66; vgl. auch Wodecki 1998, 186; Hagelia 2005, 85. Gesenius 2013, 909 übersetzt an dieser Stelle gar »u. die Ägypter werden m. den Assyren Gottesdienst halten«.

⁸¹ Vgl. Cook 2011, 120.

12,2f. spricht YHWH zu Abraham: »[D]u wirst ein Segen sein. [...] Segen sollen durch dich (בְּךָ *be'cha*) erlangen alle Sippen der Erde.« Während in Gen 12 jedoch durch die Präposition mit enklitischem Personalpronomen בְּךָ *be'cha* »durch (dich)« zum Ausdruck kommt, dass alle Sippen der Erde durch Israel YHWHs Segen erlangen, spricht YHWH in V. 25vRI.a.b selbst und direkt Segen über Ägypten und Assur aus. Irsigler spezifiziert daher:

»Israel wirkt nicht aus sich selbst heraus segensvermittelnd für Ägypten und Assur. Vielmehr ist JHWH allein der Segnende für die Völker. Eher dient das Gesegnet-Sein Israels und sein Gottbekenntnis als Modell für das Gesegnet-Sein und das Gottbekenntnis der anderen Völker.«⁸²

Wie eng der Segen Israels mit dem Segen der anderen Völker verknüpft ist, wird in V. 25a.b.c ausgedrückt. In dieser Gottesrede segnet YHWH explizit alle drei Völker Ägypten, Assur und Israel und bezeichnet Ägypten als »mein Volk« (אֲמִי *ami*) (V. 25a), Assur als »Werk meiner Hände« (יְדֵי מַעֲשֵׂה יָדָאִי *ma'aseh yadai*) (V. 25b) und Israel als »mein Erbbesitz« (נַחֲלָתִי *nachalati*) (V. 25c). Diese drei Ehrentitel werden biblisch üblicherweise alle drei zur Bezeichnung Israels verwendet.⁸³ Wie provokant die Bezeichnung »mein Volk« sowie »Werk meiner Hände« für andere Völker als Israel, ja sogar für historische Unterdrückungsmächte Israels, empfunden wurde, zeigen die Abänderung dieses Verses sowohl in der Septuaginta als auch im Targum⁸⁴ dieses Bibelverses.⁸⁵ Bezüglich des Ti-

⁸² Irsigler 2012, 240; Sedlmeier 2001, 102 deutet die fünfte Strophe auf ähnliche Weise: »Meist wird Israel als ›Segensmittler‹ gesehen. Freilich kann und darf das nicht bedeuten, daß der göttliche Segen Israel gleichsam zur beliebigen Disposition zuhanden wäre. Handelnder, Segnender ist und bleibt Gott. Israel ist insofern ›Segensmittler‹, als sein Gottesbekenntnis für die Völkerwelt transparent gemacht wird.«

⁸³ Für ausführliche Listen der biblischen Vorkommnisse der Titel »mein Volk«, »Werk meiner Hände« sowie »mein Erbteil« (vgl. Beuken 2007, 201f.).

⁸⁴ Als »Targum« werden unterschiedliche paraphrasierende Übersetzungen von Teilen der Hebräischen Bibel ins Aramäische bezeichnet. Das sog. »Targum Jonathan« umfasst die Prophetenbücher und somit auch das Buch Jesaja.

⁸⁵ In der Septuaginta wird V. 25 folgendermaßen wiedergegeben: »ἦν εὐλόγησεν κύριος σαβαωθ λέγων Εὐλογημένος ὁ λαός μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ὁ ἐν Ἀσσυρίοις καὶ ἡ κληρονομία μου Ἰσραηλ.« Sedlmeier übersetzt diesen Vers und hebt dabei Unterschiede zum hebräischen Text kursiv hervor, die dem Text seine Brisanz nehmen: »Gesegnet sei mein Volk, das *in* Ägypten [...] und das *unter* den Assyriern [...] (ist) und mein Erbbesitz Israel« (Sedlmeier 2001, 89). Bezüglich des Targums schreibt

tels »mein Erbesitz« (נַחֲלָתִי *nachalati*) (V. 25c) erläutert Willem Beuken, dass »der Akzent nicht [...] auf der *Übertragung* von Besitz, sondern auf der *Dauerhaftigkeit* dieses Besitzes«⁸⁶ liegt. Das heißt, dass die in V. 25 verwendeten Ehrentitel zwar nicht in eine Rangfolge gebracht werden können, dass die Bezeichnung Israels als »mein Erbesitz« aber durchaus die Dauerhaftigkeit und Ursprünglichkeit der Beziehung von YHWH zu Israel zum Ausdruck bringt. Die fünfte Strophe betont also, dass Israel als erstes Volk eine innige YHWH-Beziehung eingegangen ist und von YHWH gesegnet wurde. Es ist »Segen im Mittelpunkt der Welt« (V. 24b) und hat als solcher Modellcharakter für andere Völker. Gleichzeitig ist V. 24f. aber abgesehen von dem zeitlichen Vorsprung, der mittels des Titels »mein Erbesitz« angedeutet wird, keine eindeutige Vorrangstellung Israels zu entnehmen – es gibt neben Israel auch weitere YHWH-Völker mit einer eigenen, von Israel unabhängigen Heilsgeschichte.

3.3. Fazit

In der Heilsperspektive, die in Jes 19,16–25 gezeichnet wird, wird jedem Volk *eine eigene Geschichte, ein eigener Kult, eine eigene Beziehung zu YHWH mitsamt der Bewahrung der eigenen Individualität* zugestanden. In der Hebräischen Bibel stellt dieser Text damit einen Sonderfall dar. Zahlreiche Texte in der Hebräischen Bibel befassen sich mit dem Verhältnis Israels bzw. YHWHs zu fremden oder anderen Völkern:

- Dies geschieht zum Teil in deutlicher Abgrenzung zu den anderen Völkern, etwa in den prophetischen Fremdvölkersprüchen (z.B. Jer 46–51; Jes 13–23), in denen nicht-israelitischen Völkern Unheil vorhergesagt wird, oder im Völkerkampfmotiv (z.B. Mi 4,11–13; Sach 12), dem zufolge YHWH den Zion gegen heranstürmende feindliche Völker verteidigt und diese vernichtet.

Sedlmeier: »Das Targum zur Jesajastelle bietet weniger eine Übersetzung des hebräischen Textes denn eine Paraphrase mit völlig neuer Akzentsetzung: ›Gesegnet mein Volk, das ich aus Ägypten herausgeführt habe. Weil sie vor mir schuldig geworden sind, habe ich sie nach Assur ins Exil geführt. Aber jetzt, da sie umgekehrt sind, werden sie genannt mein Volk und mein Erbesitz Israel.« (Sedlmeier 2001, 90).

⁸⁶ Beuken 2007, 202.

- Dem gegenüber stehen Texte, die ein positives und integratives bzw. inklusivistisches Verhältnis Israels und YHWHs zur Völkerwelt in unterschiedlicher Ausgestaltung formulieren.⁸⁷ Als Beispiele lassen sich hierzu die Aufnahme von Nicht-Israeliten in das Gottesvolk wie etwa in der Ruth-Erzählung oder das Motiv der Völkerwallfahrt (z.B. Sach 8,20–22; Mi 4,1–5), der zufolge die Völker in friedlicher Absicht zum Zion ziehen und YHWH verehren, nennen. Sach 2,15 formuliert zudem: »Und an jenem Tag werden sich viele Nationen dem HERRN anschliessen, und sie werden mir zum Volk.« Hier wird ein Bild gezeichnet, in dem alle Völker zu einem Gottesvolk verschmelzen.

Die Vorstellung mehrerer Gottesvölker, wie sie in Jes 19,16–25 formuliert ist, nimmt also durchaus eine Sonderrolle innerhalb der Hebräischen Bibel ein und hat wohl auch deshalb Zurückweisung erfahren.⁸⁸ Groß etwa bezeichnet die Vorstellung mehrerer Völker YHWHs als »Unding«⁸⁹ und Wildberger fragt etwas vorsichtiger: »[I]st hier *das Proprium Israeliticum* im Begriff, preisgegeben zu werden?«⁹⁰ Diese Anfrage übersieht jedoch, dass sich Israel in Jes 19,16–25 durchaus einige Charakteristika bewahrt: Israel ist »Erbbesitz« (V. 25c) YHWHs, was auf die Dauerhaftigkeit und Ursprünglichkeit seiner Gottesbeziehung verweist, und es ist »Segen im Mittelpunkt der Welt« (V. 24b). Israels Identität und Gottesbeziehung bleibt auch in Jes 19,16–25 gewahrt; es verliert seine Einzigartigkeit nur in dem Sinne, dass der Text die Existenz anderer selbstständiger Gottesvölker postuliert.

So macht der Text klar, dass *die biblischen Kategorien von Erwählung Israels und Offenbarung Gottes an dieses keinen exklusiven Anspruch bzw. Privileg begründen*, sondern im Kontext eines »Segens im Mittelpunkt der Welt« (V. 24b) und eines gesegneten Vorbilds für die anderen Völkern als Verantwortung für alle anderen Völker zu verstehen ist. Trotz der herausgehobenen Rolle Israels als »Erbbesitz« besitzen die anderen Völker eine direkte, nicht weiter vermittelte Gottesbeziehung und werden direkt von Gott gesegnet. Diese Unmittelbarkeit und Eigenart der Gottesbeziehung beinhaltet auch einen jeweils eigenen YHWH-Kult dieser Völker. Nur weil

⁸⁷ Vgl. hierzu z.B. Irsigler 2012; Groß 1989b.

⁸⁸ Auf die Abänderung von Jes 19,25 sowohl in der Septuaginta wie auch im Targum des Bibelverses wurde bereits im vorherigen Kapitel verwiesen.

⁸⁹ Groß 1993, 21.

⁹⁰ Wildberger 1978, 746.

Israel eine herausgehobene Stellung in Bezug auf Gott innehat, bedeutet dies nicht automatisch eine Relativierung des Wahrheitsanspruchs des Gottesbezugs bzw. der Gottesverehrung der anderen Völker. So kann Israel Jes 19,16–25 zufolge als *besonderer Erbbesitz Gottes, nicht aber Gott als exklusiver Erbbesitz Israels* charakterisiert werden. Alle Völker haben ihre je eigene Gottesbeziehung und Kultpraxis, ihren je eigenen Weg zu YHWH. Was heilsam bei Israel seinen besonderen Anfang genommen hat und daher Israel als ersterwähltes Volk kennzeichnet, weitet sich individuell auf alle Völker, ohne dass die Völker einfach in ein homogenes Gottesvolk integriert würden – jedes Volk behält seine Eigenständigkeit und Eigentümlichkeit in seiner unmittelbaren Beziehung zu YHWH.

Mit Jes 19,16–25 ist also bereits innerbiblisch denk- und formulierbar, dass (1) unterschiedliche andere Völker (2) eine eigene Heilsgeschichte mit YHWH haben, d.h. eigene Bundesvölker bilden und eine eigene Kultpraxis haben, ohne (3) die spezifische Kultpraxis Israels einfach zu übernehmen und ohne (4) auf die Vermittlung durch Israel angewiesen zu sein, während gleichzeitig (5) Israel eine Sonderrolle als Modell einer gelungenen und gesegneten Gottesbeziehung innehat. So kennt bereits die Hebräische Bibel Ansätze einer selbstrelativierenden Tendenz, andere Völker und ihre Gottesbeziehung nicht primär relativ zu sich selbst zu verstehen und Andersheit in der YHWH-Beziehung zuzulassen, ohne dabei wissen zu können, wie diese bei anderen Völkern konkret ausgestaltet sein könnte. Der Text eröffnet für Israel die Möglichkeit, neben sich selbst andere eigenständige Bundesvölker bestehen lassen zu können, und besitzt damit in dieser Hinsicht bereits Ansätze eines quasi-dekolonialen Charakters, indem er die Universalisierungstendenzen der (in der Geschichte auch stark imperialen) Fremdvölker hier nicht einfach reproduziert, sondern auf den partikularen Status einer jeden Position verweist.

Im Rahmen des dekolonialen Projekts fallen allerdings auch einige dezentriert kolonialen Aspekte des Textes auf, auf die hier kritisch hingewiesen werden muss.

4. Kritik an der Kolonialität von Jes 19,16–25

Während eine dekolonial motivierte Exegese einerseits besonders die selbstrelativierenden Spezifika von Jes 19,16–25 hervorhebt, lässt sie andererseits die bleibenden kolonialen Muster, die biblische Texte und heutige Gesellschaften aufweisen, nicht außer acht. Dekoloniale Exegese sieht sich in der Verantwortung gegen jede Form von epistemischer Gewalt, versteht sich also explizit als Teil der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen epistemischen Produktivität und deren (gewaltförmiger) Folgen. Daher tritt sie auch dem biblischen Text als ihrem Forschungsgegenstand kritisch gegenüber und weist auf nicht-dekoloniale Stellen hin. So geht auch Jes 19,16–25 den entkolonisierenden Weg nicht vollständig bzw. verbleibt zum Teil in spezifischen kolonialen Mustern:

- Der Text verbleibt im antiken Kontext dabei, dass die Gottesbeziehung der anderen Völker und Religionen eine YHWH-Verehrung sein wird. Auch wenn über die Götter der anderen Völker nichts ausgesagt wird, wird damit impliziert, dass sie ihren jeweils eigenen Glauben an ihre Götter verlassen und zur Erkenntnis des ›wahren‹ Gottes finden. Dies bleibt letztlich ein teilweise selbstuniversalisierender und zentralistischer Gestus. Vor dem Hintergrund des monotheistischen Rahmens der nachexilischen biblischen Texte ist dies zwar historisch nachvollziehbar, muss aber in der exegetischen Analyse explizit benannt und offengelegt werden. Angesichts der christlichen Geschichte und des interreligiösen Dialogs ergibt sich aus heutiger Sicht für eine christliche, selbstrelativierende Theologie mit dekolonialem Ansatz die Herausforderung und Aufgabe, den letzten Schritt hin zu einer wirklich pluralistischen Religionstheologie zu gehen, in der andere Gottesvorstellungen nicht einfach für ungültig erklärt werden, sondern diesen Eigenwert und Selbstständigkeit zukommt. Dieser Schritt ist nicht primär dafür geboten, alle Wahrheitsansprüche gleichrangig für ›wahr‹ zu erklären, sondern schon deshalb, weil man nicht den in der Geschichte fatalen Fehler begehen sollte/möchte, sich selbst und seine Religion/Konfession als Zentrum bzw. Universalität zu Ungunsten der anderen Religionen, Konfessionen und Kulturen totalitär zu konstruieren. Auch das Christentum sollte/kann/darf Offenbarung, Taufe und Sendung des Geistes nicht als Privilegien verstehen, über die es verfügen könn-

te. Vielmehr handelt es sich dabei um theologische Kategorien, die alle Christ:innen im Rahmen einer Verantwortung und eines Auftrags für die Welt und die anderen Kulturen in den Dienst nehmen. Verfahren das Christentum und seine Theologie(n) dabei nicht in selbstrelativierender und enttotalisierender Weise, sondern sprechen sie anderen Kulturen, Religionen und Konfessionen ihren Eigenwert und ihre eigenen Praxen sowie Glaubenshaltungen ab, tragen sie über epistemische Gewalt zu Ungerechtigkeit und Marginalisierung bei und bereiten theoretisch den Weg für konkrete, praktische Unterdrückung und Ausgrenzung. Eine dekoloniale Theologie belässt jedoch die eigene Partikularität mit partikularem Status und erkennt den Eigenwert anderer Kulturen, Religionen und Konfessionen vollständig an. Dies funktioniert jedoch nur über eine pluralistische Religions- und Konfessionstheologie.

- Auch wenn der Text Ägypten als eigenständiges Bundesvolk denkbar werden lässt, beginnt er in der ersten Strophe mit der Ankündigung der Wehr-/Schutzlosigkeit der Ägypter »wie Frauen« (V. 16a) und dem Erschrecken bzw. der Angst der Ägypter, die der Ratschluss bzw. die erhobene Hand des HERRN verursachen (V. 16bc.17b). Jemanden erschrecken zu lassen, stellt einen Akt der Gewalt aus einer deutlichen Machtposition heraus dar. Hinzukommt, dass Juda selbst Ägypten beschämen wird (V. 17a) und damit ebenfalls aus einer spezifischen Machtposition heraus agiert (oder zumindest unterbewusst einen beschämenden Effekt hat). Auch in der dritten Strophe wird beschrieben, dass der HERR Ägypten schlagen wird (V. 22a.b), auch wenn dieses Schlagen letztendlich zur Heilung führt. Angesichts dieser Machtausübung stellen sich nun die Fragen, (1) ob hier nicht Ägypten als Objekt und Opfer einer totalitären Machtpraxis zu betrachten ist und (2) wie frei das Bekenntnis bzw. die Praxis Ägyptens zum HERRN angesichts von Erschrecken und Scham ist bzw. sein kann. Der Text beginnt insofern mit einer Inszenierung Gottes als einer imperialen Instanz, die von Beginn an als einzig denkbarer Zielpunkt des Textes konstruiert wird. Die gegen Ägypten »erhobene Hand des HERRN« (V. 16c.cR) lässt den Ägyptern in ihrer Kultpraxis wenig Wahl und begegnet ihnen gewaltförmig.

Wie kann eine christliche Theologie mit diesem Text in seiner Ambivalenz nun angemessen umgehen?

5. Notwendigkeit der Relativierung des universalen Wahrheitsanspruchs des (katholischen, europäischen) Christentums

Historisch hat die europäische Christenheit die amerikanischen, afrikanischen und asiatischen Völker und Kulturen unter Zwang zum (europäischen) Christentum missioniert und damit gewaltsam für diese Völker und Kulturen nicht nur bestimmt, welche Gottheit sie anzubeten haben, sondern auch, wie ihre Gottesbeziehung und ihre Religionspraxis konkret auszusehen hat. Die europäische/christliche Praxis hat dabei auch und besonders das Denken und die Wissens- sowie Erkenntnisstrukturen der kolonisierten Völker und Kulturen nachhaltig und gewaltsam/gewaltförmig geprägt. Dabei hat die römische Theologie bzw. Kirche eine entscheidende Rolle gespielt und versucht, sich als die hegemoniale Form von (katholischem) Christentum durchzusetzen. Besonders dem Judentum wurde im Rahmen der Substitutionstheorie abgesprochen, Bundesvolk Gottes zu sein, bis hin zu dessen offener Verurteilung und Verfolgung. Erst im 20. Jh. hat das Christentum begonnen, in ein offenes Verhältnis mit dem Judentum zu treten und dieses als für das Christentum konstitutiven Gesprächspartner aufzufassen.

Auch andere Formen von Christentum als die römische Form wurden und werden vom römischen Zentralismus in unterschiedlicher Weise abgelehnt bzw. in Frage gestellt. Nicht nur das Christentum in Bezug auf die anderen Religionen, sondern auch die römische Theologie bzw. Kirche in Bezug auf die anderen Konfessionen und Theologien verstand und versteht sich zum großen Teil noch als universales ›Zentrum‹ und universalisiert damit seine eigenen Wahrheitsansprüche zu Ungunsten der anderen Völker, Religionen, Theologien und Konfessionen. Auch die europäische wissenschaftliche Theologie ist noch stark in eurozentrischen, kolonialen Mustern verhaftet, z.B. wenn es um die Frage nach außereuropäischen Referenztheorien, die operativen Denk- und Analysekatégorien oder um den kontextuellen Status der eigenen Theologie geht. In der Vergangenheit begünstigte und ermöglichte dieses eurozentrische Schema vielfach Gewalt an anderen Kulturen und wirkt als epistemische Gewalt immer noch fort (vgl. Kap. 1). So lässt sich auch eine euro- bzw. Rom-zentrische Theologie bzw. Kirche als Beitrag zu Kolonialität und epistemischer Gewalt verstehen, insofern sie die eigene Universalisierung nicht

abbaut und andere Wahrheits- sowie Lebensansprüche nicht explizit bejaht und bestehen lässt.

Bereits Jes 19,16–25 eröffnet die Denkmöglichkeit, dass es auf dem Weg zu einem friedlichen und gemeinschaftlichen Zusammenleben eine Alternative zu einem exklusivistischen und inklusivistischen Universalismus/Zentralismus gibt. Die in Jes 19,16–25 präsentierte Alternative besteht in einer pluralistischen, jeweils eigenständigen YHWH-Verehrung. Angesichts dieser alternativen Konzeption muss sich jeder – d.h. auch der (christliche/römische) europäische – Universalitätsanspruch fundamental in Frage stellen und dazu herausfordern lassen, den selbstrelativierenden Schritt des Textes auch für sich selbst nachzugehen, ohne zu wissen, wie die Gottesbeziehung und -praxis der anderen Völker und Kulturen konkret aussieht. Für das Christentum muss dabei Israel bzw. das Judentum der dauernde konstitutive und eigenständige Bezugspunkt bleiben.

Eine heutige Theologie als Teil des dekolonialen Projektes muss allerdings den selbstrelativierenden Weg über Jes 19,16–25 hinausgehen und zu einer wirklich pluralistischen Religionstheologie gelangen, die auch die Gottesvorstellungen und -bilder anderer Religionen und Kulturen in ihrem Eigenwert und in ihrer Eigenständigkeit respektiert. Die Analyse von Jes 19,16–25 hat gezeigt, dass *Ansätze* einer solchen dekolonialen Theologie, die die imperialen Muster des politisch-kulturellen Umfelds nicht (vollständig) reproduziert, sondern sich selbst relativieren kann, bereits in biblischen Texten zu finden sind. Trotzdem gehen die post-/dekolonialen Projekte von der Überzeugung aus, dass auch die biblischen Texte von kolonialen Mustern geprägt sind. Diese sind zwar aus ihrem historisch-politischen (Entstehungs-)Kontext heraus erklärbar, müssen aber von einer dekolonialen Exegese kritisch erkannt und offengelegt werden. Von einer solchen kritischen, dekolonialen Perspektive her ist dann ein immer wieder konkretisierendes und aktualisierendes entkolonisierendes Weiter- und Neudenken möglich sowie notwendig.

Literatur

Alcoff, Linda Martín / Mendieta, Eduardo

- 2000 (Hg.) *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Lanham.

Assmann, Aleida

- 2021 *A Spectre is Haunting Germany. The Mbembe Debate and the New Antisemitism*, in: *Journal of Genocide Research* 23.3, 400–411.

Beaulieu, Stephane

- 2013 *Egypt as God's People. Isaiah 19:19–25 and Its Allusions to the Exodus*, in: *Perspectives in Religious Studies* 40.3, 207–218.

Berges, Ulrich

- 2010 *Jesaja. Der Prophet und das Buch (Biblische Gestalten 22)*, Leipzig.

Beuken, Willem

- 2007 *Jesaja 13–27 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament 35.2)*, Freiburg i.Br.

Brosda, Carsten

- 2022 *Die Unverantwortlichen. Doch, die Documenta Fifteen ist noch zu retten – unter einer zentralen Bedingung*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 01.07.2022 (Nr. 149), 13.

Brunner, Claudia

- 2020 *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne (Edition Politik 94)*, Bielefeld.

Cheyette, Bryan

- 2018 *Postcolonialism and the Study of Anti-Semitism*, in: *The American Historical Review* 123.4, 1234–1245.

Childs, Brevard

- 2001 *Isaiah (Old Testament Library)*, Louisville.

Cook, Paul Michael

- 2011 *A Sign and a Wonder. The Redactional Formation of Isaiah 18–20 (Vetus Testamentum. Supplements 147)*, Leiden/Boston.

Davies, Graham

- 1989 The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah, in: Vermeylen, Jacques (Hg.): *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures unité et complexité de l'ouvrage* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 81), Leuven, 93–120.

Deissler, Alfons

- 1993 Der Volk und Land überschreitende Gottesbund der Endzeit nach Jes 19,16–25, in: Hahn, Ferdinand et al. (Hg.): *Zion – Ort der Begegnung* (Bonner Biblische Beiträge 90), Bodenheim, 7–18.

Dussel, Enrique

- 1989a *Philosophie der Befreiung* [1977], Hamburg 1989.
- 1989b *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika* [1986], Fribourg.
- 1996 *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, hg. von Eduardo Mendieta, New Jersey.
- 2013a *Erkenntnistheoretische Entkolonialisierung der Theologie*, in: *Concilium* 49.2, 142–152.
- 2013b *Ethics of Liberation. In the Age of Globalization and Exclusion* [1998] (*Latin America Otherwise. Languages, Empires, Nations*), Durham/London.

Eigenmann, Urs

- 2019 *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als himmlischer Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis*, in: Ders. / Füßel, Kuno / Hinkelammert, Franz J. (Hg.): *Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis*, Luzern/Münster, 117–230.

Füßel, Kuno

- 2019 *Die bürgerliche Gefangenschaft der Theologie*, in: Ders. / Eigenmann, Urs / Hinkelammert, Franz J. (Hg.): *Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis*, Luzern/Münster, 29–46.

Gesenius, Wilhelm

- 2013 *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Auflage, Berlin/Heidelberg.

Groß, Walter

- 1989a Wer soll YHWH verehren? Der Streit um die Aufgabe und die Identität Israels in der Spannung zwischen Abgrenzung und Öffnung, in: Vogt, Hermann (Hg.): Kirche in der Zeit. Walter Kasper zur Bischofsweihe. Gabe der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, München, 11–32.
- 1989b YHWH und die Religionen der Nicht-Israeliten, in: Theologische Quartalschrift 169, 34–44.
- 1993 Israel und die Völker. Die Krise des YHWH-Volk-Konzept im Jesajabuch, in: Zenger, Erich (Hg.): Der neue Bund im alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente (Quaestiones Disputatae 146), Freiburg i.Br., 149–167.

Haag, Ernst

- 1994 »Gesegnet sei mein Volk Ägypten« (Jes 19,25). Ein Zeugnis alttestamentlicher Eschatologie, in: Minas, Martina / Zeidler, Jürgen (Hg.): Aspekte spätägyptischer Kultur (Aegyptiaca Treverensia 7), Mainz, 139–147.

Hagelia, Hallvard

- 2005 A Crescendo of Universalism. An Exegesis of Isa 19:16–25, in: Svensk Exegetisk Årsbok 70, 73–88.

Hausmann, Jutta

- 1993 Israel, JHWH und die Völker – Jesaja 19,18–25 zwischen Utopie und Realpolitik, in: Lutherische Theologie und Kirche 17, 59–71.

Hentschel, Georg

- 2005 Israel als Modell eines universalen Gottesvolkes, in: Theologie der Gegenwart 48.3, 200–210.

Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen

- 2009 (Hg.) Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe [2004], Freiburg u.a., Sonderausgabe.

Höffken, Peter

- 1993 Das Buch Jesaja (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 18.1), Stuttgart.

Horst, Sander van der

- 2020 Counter-laboratories. Postcolonialism, Decoloniality and Decolonization, in: David, Paloma et al. (Hg.): *Colonial Spheres, Decolonial Futures. A Collective Document based on the Seminar »Decolonial Studies and Political Philosophy«*, Amsterdam, 10–21.

Irsigler, Hubert

- 2012 Ein Gottesvolk aus allen Völkern? Zur Spannung zwischen universalen und partikularen Heilsvorstellungen in der Zeit des Zweiten Tempels, in: *Biblische Zeitschrift. Neue Folge* 56, 210–246.

Jara, Daniel

- 2020 Enrique Dussel's »Otherness« and the Problem of the Euro-centric Totalized Epistemological System in Academic Theology, in: *Revista Teología* 57.133, 159–182.

Kastner, Jens / Waibel, Tom

- 2012 Dekoloniale Optionen. Argumentationen, Begriffe und Kontexte dekolonialer Theoriebildung, in: Mignolo, Walter D.: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität* [2006], hg. von Jens Kastner und Tom Waibel, Wien/Berlin, 7–42.

Kilian, Rudolf

- 1994 Jesaja II. 13–39 (Die neue Echter-Bibel. Altes Testament 32), Würzburg.

Maldonado-Torres, Nelson

- 2011 Thinking through the Decolonial Turn. Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique. An Introduction, in: *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1.2, 1–15.

Mendieta, Eduardo

- 2012 The Ethics of (Not) Knowing. Take Care of Ethics and Knowledge Will Come of Its Own Accord, in: Ders. / Isasi-Díaz, Ada María (Hg.): *Decolonizing Epistemologies. Latina/o Theology and Philosophy (Transdisciplinary Theological Colloquia)*, New York, 247–264.

Mignolo, Walter D.

- 2005 *The Idea of Latin America* (Blackwell Manifestos), Malden u.a.

- 2012 Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität [2006] (Es kommt darauf an. Texte zur Theorie politischer Praxis 12), Wien/Berlin.

Mills, Frederick B.

- 2018 Enrique Dussel's Ethics of Liberation. An Introduction, London.

Muyolema, Armando

- 2001 De la »cuestion indigena« a lo »indigena« como cuestionamiento. Hacia una critica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje, in: Rodríguez, Ileana (Hg.): Convergencia de Tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos estado, cultura, subalteridad (Texto y Teoría. Estudios Culturales 31), Amsterdam/Atlanta, 327–363.

Peham, Andreas

- 2022 Kritik des Antisemitismus (theorie.org), Stuttgart.

Portugal Mollinedo, Pedro / Macusaya Cruz, Carlos

- 2016 El Indianismo katarista. Un análisis crítico, La Paz.

Quijano, Aníbal

- 2000a Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America, in: *Nepantla. Views from South* 1.3, 533–580.
2000b Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America, in: *International Sociology* 15.2, 215–232.
2007 Coloniality and Modernity/Rationality [1992], in: *Cultural Studies* 21.2–3, 168–178.

Richter, Wolfgang

- 1991 Biblia Hebraica transcripta. 7. Jesaja (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.7), St. Ottilien.

Rohrmoser, Angela

- 2010 Elephantine, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, online: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17256/.

Rothberg, Michael

- 2020 Comparing Comparisons. From the »Historikerstreit« to the Mbembe Affair, in: *Geschichte der Gegenwart* (23.09.2020), online: www.geschichtedergewenheit.ch/comparing-comparisons-from-the-historikerstreit-to-the-mbembe-affair/.

Schmid, Konrad

- 2011 Jesaja, Bd. I: Jes 1–23 (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 19.1), Zürich.

Schmitt, Alexander

- 2021 Religion zwischen Wahrheit und Ideologie. Das Ideologie- und Kritikverständnis Karl Marx' und die Methodologie der Theologie der Befreiung, in: Bründl, Jürgen / Schmitt, Alexander / Lindner, Konstantin (Hg.): Zählt Wahrheit heute noch? Theologische und interdisziplinäre Sondierungen in postfaktischer Zeit (Bamberger Theologische Studien 42), Bamberg, 121–229.

Sedlmeier, Franz

- 2001 Israel – »ein Segen inmitten der Erde«. Das JHWH-Volk in der Spannung zwischen radikalem Dialog und Identitätsverlust nach Jes 19,16–25, in: Frühwald-König, Johannes / Prostmeier, Ferdinand R. / Zwick, Reinhold (Hg.): Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte. Festschrift für Georg Schmuttermayr, Regensburg, 89–108.

Steck, Odil Hannes

- 1991 Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (Biblich-theologische Studien 17), Neukirchen-Vluyn.

Steyerl, Hito / Gutiérrez Rodríguez, Encarnación

- 2012 Einleitung, in: Dies. (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik, 2. Auflage, Münster, 7–16.

Walsh, Catherine E.

- 2018 Decoloniality in/as Praxis, in: Dies. / Mignolo Walter D.: On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis, Durham, 13–102.

Walsh, Catherine E. / Mignolo, Walter D.

- 2018 Introduction, in: Dies.: On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis, Durham, 1–12.

Wildberger, Hans

- 1978 Jesaja 13–27 (Biblischer Kommentar. Altes Testament 10.2), Neukirchen-Vlyn.

Wodecki, Bernard

- 1998 The Heights of the Religious Universalism in Is XIX:16–25, in: Schunck, Klaus-Dietrich / Augustin, Matthias (Hg.): »Lasset uns Brücken bauen ...«. Collected communications to the XVth congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995 (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 42), Frankfurt a.M., 171–191.

Subversive Gerechtigkeit als Gesellschaftsvision

Provokative Sinnspitzen biblischer Gerechtigkeitsvorstellungen

Martin Ebner

In den Urdokumenten der Christ:innen, dem Neuen sowie dem Alten Testament, ist Erstaunliches über »Gerechtigkeit« zu lesen, was allerdings meistens ohne große Wirkung geblieben ist, geschweige denn sich als Maßstab jesuanisch-christlicher Gerechtigkeit im kirchlichen Bewusstsein verankert hat. Da möchte ich etwas nachhelfen¹ – und gleich mit provokativen Fragen beginnen: Ist es »gerecht«, wenn für ungleiche Arbeit gleicher Lohn ausbezahlt wird? Ist es »gerecht«, wenn Richter:innen partiisch urteilen? Ist es »gerecht«, wenn ein Fehltritt vertuscht wird? Solche Fragen stellen unsere Alltags-Gerechtigkeitsvorstellung auf den Kopf. Aber solche Fragen drängen sich auf, sobald wir biblische Texte auf ihr Gerechtigkeitsverständnis befragen. Einigen dieser provokativen Texte aus dem Neuen Testament wollen wir uns unter dem Gesichtspunkt »subversive Gerechtigkeit« stellen.

Um es gleich zuzusagen: Gendergerechtigkeit, ökologische Gerechtigkeit oder geopolitische Gerechtigkeit werden im Neuen Testament nicht thematisiert. Sie standen als Problem nicht im Raum. Aber ökonomische Gerechtigkeit, juristische, ethische, und natürlich die »Gerechtigkeit Gottes« spielen eine große Rolle. Und daraus lassen sich durchaus Prinzipien entnehmen, die einen Richtungssinn, ja geradezu Standards jesuanisch-christlicher Gerechtigkeit etablieren lassen. Wie es Exeget:innen gewöhnlich tun, greife ich für diese Bereiche exemplarische Texte heraus.

¹ Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich im »Theologischen Forum« zum Rahmenthema »(Un-)Gerechtigkeit!? Beteiligung des Christentums an einer (un)gerechten Welt« am 28. Oktober 2021 am Institut für Katholische Theologie der Universität Bamberg gehalten habe. Der Vortragsstil wurde bewusst beibehalten und lediglich um Anmerkungen ergänzt. Gewidmet ist der Beitrag Markus Riegler, Wien, der mich in Sachen *Oeconomica* fachkundig beraten hat.

1. Gerechtigkeit – ökonomisch

1.1. Der Sozialneid der Kleinen (Mt 20,1–16)

Die Erzählung von den Tagelöhnern im Matthäusevangelium gehört zum literarischen Kulturgut. Bekannt ist sie unter dem Titel »Die Arbeiter im Weinberg«.² Die stehen frühmorgens vor Sonnenaufgang auf dem Markt- platz und warten darauf, dass sie angeheuert werden. Da kommt ein Hausherr (*οικοδεσπότης oikodespōtēs*). Er verhält sich so als hätte er das Rat- geberhandbuch für Großgrundbesitzer von Marcus Terentius Varro, dem römischen Agrarschriftsteller (116–27 v. Chr.), gründlich studiert: Für landwirtschaftliche Arbeiten ja keine Sklaven (*δοῦλος doûlos*) einsetzen! Deren Kauf amortisiert sich nicht. Bei Krankheit fallen sie aus – und am Ende musst du sie im Alter auch noch durchfüttern. Viel kostengünstiger sind Tagelöhner (*μισθωτός misthōtós*): Die arbeiten *wie* Sklaven, aber auf eigenes Risiko. Wenn du welche brauchst, kannst du dir auf dem (Arbeits-)Markt jeweils die Besten auswählen, sie nach Stundeneinsatz bezahlen – und bist sie dann wieder los (*De re rustica* I 17,2f.). Genauso macht es auch der Hausherr in unserer Geschichte.

Aber was dann folgt, verrät alles andere als einen gut informierten und organisierten Gutsherrn. Denn schon drei Stunden später erscheint er wieder auf dem Marktplatz und heuert neue Kräfte an, als könnte er nicht von vornherein abschätzen, wie viele Hände er braucht; vor allem, wenn er entgegen dem Rat eines anderen Agrar-Ratgeberhandbuchs, verfasst von Lucius Iunius Moderatus Columella (1–70 n. Chr.), unterschiedliche Rebsorten nicht getrennt voneinander gepflanzt hat, so dass das gleichzeitige Ernten von schon welken und gerade erst reifen Früchten zur Über- stürzung der Lese führt und dazu zwingt, ohne Rücksicht auf die Kosten mehr Arbeiter dingingen zu müssen (*De re rustica* III 29,9f.). Tatsächlich, auch der erste Nachschub scheint nicht zu genügen, denn: Um die sechs- te, neunte – und sogar um die elfte Stunde, also eine Stunde vor Sonnen- untergang, kommt er nochmals – und räumt auch die letzten Tagelöhner ab. Und mit denen führt er ein geradezu seelsorgerliches Gespräch: »Was steht ihr hier den ganzen Tag – arbeitslos³ (*ἀργοί argoi*)?« (V. 6) Und er

² Vgl. vor allem die Kommentare von Luz 1997, 138–158 (mit Typisierung der Ausle- gungsmodelle); Konradt 2015, 306–312.

³ Das hört man aus dem griechischen *ἀ-εργοί a-ergoi* (»ohne Arbeit«) heraus.

lässt sich erklären, dass die noch immer Wartenden sehr wohl *arbeitswillig* waren, aber niemand sie *gewollt* hat. Also schickt er auch sie in seinen Weinberg. Wie lange das dauert – und wie viele Minuten sie dann wirklich arbeiten, wollen wir erst gar nicht ausrechnen.

Denn das haben die anderen Tagelöhner, insbesondere diejenigen, die seit Sonnenaufgang arbeiten, längst getan. Als nämlich nach Arbeitschluss der Lohn ausbezahlt wird, vom Aufseher des Gutsherrn, kommen zuerst die Letzten an die Reihe – und erhalten einen Denar. »Aha«, denken sich die Ersten, die schnell rechnen, »wir bekommen dann zwölfmal so viel« – und sind dann bass erstaunt, ja eigentlich düpiert, dass sie auch nur einen Denar in die Hand gedrückt bekommen. Damit die Pointe auch wirklich sitzt und der Überraschungseffekt für die Hörer:innen umso deutlicher wird (ohne dass sie sich mit Multiplizieren überanstrengen müssen), wird die Lohnauszahlung an diejenigen, die zur dritten, sechsten und neunten Stunde angeheuert wurden, einfach nicht erzählt.

Einer unter den düpierten Ersten stellt den Hausherrn zur Rede und macht ihm handfeste Vorwürfe: »Diese, die Letzten, haben eine einzige Stunde gemacht, und du hast sie uns gleich gemacht, die wir die Last des Tages und die Gluthitze ertragen haben!« (V. 12) Der Hausherr bleibt ganz ruhig – und kontert mit Grundsätzen, die nicht nur griechische und römische Rechtskultur widerspiegeln, sondern in der ökonomischen Fachdiskussion bis heute eine große Rolle spielen: (1) Gemäß der liberalen bzw. libertarischen Wirtschaftstheorie sind Verträge, die zwei Partner:innen aus freiem Willen miteinander abgeschlossen haben, im Namen der Freiheit absolut anzuerkennen und einzuhalten.⁴ Das ist »gerecht«. So auch der biblische Hausherr, im Originalton: »Mein Lieber, nicht behandle ich dich *ungerecht* (ὄχι ἀδικῶ σε *ouk adikō se*). Hast du dich nicht auf einen Denar mit mir verständigt? Nimm den deinigen (Denar)⁵ und geh!« (V.13). Und die Hörer:innen der Geschichte werden sich vielleicht erinnern, dass der Hausherr denen von der neunten Stunde aus-

⁴ Vgl. Sandel 2009, 83–106.

⁵ Ein Denar scheint eine durchschnittlich gute Entlohnung gewesen zu sein. Das Existenzminimum für eine vierköpfige Familie auf dem Land setzen Stegemann/Stegemann für ein Jahr auf 250 bis 300 Denare an (vgl. Stegemann/Stegemann 1995, 83).

drücklich gesagt hat: »Was gerecht (*δίκαιον dikaion*) ist, werde ich euch geben.« (V. 4)⁶

Genauso (2) das Recht, dass jede:r mit seinem Eigentum machen kann, was er will.⁷ Im Originalton des Hausherrn: »Ich aber will diesem, dem Letzten, geben wie auch dir. Oder habe ich nicht das Recht (*ἔξεστί μοι ἐξεστίν μοι*), mit meinem Besitz zu tun, was ich will?« (V. 15ab)

Ganz der Realität des Alltagslebens abgeschaut ist der Abschluss der Rechtfertigung des Hausherrn (mit der die Geschichte auch endet), eine rhetorische Frage, die sich der aufmüpfige Erste-Stunde-Arbeiter gefallen lassen muss: »Oder ist dein Auge böse, weil ich gut bin?« (V. 15cd). Das »böse Auge« ist eine Metapher für den neidischen Blick auf den andern.⁸

Schauen wir uns genauer an, wie dieser Neid zustande kommt und was dahintersteckt. Auch das wird ja in der Geschichte erzählt. Es hat mit den Berechnungen der Ersten zu tun: Wenn die Letzten eine einzige Stunde gearbeitet haben und einen Denar dafür bekommen, dann müssen wir, die wir zwölf Stunden geschuftet haben, zwölfmal so viel bekommen. So denken vermutlich auch die meisten von uns. Und so stellt sich schon der große Philosoph Aristoteles »Gerechtigkeit« unter den Menschen vor. »Proportionalität« (*ἀνάλογον/ἀναλογία ἀνάλογον/analogía*) und »Gleichheit« (*ἰσότης ἰσότης*) sind die entscheidenden Leitbegriffe der Konzeption. »Das Gerechte« (*το δίκαιον to dikaion*) ist nicht eine Tugend des bzw. der Einzelnen (*δικαιοσύνη dikaiosýnē* im Sinn von »Gerechtsein«),⁹ sondern wird ganz pragmatisch durch eine Verhältnisbestimmung zwischen Personen und den ihnen zustehenden bzw. zugeeilten Sachen er-

⁶ Arzt-Grabner 2016 findet in Papyrus Köln X 143 tatsächlich den äußerst seltenen Fall, dass die gleiche Zeit für gleiche Arbeitsaufgabe mit unterschiedlichem Lohn vergütet wird, allerdings auf Grund eines Kontrakts – und insofern unanfechtbar, wie in Mt 20,1–16.

⁷ Vgl. Plat., Leg 922DE (»Wenn das Meinige mir gehört, darf ich es dann nicht geben, wem ich will?«); das entspricht auch dem römischen Privatrecht. Gemäß der libertarischen Wirtschaftstheorie darf jede:r mit seinem bzw. ihrem Eigentum machen, was immer er bzw. sie will, vorausgesetzt, dass den anderen bzw. der anderen das gleiche Recht zugestanden wird (vgl. Sandel 2009, 85).

⁸ Vgl. Spr 23,6 (wörtl. »Brot der Bosheit der Augen«); 28,22 (wörtl. »ein Mann der Bosheit des Auges«); 22,9 (gütiges Auge); Dtn 15,9; zum Affekt des Neides vgl. insgesamt Gemünden 2013, 273–277.

⁹ Diese Differenzierung stellt mit Verve Schütrumpf 2019, 256–258, heraus.

mittelt, geometrische oder proportionale Gerechtigkeit genannt.¹⁰ Als Kriterium gilt, ob dem jeweiligen Leistungsaufwand der betreffenden Personen auch das dafür zugestandene Entgelt entspricht.¹¹ Bezogen auf unsere Gutsherrnerzählung ergibt sich: Für eine Stunde Weinbergarbeit bekommen die Arbeiter einen Denar, also steht den Arbeitern für zwölf Stunden das Zwölfwache zu. Wird dagegen »Gleichen Ungleiches zugeteilt – oder Ungleiches Gleiches«, dann, so hält Aristoteles fest, »kommt es zu Streitigkeiten und Prozessen«¹². Nach Aristoteles haben die Ersten in unserer Erzählung also völlig Recht: Der Hausherr verstößt gegen das Gesetz der Gleichheit.¹³ Und das werfen sie ihm im Fachjargon vor: »Du hast sie uns *gleich* (ἴσους *ísous*) gemacht.« (V. 12) Aristoteles definiert:

»Das Gerechte (τὸ δίκαιον τὸ δίκαιον) ist also etwas Proportionales (ἀνάλογόν τι *análogón ti*) ... Proportionalität (ἀναλογία *análogía*) ist eine Gleichheit (ἰσότης *ísótēs*) der Verhältnisse.«¹⁴

Unser biblischer Hausherr denkt anders. Er handelt nach einer anderen Logik, die zwar juristisch auf dem Boden des Eigentumsrechts (jede:r kann mit seinem bzw. ihrem Geld machen, was er bzw. sie will) und den üblichen Vertragsusancen steht (Lohn wird im Voraus verhandelt), aber im Blick auf den Entlohnungsmaßstab eine völlig andere Gerechtigkeitskonzeption einbringt: die *Versorgungsgerechtigkeit*. Jeder bekommt so viel, dass er (und seine Familie) davon leben können, und zwar unabhängig

¹⁰ Einen Überblick über die Gerechtigkeitsvorstellung bei Aristoteles verschafft Bien 2010.

¹¹ Im Originalton: »Das Gerechte (τὸ δίκαιον τὸ δίκαιον) setzt also mindestens vier Elemente voraus: Die Menschen, für die es gerecht ist, sind zwei, und die Sachen, auf die es sich bezieht, sind ebenfalls zwei. Und zwar ist die Gleichheit (ἰσότης *ísótēs*) dieselbe, für die und in was sie vorhanden ist. Wie sich die Sachen (zueinander) verhalten, so werden sich auch die Menschen (zueinander) verhalten. Sind diese nicht gleich, so werden sie auch nicht Gleiches erhalten. Daher kommen die Streitigkeiten und Prozesse, dass entweder Gleiche Ungleiches oder Ungleiche Gleiches haben und zugeteilt erhalten« (EthNic 1131a, 18–24). Konkret geht es bei Aristoteles um die faire Beteiligung der Nicht-Bürger, insbesondere der zugezogenen Fremden (»Metöken«), an der politischen Macht in der Polis (vgl. dazu nur Schütrumpf 2019, 270–274).

¹² Eth Nic 1131a, 22–24.

¹³ Mayordomo 2018, 218f., bringt diesbezüglich eine psychologische Komponente ein: Nach Plutarch, *De invidia et odio* 537E, entsteht Neid oft aus Hass über Unrecht.

¹⁴ EthNic 1131a, 29–31.

von der tatsächlich erbrachten *Arbeitsleistung*. Nur die *Arbeitswilligkeit* zählt. Wenn sie nicht in Anspruch genommen wird, darf das nicht aufs Konto der Arbeiter gehen.

Meines Wissens gibt es für eine solche Entlohnungslogik kein zweites Beispiel in der gesamten antiken Literatur.¹⁵ Dabei geht es aber nicht um Strukturfragen (wie etwa bei der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness bei John Rawls¹⁶) oder darum, wie Reiche ihr Geld besser verteilen sollten. Die Tagelöhnererzählung nimmt vielmehr diejenigen in den Fokus, die den Hausherrn der »Ungerechtigkeit« bezichtigen, weil er für ungleiche Arbeitszeit gleichen Lohn ausbezahlt. Anders gesagt: Unsere Erzählung hebt auf den Neid *unter* den Tagelöhnern ab, auf den Neid der ökonomisch Schwächsten *untereinander*. Sie gönnen denjenigen, denen es genauso schlecht geht wie ihnen, nicht, dass es auch ihnen gelingt, ihre Familie an diesem Tag durchzufüttern, nachdem sie von den Gutsherren einfach stehen gelassen worden sind und ihnen gar keine Chance zum Arbeiten und Geldverdienen gegeben wurde. Der Clou der Erzählung besteht also gar nicht darin, auf die Großen und Reichen dreinzuschlagen (denn der Große in der Geschichte ist eigentlich selbst ein »Querdenker«), sondern sie erzählt plastisch von der fehlenden Solidarität unter den ökonomisch Schwachen und will gerade die am unteren Ende der gesellschaftlichen Leiter zum Nachdenken bringen: Wie hältst Du's mit deiner Solidarität zu deinesgleichen? Denkst du nicht am Ende genauso wie die ökonomisch Starken, wenn du auf die proportionale Gerechtigkeit pochst, nach dem Motto: Mehr Leistung – mehr Geld? Würdest du auch dann so denken, wenn du einmal selbst zu den Letzten gehörst, sofern du dann überhaupt einen Gutsherrn findest, der dich anheuert? Warum ergreifst du nicht die Gelegenheit, der Praktizierung einer anderen »Gerechtigkeit« zuzustimmen – und dadurch ganz real, und wenn es auch nur für einen Tag ist, eine andere Welt Wirklichkeit werden zu lassen? Es liegt an dir, mein:e Liebe:r, ob die Welt so bleibt, wie sie nun einmal ist – oder, natürlich nur im Kleinen und anfanghaft, ganz anders werden kann! Jesus hat das »Gottesherrschaft« genannt. Allerdings: Schon der Matthäusevange-

¹⁵ Beim Tempelbau unter Herodes der Große soll den Arbeitern Tag für Tag sofort der Lohn ausbezahlt worden sein, auch nur für eine Stunde (so Jos., Ant 20,220; vgl. Lev 19,13; Dtn 24,14f.). Dass allen der *gleiche* Lohn ausbezahlt worden sein soll, wird bei Luz 1997, 148, in Anm. 67 falsch referiert.

¹⁶ Vgl. Sandel 2009, 192–227.

list hat diese ziemlich revolutionären Gedanken nicht mehr ausgehalten – und ist auf die »Ewigkeit« ausgewichen. Durch die erzählerische Einbindung in sein Evangelium wird die handfeste ökonomische Lehrerzählung zum Gleichnis für Entlohnung beim Letzten Gericht. Im Vorspann nämlich wird Jesus von den Jüngern gefragt: »Und was wird mit uns sein«, die wir von Anfang an dabei waren, alles aufgegeben haben und dir nachgefolgt sind? Bekommen wir einmal mehr?« (vgl. Mt 19,27). Die Lohnarbeiterzählung ist im jetzigen Evangeliumskontext als Antwort darauf gedacht, die dann *im Bild* sagt und dadurch zur Parabel *wird*: Nein, die Ersten bekommen nicht mehr als die Letzten. Alle bekommen einen Denar: das ewige Leben.¹⁷

Welche »Ersten« hat das Matthäusevangelium im Blick? Einen Hinweis gibt die Terminologie. Etwas unpräzise ist in unserer Erzählung nicht von »Tagelöhnern« (μισθωτοί *misthōtoí*), sondern von »Arbeitern« (ἐργάται *ergátai*) die Rede. Im Matthäusevangelium, um 80 n. Chr. geschrieben, sind damit sonst immer all diejenigen gemeint, die sich für die Weiterverkündigung der Jesusbotschaft einsetzen (vgl. 9,37f.; 10,10). Bei den »Ersten« könnte also konkret an die Leute gedacht sein, die wie die Apostel für die Verkündigung der Jesusbotschaft alles andere an den Nagel gehängt haben und eine exponierte Stellung in der Gemeinde einnehmen, während mit den »Letzten« diejenigen im Blick sind, die nicht in vorderster Front stehen – oder eben tatsächlich erst später zur christus-

¹⁷ Es handelt sich, etwas komplizierter, um eine mehrstufige Korrektur der Verheißung, dass die Jünger auf zwölf Thronen sitzen und Israel richten werden (vgl. 19,28). Zunächst wird das analog für *alle* Nachfolger durchbuchstabiert (»Jeder, der verlassen hat ... wird Hundertfaches erhalten und das ewige Leben erben«: 19,29). Die durch die Sentenz »viele Erste aber werden Letzte sein ...« (19,30) zur Sprache gebrachte Umkehrung der sozialen Platzordnung im Gericht wird jedoch über die Parabel 20,1–15 und die in Rückbindung dazu gegenüber 19,30 in 20,16 leicht veränderte Sentenz im Sinn einer *Egalisierung* erläutert: »So (wie in der Parabel erzählt) werden die Letzten (Arbeiter der elften Stunde) Erste (bei der Entlohnung) sein« – und das Gleiche bekommen wie »die Ersten« (der frühen Morgenstunde), nämlich einen Denar, also »das ewige Leben erben« (19,29). Vgl. auch die Kritik an den gleich im Anschluss geäußerten Wunsch, zur Rechten und Linken Jesu in seinem Reich sitzen zu dürfen (20,20–23). Im Grunde ist das auch eine Korrektur von Mt 5,19.

Nach Blumenthal 2018 wird im Kontext von Mt 17,24–20,16 vorrangig die Verhältnisbestimmung von menschlicher Leistung und dem »gnadenhafte[n] Geschenk der heilvollen göttlichen Zuwendung« (303) verhandelt.

gläubigen Gemeinde gestoßen sind, vielleicht Heid:innen, für die sich die Gemeinde erst allmählich öffnet oder öffnen sollte (vgl. Mt 28,19f.).¹⁸ Die Frage des Herrn bekommt dann den Sinn: Gönnt Du's den anderen, die auch mitmachen wollten bei unserer Aktion, die aber lange Zeit einfach nicht angesprochen wurden, nicht mitgenommen wurden, stehen gelassen wurden, aber dann doch ›Ja‹ gesagt haben, gönnt du's denen nicht, dass sie *mit* dir, *neben* dir, genauso *wie* du ins Himmelreich einziehst?

Der Evangelist wendet die Erzählung also insiderkritisch gegen die Vorstellung: Wir, die Getreuen, die Engagierten, die schon von Anfang dabei waren und dageblieben sind, der Kirche die Treue gehalten haben, haben auf jeden Fall einen Vorteil – gegenüber den anderen, den Lauen, den Spätzündern.

Die Erzählung selbst, die wohl im Kern von Jesus stammt,¹⁹ war vielleicht wirklich zunächst einmal marktkritisch gemeint – im Blick auf die Verhältnisse in Palästina, wo unter der römischen Verwaltung, den hohen Tributabgaben geschuldet, diejenigen, die wenig Land besaßen, auch das noch verlieren konnten und sich dann als Lohnarbeiter verdingen mussten, während die anderen Besitz und Vermögen anhäufen konnten und auf Gewinnmaximierung aus waren.²⁰ Der historische Jesus, vielleicht selbst zunächst als Tagelöhner in Galiläa unterwegs, als τέκτων *téktōn* (Bauhandwerker),²¹ weiß um die Gefühle derer, die nicht als tüchtig genug erachtet und nur dann angeheuert werden, wenn niemand anderer mehr übrig ist. Vielleicht ist es also die eigene Erfahrung, die Jesus sozialkritisch gemacht hat.

Prinzipiell ist Jesus jedenfalls in die Reihe der alttestamentlichen Propheten zu stellen, die für ihre scharfen sozialkritischen Anklagen bekannt sind. Etwa ein Amos, der die feinen Damen Samarias »fette Baschanküche« nennt und ihnen Unterdrückung der Schwachen und Zermalmung der Armen vorwirft (Am 4,1); oder ein Jesaja mit seinen Weherufen über die unersättlichen Reichen, »die ihr Haus an Haus reiht und Feld an Feld

¹⁸ Vgl. Konradt 2015, 310f.

¹⁹ Luz 1997, 141, hält das für die *opinio communis*; genauso Avemarie 2007, 468; eingehende Analyse bei Häfner 2016, 131–136.

²⁰ Vgl. Ebner 2016, 51–57; mit Anwendung auf die vorliegende »Beispiel Erzählung« vgl. Avemarie 2007, 469.

²¹ Vgl. Bösen 1985, 124–127.

fügt, bis kein Platz mehr da ist – und ihr allein im Land ansässig seid« (Jes 5,8).

Aber anders als die alttestamentlichen Propheten bleibt Jesus nicht bei Anklagen oder Forderungen stehen, sondern *erzählt* von einem Sozialausgleich, der tatsächlich geschieht; von einer anderen Gerechtigkeit, die tatsächlich verwirklicht wird; von armen Schluckern, die tatsächlich das Gleiche erhalten wie tüchtige Arbeiter. Jesus simuliert ein utopisches Geschehen – als Kopfkino.

Und: Adressat:innen sind in Jesu Geschichten nicht die Reichen, die ihren Lebensstil und ihr Verhalten gegenüber Armen ändern sollten, sondern: Jesus lässt die kleinen Leute ihren eigenen Sozialneid spüren. Wie verhaltet ihr euch, wenn *Gottes* Gerechtigkeit, also die Gerechtigkeit der Gottesherrschaft, mitten unter euch greift? Gönnst ihr dann auch euresgleichen etwas? Oder seid ihr neidisch, wenn ihnen etwas geschenkt wird, damit auch sie durchkommen?

Anders gesagt: Jesus mischt von unten her auf. Er bricht in die alltägliche Lebenswelt derer ein, die gewöhnlich sagen: Die Welt ändert sich ja doch nicht – und wir sind nur ›Opfer‹ des Systems. Jesus führt – mit seinen Geschichten – gerade sie auf utopische Straßen und lässt sie (wie in einem antiken Drama) erleben, was sich *in ihnen* abspielt, wenn die andere Welt in ihren Alltag einbricht: Wie sie selbst Fixierungen verhaftet sind und den neuen Möglichkeiten selbst im Weg stehen; positiv gesagt: Dass sie ihre eigenen Denkmuster in Frage stellen lassen müssen, wenn sie wirklich wollen, dass die neue Welt mitten in die alte einbricht – in der neidlosen Solidarität der Kleinen untereinander.

1.2. ... und die »Umkehr« zur Solidarität nach unten (Lk 16,1–7)

Nicht nur das Matthäusevangelium zeigt sozial- bzw. insiderkritische Töne, auch im Lukasevangelium finden wir einen ähnlich ›starken‹ Text: Die Erzählung vom »ungerechten Verwalter« bzw. vom »Verwalter der Ungerechtigkeit« in Lk 16,1–7. Sein Chef ist ein »reicher Mann«. Als sein Verwalter hat er über den ihm zugewiesenen Bereich volle Verfügungsgewalt – und die nutzt er reichlich aus: Er verschwendet den Gewinn für ein lu-

xuriöses Leben,²² anstatt das Geld für die Instandhaltung und Verbesserung der Anlage einzusetzen.²³ Jedenfalls wird er verpöffen, sein Herr stellt ihn zur Rede, fordert ihn auf, die Bilanz seiner Geschäftsführung offenzulegen, und spricht, noch vor deren Prüfung, bereits dessen Entlassung aus.

Der Verwalter weiß genau: »Jetzt geht es mir an den Kragen.« Und er schätzt sich, wie in seinem Selbstgespräch zu hören ist, auch sehr gut ein: »Zu betteln schäme ich mich, und zum Arbeiten taugte ich nicht.« (V. 3) Aber da hat er einen klugen Einfall: »Jetzt hab ich's, was ich tun muss, wenn mir die Verwaltung entzogen wird, damit sie mich aufnehmen in ihre Häuser.« (V. 4) Er wechselt einfach die Seiten²⁴ – und versucht, solange es ihm noch möglich ist, sich unter den Schuldnern seines Herrn Freunde zu machen: Durch einvernehmliche Fälschung ihrer Schuldurkunden.

»Einen nach dem anderen« (V. 5), also alle, lässt er antanzen und legt ihnen ihre Schuldurkunden vor,²⁵ auf denen sie den Rückstand der fälligen Pacht mit eigener Hand dokumentiert haben – und deshalb auch nur eigenhändig ändern können.²⁶ Zwei Beispiele werden erzählt: Dem, der 100 Bat Wein (ca. 40 Hektoliter) schuldig ist, sagt er: »Schreib 50!« (V. 6) Und dem, der 100 Kor Weizen (ca. 550 Zentner)²⁷ schuldig ist, sagt er: »Schreib 80!« (V. 7) Das ist eine besondere Form der Entschuldung, nämlich völlig ohne System,²⁸ aber in jedem Fall erheblich entlastend.

²² Hier steht das gleiche Verb wie es für die Verschwendungssucht des »verlorenen Sohnes« in Lk 15,13 zu lesen ist: διασκορπίζω *diaskorpízō* (»verschwenden, zerstreuen«). Der Sache nach wären zu vergleichen Lk 12,19.45.

²³ Zur Stellung und den Aufgaben eines Hausverwalters vgl. Pellegrini 2004, 165–168, mit Zitation von Primärquellen.

²⁴ Vgl. dazu ausführlich Ebner 2015, 31–37.

²⁵ Dabei wird das gleiche Verb verwendet wie für *Aufnahme* in die Häuser (ἵνα ... δέξωνται με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν *hina ... déxōntai me eis toūs oikous autōn*): »empfangen dein Schriftstück« (δέξαι *déxai*). Es geht also um die Beschreibung eines reziproken Vorgangs. Zur Bedeutung dieser Vorstellung im Lukasevangelium im Kontext der griechisch-römischen Gesellschaft vgl. Adrian 2018, der auf diese Stelle aber nicht eingeht.

²⁶ Es handelt sich um Holographen, ohne Zeugen vom Schuldner unterschrieben, versiegelt und dem Gläubiger zur Verwahrung ausgehändigt (vgl. Pauly 1995, 190).

²⁷ Zur Umrechnung vgl. Pauly 2015, 189.

²⁸ Das dürfte auch der Grund dafür sein, weshalb Exeget:innen vergeblich nach einem einheitlichen Kriterium für das Maß des Nachlasses suchen, sei es der gleiche

Jesus, so erzählt es das Lukasevangelium im anschließenden V. 8, *lobt* diesen Verwalter, obwohl er von ihm selbst (jedenfalls gemäß der üblichen Übersetzung) ausdrücklich als »ungerecht« bezeichnet wird. Wenn damit die Fälschung der Urkunde gemeint ist, stellt der lukanische Jesus hier erneut normale Gerechtigkeitsvorstellungen auf den Kopf: Betrug wird gelobt. Man kann aber auch wörtlich übersetzen: »Verwalter *der Ungerechtigkeit*«. Dann würde Jesus das System der Großgrundbesitzer als ungerecht bezeichnen, die sich auch noch an denen bereichern, die vermutlich wegen zu hoher Tributeleistungen ihre Äcker verkaufen mussten und jetzt als Pächter ihrer eigenen Äcker erneut Schulden machen. Im Sinn des lukanischen Jesus *wird* dieser Verwalter also gerecht und *schafft* ein System der Gerechtigkeit, indem er sich mit den Systemgeschädigten, den Verlierern, solidarisiert, durchaus aus Eigennutz; weil er »klug« (φρονίμως *phronímōs*) gehandelt hat, meint Jesus und erläutert²⁹ das folgendermaßen: Die »Kinder dieser Welt« (zu denen er den Verwalter rechnet) sind klüger als die »Kinder des Lichts« (vgl. V. 8), also die Gläubigen: Sie sollten sich von ihm eine Scheibe abschneiden.

Und auch im Lukasevangelium wird die Geschichte eschatologisch gewendet: In einem weiteren Kommentarwort wird der Ratschlag gegeben, Geld nicht einfach zu verachten, sondern sich mit dem »Mammon der Ungerechtigkeit« Freunde zu machen, »damit, wenn es mit einem zu Ende geht, sie euch in die ewigen Wohnungen aufnehmen« (V. 9). Rückgebunden an die Verwaltergeschichte bedeutet das: Die Entscheidung über die Aufnahme ins Himmelreich ist denen in die Hände gelegt, die auf Erden nichts zu entscheiden hatten, auf Gedeih und Verderb den Großen und Reichen ausgeliefert waren (wie die Schuldner in der Erzählung vom Verwalter). Es ist das die einzige Stelle in frühchristlicher Literatur, in der die Verlierer dieser Welt das letztgültige Urteil über die anderen sprechen.

Geldwert (J. Jeremias), der Nachlass der in die Schuldsomme eingerechneten Wucherzinsen (J.M.D. Derret) oder die eigene Provision (J.A. Fitzmyer); zu Einzelheiten vgl. Ebner 2015, 34 mit Anm. 89.

²⁹ So die geniale Lösung von Wolter 2008, 544, den ersten ὅτι-Satz (*hóti*-Satz) in V. 8 (»weil er klug handelte«) als vorweggenommene, referierte Zusammenfassung der Reaktion Jesu zu verstehen, die dann im zweiten ὅτι-Satz (»weil die Kinder dieser Welt ...«) explizit als wörtliche Rede angeführt wird. Auf dieser Basis lässt sich κύριος *kýrios* (»Herr«) in V. 8 auch ganz leicht auf Jesus beziehen – und *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω* (»und ich sage euch«) in V. 9 als Fortsetzung seiner Ende V. 8 begonnenen Rede.

Eine massive Motivation, sich rechtzeitig gerade mit ihnen gut zu stellen – und so indirekt, von unten, bestehende Unrechtssysteme auszuhöhlen, durchaus zum eigenen Vorteil. Christliches Verhalten muss nicht einfach »Verzicht« bedeuten. Nach Lk ist Klugheit gefordert, die am Ende beiden Seiten hilft, eine Win-win-Situation.

Während also bei Mt der Neid der Kleinen untereinander und deren Nicht-Solidarität erzählt wird, steigt Lk eine Stufe höher in der ökonomischen Hierarchie, auf die Stufe eines Verwalters, und erzählt dessen »Umkehr« von der Loyalität nach oben zur Solidarität nach unten – im Sinn von klugem Verhalten. So kommt bei ihm die andere Gerechtigkeit, eben die der Gottesherrschaft, zum Vorschein.

2. Gerechtigkeit – juridisch: den Richter bedrängen (Lk 18,2–5)

Zwei Kapitel später im Lukasevangelium, in Lk 18,2–5, hören wir von einem »ungerechten« Richter. Er wird als »ethisch prinzipienlos«³⁰ geschildert: »Er fürchtet Gott nicht und hat an keinem Menschen Interesse (ἐντρέπω *entrépō*)³¹.« (V. 2) Biblisch gesagt: Er hält weder etwas von Gottes- noch von Nächstenliebe.³² Kein Wunder, dass er die Witwe, die immer und immer wieder zu ihm kommt und ihn bedrängt, für sie Partei zu ergreifen, sich gegen ihren (männlichen) Prozessgegner zu stellen und eine Wiedergutmachung des begangenen Unrechts zu bewirken, einfach abblitzen lässt. Er »will nicht«, heißt es – eine Zeitlang. Aber dann dürfen wir ihn bei einem Selbstgespräch belauschen:

»Wenn ich auch Gott nicht fürchte und mich für keinen Menschen interessiere, aber weil sie mir Unannehmlichkeiten (κόπος *kópos*)³³ macht, diese Witwe, werde ich ihr Recht verschaffen (ἐκδικέω *ekdikéō*)³⁴, damit sie nicht noch am Ende kommt

³⁰ Wolter 2008, 588.

³¹ Mit folgendem Akkusativ bedeutet ἐντρέπω *entrépō* im Passiv »achtgeben auf«, »sich interessieren für« (vgl. Bovon 2001, 191).

³² Damit wird auf den Kanon der zwei Tugenden angespielt (vgl. dazu nur Dihle 1968); im positiven Sinn zu finden in Lk 1,75.

³³ Vgl. Bovon 2001, 192.

³⁴ In der Formulierung ἐκδικέω ἀπό *ekdikéō apó* könnte evtl. sogar ein juristischer Fachterminus mitschwingen, wie verschiedene Belege aus dem sog. Babatha-Archiv zeigen, einem Papyruskonvolut mit wichtigen Alltagsdokumenten einer wohl-

und mir ein blaues Auge schlägt« – oder noch drastischer die Assoziationen des griechischen Verbs *ὠπιάζω* *hypōpiázō* einholend: »mir ins Auge boxt!« (V. 5)³⁵

Donnerwetter! Der »ungerechte« Richter wird seinen eigenen »ungerechten« Prinzipien untreu, ist jetzt entschlossen, sich dafür einzusetzen, dass die Witwe den Prozess gewinnt – nicht um Gottes- oder ihretwegen, sondern aus rein egoistischem Interesse: Er will wieder seine Ruhe haben, befürchtet, dass diese Frau zu allem fähig ist, sogar dazu, ihn öffentlich zu entehren.

Genauso ist der erste Kommentar zu dieser Geschichte im Lukasevangelium zu verstehen: »Hört, hört, was der ungerechte Richter sagt!« (Lk 18,6)³⁶ Es ist kein Lob für den Richter, sondern Verwunderung darüber, was die Witwe bewirkt hat; was sie erreicht hat: Durch ihr penetrantes Auftreten und dadurch, dass sie die gesellschaftliche Rollenvorgabe durchbricht: Nicht – wie von Witwen normalerweise erwartet – demütig und unterwürfig auftritt, sondern forsch, auf jegliche schmeichelhafte Titulatur des Richters (wie es Usus ist)³⁷ verzichtet und einfach auf seine Unterstützung pocht, immer wieder. Was andere durch Schmeichelei oder Bestechungsgelder zu erreichen versuchen (bei den alttestamentlichen Propheten wird das immer wieder beklagt)³⁸, erreicht diese Frau durch Worte, von existentieller Not getrieben.

Und auf einmal fällt der »ungerechte« Richter – oder wie man auch in diesem Fall übersetzen kann: Der Richter »der Ungerechtigkeit« – selbst aus seiner Rolle, macht eine Kehrtwende und beschließt, sich für die Frau einzusetzen. Biblisch gesagt: Für die Gerechtigkeit im Sinn aktiver Parteinahme, wie sie das Gottesrecht der Tora speziell für diejenigen vorsieht, die in der Antike vor Gericht normalerweise schlechte Karten haben, eben Witwen und Waise.³⁹

habenden jüdischen Dame (Anfang 2. Jh. n. Chr.), das 1961 in der judäischen Wüste gefunden wurde: PBabatha 20,14–16.37–39 (vgl. Wolter 2008, 588).

³⁵ Der Begriff stammt aus der Boxersprache; Belegstellen bei Wolter 2008, 589.

³⁶ Wird, wie Lk 16,8, vom *κύριος* *kýrios* (»Herr«) gesprochen.

³⁷ Wie Cotter 2005 an Gerichtseingaben von Witwen auf Papyri belegt.

³⁸ Vgl. Jes 5,23; Am 2,8; 5,12; Mi 7,3; Zef 3,3 (Richter wie Wölfe); narrativer Gegenpol in 2 Chr 19,5–7, wo König Joschafat Richter einsetzt »in der Furcht des Herrn«. Zu Richtern und ihrer parteiischen Praxis vgl. Merz 2007, 673f.

³⁹ Vgl. Jer 22,3; Dtn 24,17–22.

Anders gesagt: Die Erzählung von der Witwe ist eine Gegengeschichte, wir könnten auch sagen: eine Motivationsgeschichte für alle, die einfach darüber klagen, dass sie sowieso nichts dagegen machen können, dass sie ungerecht behandelt werden. In der Erzählung blitzt »Gerechtigkeit« gerade für sie auf. Aber dafür bedarf es der Penetranz und geradezu der Schamlosigkeit von unten.

Im Vergleich dazu ist die paränetische Deutung der Geschichte, wie sie das Lukasevangelium durch die Rahmung in V. 1.7f. vorlegt, nämlich sich von der Witwe motivieren zu lassen, so penetrant wie sie allzeit zu Gott zu beten, eine einseitig-verharmlosende Spiritualisierung, die dem durchaus verstörenden Impuls der Geschichte den Zahn zieht: Nämlich im Hier und Jetzt Gerechtigkeit einzufordern – im Sinn von Parteinahme für alle, die durch das (gesellschaftliche) Raster fallen.

3. Gerechtigkeit – ethisch: Sich in die Lage des anderen versetzen (Mt 1,18f.)

Zurück an den Anfang des Matthäusevangeliums. Dort heißt es von Josef, er sei »gerecht«, obwohl er eigentlich gegen die Vorschrift des Gesetzes handelt bzw. das zu tun beabsichtigt.⁴⁰

»Josef aber, ihr (sc. Marias) Mann, weil er gerecht (*δίκαιος dikaïos*) war und nicht wollte, dass auf sie mit dem Finger gezeigt wird (*δειγματίζω deigamítizō*), fasste den Beschluss, sie im Verborgenen zu entlassen.« (Mt 1,19)

Maria, seine »Verlobte«, so muss Josef das sehen, bevor ihn der Engel über die göttlichen Geheimnisse dieser Schwangerschaft aufklärt (Mt 1,20f.), hat ihn betrogen. Das griechische Wort, das gewöhnlich mit »verlobt« übersetzt wird (*μνηστευθείσης mnēsteutheísēs*)⁴¹, setzt ganz andere Assoziationen frei als für eine europäische »Verlobung« üblich, nämlich den formal korrekten und rechtlich verbindlichen Vorgang einer Eheschließung: Ein Ehevertrag ist geschlossen worden, die beiden »Verlobten«

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden ausführlich Ebner 2019.

⁴¹ Semantisch im Hintergrund: *μνηστήρ mnēstēr* (»Freier«). Um Maria ist also erfolgreich »gefremt« worden; vgl. auch die diesbezüglich intensiven Analysen einschlägiger jüdischer Papyri zu Heiratsverträgen und Scheidungsurkunden von Esler 2022, bes. 332f.

sind rechtlich Mann und Frau, also »verheiratet«, auch wenn sie noch getrennt bei ihren Eltern leben, bis der junge Mann imstande ist, einen eigenen Haushalt zu gründen, und sie dann (im umfassenden Sinn) »zusammenkommen«. Wird die verheiratete Jungfrau in der Zeit davor schwanger, steht darauf die Todesstrafe durch Steinigung. Die aktuelle Gesetzeslage zur Zeit Jesu, wie sie der jüdische Priester Josephus im vierten Buch seines Werkes *Antiquitates Iudaicae* überliefert, lautet:

»(246) Wenn jemand (sc. ein Mädchen) als Jungfrau (ὡς παρθένον *hōs parthénon*) gefreit hat (μνηστευσάμενος *mnēsteusámenos*), später (sie) jedoch nicht als solche findet (εὔροι *heúroi*), soll er einen Prozess einleiten, und er selbst soll Anklage erheben (κατηγορεῖτω *katēgoreítō*), wobei er zum Nachweis die Beweismittel einsetzen soll, die er hat. Die Verteidigung soll der Vater, Bruder oder ein nach diesen möglichst naher Verwandter des Mädchens (τῆς κόρης *tēs kórēs*) führen (ἀπολογεῖσθω *apologeístō*). (247) Wenn nun für Recht erkannt wird, dass sie kein Unrecht begangen hat (μὴ ἀδικεῖν *mē adikeîn*), soll das Mädchen mit ihrem Ankläger zusammenwohnen (συνοικεῖτω *synoikeítō*) und er nicht das Recht (ἐξουσία *exousía*) haben, sie zu entlassen (ἀποπέμπεσθαι *apopémpesthai*), wenn er nicht wichtige Gründe und solche, denen man nicht widersprechen kann, hierfür beibringt. (248) Dafür aber, dass er verwegen und vorschnell ihr eine Klage und Verleumdung angehängt hat, soll er eine Strafe erhalten: 39 Hiebe bekommen und dem Vater (des Mädchens) 50 Schekel zahlen. Wird das Mädchen als geschändet (ἐφθαρμένην *ephtharménēn*) überführt, so soll sie, wenn sie aus dem gemeinen Volk stammt (δημότις *dēmótis*), durch Steinwürfe getötet werden, weil sie ihre Jungfräulichkeit (παρθενία *parthenía*) nicht bis zur rechtmäßigen Hochzeitsfeier (ἄχρι νομίμων γάμων *áchri nomímōn gámōn*) besonnen gewahrt hat; ist sie aber aus priesterlichem Geschlecht, so soll sie lebendig verbrannt werden.«

Genau vor dieser Gerichtsprozedur schreckt Josef zurück, weil er Maria nicht »bloßstellen« will, nicht will, dass die anderen »mit dem Finger« auf Maria »zeigen« (δειγματίζω *deigamtízō*), während sie ihren Fehltritt am Ende mit dem Leben bezahlen muss. Umgekehrt heißt das: Er verzichtet darauf, sich in der Öffentlichkeit als der Tadellose, eben der im Sinn des Gesetzes »Gerechte«, darzustellen. Und in diesem Dilemma erwägt er bei sich eine andere Lösung, die es »im Gesetz« auch gibt: Er will Maria heimlich, ohne Aufsehen, »entlassen«, d.h. ihr den Scheidebrief geben, was im zeitgenössischen Judentum für den Mann überhaupt kein Problem ist, auch ohne Angabe von Gründen. Mit diesem Schreiben in der Hand ist die Frau wieder »frei«. Sie kann nach Belieben einen anderen Mann heiraten, was in der patriarchalischen Gesellschaftsordnung auch

notwendig ist, um einen Rechtsbeistand zu haben und finanziell abgesichert zu sein. Also: Josef sucht im Rahmen der strengen religiösen gesetzlichen Vorgaben nach einer Lösung, die Maria zugutekommt und sie schützt; eine Lösung, die über Maria, die sich in seinen Augen schuldig gemacht hat, den Mantel des Erbarmens legt. Und wegen dieses Verhaltens wird er im Matthäusevangelium »gerecht« genannt. Weil er »barmherzig« ist, vom andern bzw. von der anderen her denkt, sich in seine bzw. ihre Schuhe versetzt. Nicht einfach einen Fehltritt unter den Teppich kehrt, vertuscht, sondern eine zweite Chance eröffnet, am Ende vielleicht selbst düpiert dasteht, aber Maria nicht der Häme der Öffentlichkeit aussetzt (und sie letztlich vor dem Tod bewahrt).

Damit erzählt der Evangelist Mt exemplarisch, was konkret mit dem Spitzensatz gemeint ist, der das Identitätsmerkmal für Jesu Nachfolger zum Ausdruck bringen soll:

»Wenn eure Gerechtigkeit nicht viel mehr im Überfluss vorhanden ist (*περισεύση ... πλεῖον perisseúsē ... pleion*) als bei den Schriftgelehrten, könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen.« (Mt 5,20)

Es geht, ganz jüdisch verstanden, um ein Tun der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit als Beziehungskategorie. Als Treue und Empathie für einen Menschen. Und das als allerhöchstes Gut. »Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer«, in den Schutz dieses Prophetenspruchs (Hos 6,6) stellt sich Jesus regelmäßig (Mt 9,9; 12,13), wenn seine Gegner ihn (im Namen des Gesetzes) wegen seines barmherzigen Verhaltens kritisieren. Das horizontale Verhalten von Mensch zu Mensch ist entscheidend vor Gott, nicht das vertikale, auf die Einhaltung von kultischen Regeln bedachte.⁴² Und: Entscheidend ist, dass dieses Tun der Gerechtigkeit im Verborgenen geschieht, so dass es nur der Vater im Himmel sehen kann. »Passt auf, dass ihr eure Gerechtigkeit nicht tut vor den Menschen, um euch ihnen zur Schau zu stellen.« (Mt 6,1) Nein: Gerechtigkeit als Barmherzigkeit anderen gegenüber, aber ohne die Aufmerksamkeit auf sich selbst zu lenken, mit diesem Programm profiliert das Matthäusevangelium Jesus als Gesetzgeber, der den Willen Gottes authentisch zur Sprache bringt.

⁴² So ausdrücklich im Vorfeld zum Zitat aus Hos 6,6 in Mt 12,6: »Ich sage euch aber: Größeres (*μείζον meizon*) als der Tempel ist hier.« Das »Größere« kann sich also nicht personal auf Jesus beziehen; es kommt nur *ἔλεος éleos* (»Barmherzigkeit«), ebenfalls Neutrum wie *μείζον meizon* (»Größeres«), in Frage.

4. Gerechtigkeit – theologisch: ein Gott für die Gottlosen (Röm)

»Gerechtigkeit Gottes« – bei Paulus ist das ein so zentraler wie schwieriger Begriff, jüdisch aufgedröselst aber eigentlich ganz einfach: »Gerechtigkeit« ist bei Paulus – wie überall im Alten Orient und in der hebräischen Bibel – ein Beziehungsbegriff.⁴³ Von »konnektiver« Gerechtigkeit ist die Rede.⁴⁴ Mit »Gerechtigkeit Gottes« ist die Empathie und Treue Gottes zu den Menschen gemeint. Allerdings parteiisch, bei Paulus besonders zu den Gottlosen und Sündern, sogar zu den Gottesfeinden – gerade zu ihnen (vgl. Röm 5,6–9). An diesen Gott zu glauben – und selbst in diesem Horizont zu leben, *das* macht einen Menschen gerecht; nicht das Beharren auf religiösen Vorschriften, gar auf Extravorschriften wie Reinheits- und Speisegeboten oder Beschneidung – als Vorbedingungen, um in die Gottesbeziehung überhaupt aufgenommen zu werden. Nein, sagt Paulus: Gott hält gerade denen die Stange, die von anderen, die das alles pingelig einhalten und sich deshalb für »Gerechte« halten, von ihrer Gemeinschaft ferngehalten, ja ausgeschlossen werden. Gerade diese Menschen hält Gott für beziehungsweise würdig – und macht sie in diesem Sinn »gerecht«. Sie müssen ihm nur vertrauen. Spiegelbild dieser auf Vertrauen fußenden und dadurch eröffneten Gottesbeziehung (d.h. die Erfahrung der »Gerechtigkeit Gottes«) ist entsprechend eine offene Beziehungsfähigkeit und deren aktiv-einladende Umsetzung auf menschlicher Ebene (d.h. als »Rechtfertigter« leben).

»Gerechtigkeit Gottes« und »gerechtfertigte Menschen«: ein gegenseitiges Vertrauensverhältnis – geschenkt, ohne von Menschen gesetzte Vorbedingungen,⁴⁵ so könnte man die paulinische Rechtfertigungslehre auf den Punkt bringen. Provokativ insiderkritisch und wohlthuend interkonfessionell.

Das ursprüngliche Ziel dieser Rechtfertigungslehre (wie es durch die New Perspective nun schon seit 50 Jahren herausgearbeitet wird)⁴⁶ ist ein

⁴³ Biblische Paradestellen sind Ps 85,11; 98,2; Hos 2,21 und im Blick auf Paulus: Gen 15,6; bzgl. der menschlichen Interaktion vgl. Jer 22,13 (»Nicht-Gerechtigkeit«).

⁴⁴ Geprägt von Assmann 1990; vgl. Otto 2000.

⁴⁵ Eine bewusste Ent-grenzung der Nächstenliebe und eine Ent-hürdung der Gottesliebe.

⁴⁶ Pionier war Stendahl 1969; pointierte Darstellung durch Sanders 1995, 62–85. 110–131; minutiöse Ausarbeitung durch Bachmann 2005; vgl. auch Ebner 2009.

kirchenpolitisches; nämlich zu begründen, dass Heiden ins heilige Gottesvolk aufgenommen werden können, ohne sich beschneiden lassen oder die Speisegebote halten zu müssen. Also ein niederschwelliger Eintritt ins Judentum, besser: ein Eintritt ohne diejenigen Schwellen, die für Jüd:innen zur Zeit des Paulus das Judentum schlechthin ausmachen: beschnitten sein, Speisegesetze halten usw. Man höre nur die Außenwahrnehmung in den Worten des römischen Historikers Tacitus: »separati epulis, discreti cubilibus ... circumcidere genitalia instituerunt, ut diversitate noscantur.« (Hist V 5,2)⁴⁷

Schon unmittelbar nach dem Tod Jesu wurde das Null-Schwellen-Judentum von seinen Anhänger:innen praktiziert, etwa in Damaskus – und Paulus hat diese Gruppen bis aufs Blut bekämpft, bis er selbst einer von ihnen geworden ist (wir sprechen von der »Bekehrung«⁴⁸ des Paulus). Erst viel später, besonders ausgefeilt im Römerbrief, hat er die theologische Begründung für dieses Null-Schwellen-Judentum nachgeliefert, und zwar indem er die Bedeutung der »Gerechtigkeit Gottes« der Kreuzigung Jesu abliest, genauer: ihrer Deutung, also dem tiefen Sinn, den die ersten Christ:innen darin sehen. Wir kennen alle die einschlägige Formel: »Jesus ist für unsere Sünden gestorben.«⁴⁹ Für unsere Ohren ist das vielleicht eine abstruse Vorstellung, für die Zeitgenoss:innen des Paulus, die mit dem antiken Opferbetrieb vertraut waren, dagegen nicht.

Ich skizziere den Hintergrund: Jeder Mensch verfehlt sich irgendwann, Jüd:innen wie Heid:innen. Jüd:innen gegen die Gebote Gottes in der Tora, Heid:innen gegen ihr eigenes Gewissen (vgl. Röm 1–2). Alle Menschen sind in diesem Sinn »Sünder«. Aber aus orthodox jüdischer Sicht haben nur Jüd:innen die Möglichkeit, ihre eigenen Sünden aus der Welt zu schaffen, nämlich im Kult von Jerusalem, wo Priester durch das Blut der Opfertiere, das über den Altar gegossen wird, die Vergebung der Sünden erwirken können: Das Tier stirbt für die Sünden eines Menschen; stirbt den Tod, den eigentlich der Mensch verdient hätte. Diese Möglich-

⁴⁷ »Sie separieren sich beim Essen, sie sind diskret, was die Schlafstätten angeht (d.h. sie schlafen nur mit jüdischen Frauen) ... sie haben die Beschneidung angeordnet, damit sie an diesem Unterscheidungsmerkmal erkannt werden« (eigene Übersetzung).

⁴⁸ Nach Wolter 2014, 329 (zu Röm 6,6–8), setzt das Einst-Jetzt-Schema voraus, »dass die Adressaten des Römerbriefs wie überhaupt alle Christen der Paulus-Generation durch eine *Bekehrung* zum Christus-Glauben gefunden haben«.

⁴⁹ Vgl. 1 Kor 15,3; Gal 1,14; Röm 4,25; 8,3; 1 Petr 3,18; 1 Joh 2,2; 4,10.

keit haben Heid:innen natürlich nicht. Sie sind und bleiben Sünder:innen, Gottlose.

Von den frühesten Gemeinden übernimmt Paulus die älteste Deutung des Todes Jesu (»gestorben für unsere Sünden«) und zieht daraus Folgerungen für die »Gerechtigkeit Gottes«, indem er eine weitere alte Tradition im Römerbrief folgendermaßen durch Erläuterungen ergänzt:⁵⁰

»Gott selbst hat Jesus öffentlich hingestellt als Sühnplatte [durch den Glauben] in seinem Blut [zum Erweis seiner Gerechtigkeit] wegen des Hingehenlassens der [vorher begangenen] Sünden (in der Zeit) der Nachsicht Gottes [zum Erweis seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, dass er gerecht ist und gerecht macht: den aus Glauben an Jesus].« (Röm 3,25f.)

Ein Satzungetüm, um das Wichtige immer neu zu betonen: Der eigentliche Sinn des Todes Jesu ist, dass Gott in und durch dessen Kreuzigung genau das bewirkt, was im Kult von Jerusalem behauptet wird, aber nie geschehen ist: Vergebung von Sünden. All die Sünden, die sich aufgehäuft haben (in der Zeit der Nachsicht Gottes), hat Gott im Tod Jesu vergeben – und damit das Verhältnis zu den Menschen »bereinigt«. Darin zeigt sich seine Gerechtigkeit, seine Empathie für die Menschen. Er selbst schenkt, was Menschen im Kult vergeblich zu erreichen versuchen.

Aber anders als der kultische Opfervorgang ist die Sündenvergebung im Tod Jesu natürlich kein für menschliche Augen sichtbares Geschehen. Es muss geglaubt werden.⁵¹ Für die Glaubenden ist es Wirklichkeit. Andererseits kann von diesem Glauben niemand ausgeschlossen werden. *Alle*, die wollen, *können* das glauben – und erfahren dann auch die Vergebung Gottes, sind (von Sünden) »gereinigt« und können in die Gottesbeziehung eintreten – ohne bestimmte andere Bedingungen einhalten zu müssen. Mit einem Fachausdruck werden solche Spezialbedingungen im Frühjudentum »Werke des Gesetzes« genannt, ein Terminus, den auch Paulus übernimmt.⁵²

Also: Die Gerechtigkeit Gottes, seine Empathie und Beziehungstreue zeigt sich nach Paulus darin, dass er im Tod Jesu einen alternativen Weg geöffnet hat, um zu seinem Volk zu gehören, unter seinem Schutz zu ste-

⁵⁰ Die Erläuterungen der Tradition sind in eckige Klammern gesetzt; zur Analyse vgl. immer noch und nur Kraus 1991.

⁵¹ Das wird eindringlich herausgestellt von Wolter 2014, 117.332.

⁵² Vgl. Röm 3,20; Gal 2,16; auch im Brief des sog. Lehrers der Gerechtigkeit (4QM MT) laufen spezielle Gesetzesforderungen unter diesem Label.

hen usw. – ohne von Menschen geforderte Bedingungen erfüllen zu müssen.

»Gerechte« sind nach Paulus alle, die sich von Gott mit seiner Gerechtigkeit (= Empathie) beschenken lassen, d.h. seinem Versöhnungshandeln Glauben schenken – und dann entsprechend auch niemandem verwehren können, auf diesem Glaubensweg in das Gottesvolk Aufnahme zu finden.

5. Auswertung

Ich beende den Rundgang durch neutestamentliche Texte auf der Suche nach Gerechtigkeitsvorstellungen und komme zur Auswertung. Wie eingangs gesagt: Im Blick auf unsere heutige Situation gibt es Leerstellen. Von geopolitischer, ökologischer oder auch Gender-Gerechtigkeit ist explizit nichts zu finden. Vielleicht noch am ehesten im Blick auf Letzteres, lange bevor so etwas überhaupt auf der gesellschaftlichen Agenda stand. In den paulinischen Gemeinden nämlich gehörte es zum Glaubensgut erster Klasse, dass alle, die sich taufen lassen, auch gesellschaftlich-sozial auf einer Stufe stehen, anders gesagt: Dass sie einen neuen Sozialraum betreten, in dem die binären Kategorien, die für die Identitätskonstruktion der Alten Welt bestimmend sind, aufgehoben sind und nicht mehr gelten: Sowohl hinsichtlich der Nationalität (»da gibt es nicht mehr Jude noch Grieche«), des Standes (»da gibt es nicht mehr Sklave noch Freier«) und eben auch des Geschlechtes (»da gibt es nicht mehr männlich und weiblich«). Getaufte betreten also einen neuen Sozialraum, in dem jegliche Diskriminierung auf Grund menschlich etablierter Merkmale Zeichen des Unglaubens wäre, so jedenfalls Paulus gemäß dem Taufried in Gal 3,27f. (vgl. 1 Kor 12,13).

Zurück: Von Geopolitik oder Ökologie ist im NT nicht die Rede. Aber es lassen sich ziemlich klar zwischenmenschliche und gesellschaftsrelevante Gerechtigkeits-Prinzipien erheben, inhaltlich wie formal, in verschiedenen Perspektiven:

- 1) *Soziologische Perspektive*: Biblisch-jesuanisch bestimmte Gerechtigkeit denkt von den Kleinen her, von den ökonomisch Benachteiligten, sowohl auf der untersten Ebene (Tagelöhner) als auch auf den nächst hö-

heren Ebenen (Verwalter). Inhaltlich zeigt sich in diesen Texten, dass gängige Konzeptionen und Denkstrukturen offengelegt werden: Der Neid der Kleinen untereinander, ihre fehlende gegenseitige Solidarität (Mt 20,1–16) genauso wie die Frage: Solidarität in welche Richtung? Dem Reichen gegenüber, dem eigenen Ego gegenüber – oder nach unten, zu den »Kleinen« (Lk 16,1–7)? Letzteres wird als »Klugheit« bezeichnet und vom »Herrn« Jesus gelobt.

- 2) *Kommunikative Perspektive*: Biblisch-jesuanisch bestimmte Gerechtigkeit arbeitet nicht in erster Linie mit Forderungen, schon gar nicht an die Reichen und Mächtigen,⁵³ sondern *erzählt* von der bereits angebrochenen Zukunft – unter den Kleinen. Es geht also um Motivation für diejenigen, die meinen (und sich damit selbst blockieren), sie könnten ja sowieso nichts verändern. Exemplarische Gestalten in Jesu Erzählungen machen ihnen vor, wie die andere Gerechtigkeit jetzt schon praktiziert werden kann (oder könnte) – und das soll anstecken.
- 3) *Pragmatische Perspektive*: Biblisch-jesuanisch bestimmte Gerechtigkeit zielt auf das Empowerment der Kleinen: der Witwe (Lk 18,2–5), der Tagelöhner (Mt 20,1–16), derer, die in verantwortlicher, aber untergeordneter Stellung sind (wie der Verwalter in Lk 16,1–7), oder eines einfachen Mannes (wie Josef in Mt 1,18f.). Ihr erzähltes Verhalten zeigt: So lässt sich – subversiv – das gängige System und das eingefleischte Denken unterwandern, aktiv durchkreuzen – und damit lassen sich tatsächlich Veränderungen erreichen, zunächst zwar nur für die unmittelbar Betroffenen. Aber damit ist der Bann gebrochen. Es geht also um eine Gesellschaftsvision, deren Umsetzung »unten« anfängt und subversiv gängige Denkmuster sowie übliche Verhaltensweisen durchkreuzt.
- 4) *Theologische Perspektive*: Biblisch-neutestamentlich bestimmte Gerechtigkeit konzipiert von diesen Grundsätzen her auch ihr Gottesbild. Theologische Letztbegründung bezieht sich nicht auf die Plausibilität des Gottesgedankens an sich, sondern auf etwas ganz anderes: Durch das Gottesbild werden gesellschaftliche Gerechtigkeits-Visionen »letztbegründet«. Denn der hinter den neutestamentlichen Geschichten hervorlugende Gott ist ein parteiischer Gott, kein blasser theologischer Gedanke wie die Vorstellung von einem unbewegten Beweger oder der

⁵³ Eine gewisse Ausnahme bilden die lukanischen Weherufe, die den Reichen zumindest mit einer »höllischen« Zukunft drohen: Lk 6,24–26.

Letztursache alles Seienden. Nein: Ein Gott, der sich auf die Seite der Schwachen, der Unterdrückten stellt – und sie zu verändertem Handeln aktivieren möchte.

In jüdischer Linie, wo Gerechtigkeit immer in Beziehungsstrukturen gedacht wird, hat Paulus die Gerechtigkeit Gottes auf die Empathie mit den von der Religionsgemeinschaft Ausgegrenzten zugespitzt: Allein das Vertrauen auf Gottes Sündenvergebungssaktion im Tod des Gekreuzigten genügt – mit der Konsequenz, von menschlich gesetzten Vorbedingungen für die Aufnahme in das Gottesvolk befreit zu sein und gleichzeitig auch selbst keine Vorbedingungen an andere stellen zu dürfen: außer dem (allerdings unkontrollierbaren) Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes, also seine Empathie für die Menschen.

Literatur

Adrian, Matthias

2018 *Mutuuum date nihil desperantes* (Lk 6,35). Reziprozität bei Lukas (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 119), Göttingen.

Arzt-Grabner, Peter

2016 *Different Wages for Workers in a Vineyard*. PKöln X 413 and Matthew 20,1–16, in: Arnal, William E. et al. (Hg.): *Scribal Practices and Social Structures Among Jesus Adherents* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 285), Leuven, 407–418.

Assmann, Jan

1990 *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München.

Avemarie, Friedrich

2007 *Jedem das Seine? Allen das Volle!* (Von den Arbeitern im Weinberg) Mt 20,1–16, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh, 461–472.

Bachmann, Michael

- 2005 Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck »Werke« des Gesetzes«, in: Ders.: Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 182), Tübingen, 69–134.

Bien, Günther

- 2010 Gerechtigkeit bei Aristoteles, in: Höffe, Otfried (Hg.): Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, 3. Auflage, Berlin, 135–164.

Blumenthal, Christian

- 2018 Gott ist alles möglich. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen der erzählerischen Entfaltung der matthäischen Basileia-konzeption in Mt 17,24–20,16, in: *New Testament Studies* 64.3, 281–306.

Bösen, Willibald

- 1985 Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Eine zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung, Freiburg i.Br.

Bovon, François

- 2001 Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband: Lk 15,1–19,27 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/3), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn.

Cotter, Wendy J.

- 2005 The Parable of the Feisty Widow and the Threatened Judge (Luke 18.1–8), in: *New Testament Studies* 51, 328–343.

Dihle, Albrecht

- 1968 Der Kanon der zwei Tugenden (Veröffentlichungen/Vorträge der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaftliche Reihe 144), Köln.

Ebner, Martin

- 2009 Die Rechtfertigungslehre des Paulus in soziologisch-sozialgeschichtlicher Perspektive, in: Kleyboldt, Norbert (Hg.): Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums, Münster, 93–104.

- 2015 Face to face-Widerstand im Sinn der Gottesherrschaft. Jesu Wahrnehmungen seines sozialen Umfeldes im Spiegel seiner Beispielgeschichten, in: Ders.: Inkarnation der Botschaft. Kultureller Horizont und theologischer Anspruch neutestamentlicher Texte Stuttgarter biblische Aufsatzbände 61), Stuttgart, 12–51.
- 2016 Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können, 5. Auflage, Stuttgart (Neuaufgabe in Vorbereitung).
- 2019 Was wäre gewesen, wenn ...? Josef als der erste Repräsentant der »besseren Gerechtigkeit« (Mt 1,18f.), in: Strotmann, Angelika / Schrader-Bewermeier, Monika (Hg.): Grenzen überschreiten – Verbindendes entdecken – Neues wagen (Stuttgarter biblische Beiträge 77), Stuttgart, 145–157.

Esler, Philip F.

- 2022 The Righteousness of Joseph. Interpreting Matt 1.18–25 in Light of Judean Legal Papyri, in: *New Testament Studies* 68, 326–343.

Gemünden, Petra von

- 2013 Affekte in den synoptischen Evangelien. Die Bedeutung der literarischen Gattung für die Darstellung von Zorn, Begierde, Furcht/Angst und Neid, 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, 255–284 (zum Neid: 273–277).

Häfner, Gerd

- 2016 Anstößige Güte (Mt 20,1–16). Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, in: Heil, Christoph / Hoppe, Rudolf (Hg.): Menschenbilder – Gottesbilder. Die Gleichnisse Jesu verstehen, Ostfildern, 124–143.

Konradt, Matthias

- 2015 Das Evangelium nach Matthäus (Das Neue Testament Deutsch 1), Göttingen.

Kraus, Wolfgang

- 1991 Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 66), Neukirchen-Vluyn.

Luz, Ulrich

- 1997 Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband: Mt 18–25 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn.

Mayordomo, Moisés

- 2018 Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg als »Ereignis der Liebe Gottes«. Überlegungen zu Mt 20,1–16 im Dialog mit Hans Weder, in: Frey, Jörg / Joas, Esther M. (Hg.): Gleichnisse verstehen. Ein Gespräch mit Hans Weder (Biblich-theologische Studien 175), Göttingen, 97–131.

Merz, Annette

- 2007 Die Stärke der Schwachen (Von der bittenden Witwe). Lk 18,1–8, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh, 667–680.

Otto, Eckart

- 2000 Art. Gerechtigkeit I. Biblisch 1. Altes Testament, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage, 702–704.

Pauly, Dieter

- 1995 »Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon« (Lk 16,13). Die Wiederherstellung einer gerechten Ökonomie und die Bekehrung eines Managers, in: Füssel, Kuno / Segbers, Franz (Hg.): »... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit«. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern/Salzburg, 187–202.

Pellegrini, Silvia

- 2004 Ein »ungetreuer« Oikonomos (Lk 16,1–9)? Ein Blick in die Zeitgeschichte Jesu, in: Biblische Zeitschrift. Neue Folge 48, 161–178.

Sandel, Michael J.

- 2009 Gerechtigkeit. Wie wir das Richtige tun, Berlin.

Sanders, Ed Parish

- 1995 Paulus. Eine Einführung (Reclams Universal-Bibliothek 18651), Stuttgart.

Schütrumpf, Eckart

- 2019 Die Obsession mit Gerechtigkeit in der Deutung von Aristoteles' politischer Theorie – zu den Bedingungen innenpolitischer Stabilität, in: Riedweg, Christoph (Hg.): Philosophie für die Polis (Beiträge zur Altertumskunde 380), Berlin, 249–276.

Stegemann, Ekkehard W. / Stegemann, Wolfgang

- 1995 Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt, Stuttgart.

Stendahl, Krister

- 1969 Paulus och Samvetet, in: Svensk Exegetisk Årsbok 25, 62–70; deutsche Übersetzung: Der Apostel Paulus und das »introspektive« Gewissen des Westens, in: Kirche und Israel 11 (1996), 19–33.

Wolter, Michael

- 2008 Handbuch zum Neuen Testament, Bd. 5: Das Lukasevangelium, Tübingen.
- 2014 Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/1), Neukirchen-Vluyn.

Eine Bühne für Jesus

Christodramatische Perspektiven auf das Oberammergauer
Passionsspiel 2022

Simon Steinberger

1. Jesus in Oberammergau

Die Geschichte Jesu will erzählt werden. Den einzigartigen Rang ihres Protagonisten sagt die christliche Tradition in der paradoxalen Rede von Menschheit und Gottheit aus, die in Jesus »unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar« (DH 302) den Christus erkennbar machen. Dass Gottes Menschwerdung nichts weniger als die Offenbarung des Heils der Menschen bedeutet, reflektieren bereits die neutestamentlichen Schriften. Paulus fasst die Zumutung, die der Glaube an Jesus als Christus darstellt, mit Blick auf das religiöse Umfeld seiner Zeit in die Formel:

»Wir dagegen verkünden Christus als den Gekreuzigten:
für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit.« (1 Kor 1,23)¹

Auf das Skandalon des Kreuzes zu sehen und es als Ausweis von Gottes Macht, als sinnstiftende Größe, d.h. »Gottes Weisheit«, wahrzunehmen, legt Paulus den Menschen in Korinth nahe (vgl. 1 Kor 1,18–25). Der Prolog des Johannesevangeliums wiederum beschreibt die ultimative Bedeutung Jesu mit dem Konzept der Wohnung Gottes unter den Menschen. Mit ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (*eskēnōsen en hēmīn*) erzählt der Text, im Sohn habe der Logos Gottes – wörtlich – *unter uns ein Zelt aufgeschlagen* (Joh 1,14). Das griechische Verb schillert, liegt ihm doch mit σκηνή (*skēnē*) ein Begriff zugrunde, der die Bedeutungen »Zelt« und »Bühne« auf sich vereint.

Dass nun Gott die Bühne seiner Welt betreten und sich im menschengewordenen Logos als Akteur in das heilsbedeutsame Spiel unter die Men-

¹ Biblische Texte hier und im Folgenden zitiert nach EÜ 2016 (gelegentlich geringfügig modifiziert) bzw. griechisch nach Nestle/Aland 2012.

schen begeben hat,² nimmt Hans Urs von Balthasar zum Ausgangspunkt seiner *Theodramatik* (1973–83). Im Vorwort der Prolegomena benennt er als Eigenart des Theaters, dass es in Gegenbewegung zur johanneischen Logos-*Inszenierung*, welche den Einbruch des Göttlichen in die Welt auführt, die menschliche Bühne sozusagen in umgekehrter Richtung transzendiert:

»[I]m Theater versuchen sie [sc. die Menschen, Anm. SSt] eine Art Transzendenz, in der sie ihre eigene Wahrheit zugleich anschauen und richten möchten, kraft einer Verwandlung – der Dialektik der Maske als Verhüllung und Enthüllung –, durch die sie mit sich ins Reine kommen möchten. Hier, im Gleichnis, kann eine Tür zur Wahrheit der wirklichen Offenbarung sich öffnen.«³

An diese potenzielle Tür zur Wahrheit, die in verschiedenen Zeiten und unterschiedlichen dramatischen Formen die Geschichte Jesu markiert, klopfen in besonderer Weise Inszenierungen seiner Passion. Das paulinische Skandalon vom Aufeinandertreffen des Leidens eines Menschen, seines qualvollen Todes und der Herrlichkeit der Auferstehung im Kreuz hat auch heute Konjunktur: in der jüngeren Filmgeschichte machen vier prominente Produktionen die Passionserzählung zum Thema:

- Mel Gibsons *Die Passion Christi* (2004) erzählt in der Tradition der Evangelienharmonien und unter Einbezug der Kreuzwegstationen den Triumph des Gottessohnes über die personifizierte Macht des Bösen. Der monumentale Spielfilm hinterlässt vor allem offene Fragen in Bezug auf »authentische« Darstellung von Jüdischkeit und die monophysitisch anmutende Jesusfigur.
- Leisere Töne schlägt *Maria Magdalena* (2018) von Garth Davis an. Jesu Passion wird in diesem Spielfilm aus der Perspektive einer engagierten Jüdin aus Galiläa betrachtet, die selbst um ihre Beziehung mit Gott und um die Bedeutung ihres Lebens ringt. Als Begleiterin Jesu spielt sie Alternativen zu den Deutungen und Motiven der Männergruppe ein.
- Im Doku-Drama *Das Neue Evangelium* (2020) arbeitet sich Milo Rau an der ebenfalls in Matera gedrehten Verfilmung des Matthäusevangeliums von Pier Paolo Pasolini (1964) und Mel Gibsons *Passion Christi* (s.o.) ab. Ausgehend von der Situation der dort angekommenen Ge-

² Vgl. Balthasar 1973, 19.

³ Ebd., 12.

flüchteten aktualisiert Rau die sozialen Potenziale der Botschaft Jesu im Passionsszenario.

- Das Live-Musik-Event *Die Passion* (RTL 2022) widmet sich in kulturgeschichtlichem Interesse dem Leiden und Sterben Jesu Christi. Die popmusikalische Annäherung an die Bedeutung der »größte[n] Geschichte aller Zeiten«⁴ oszilliert zwischen den Framings durch Erzähler Thomas Gottschalk, der mit Verve religiöse Erbauung als Motiv für die Produktion von sich weist, und geskripteten Glaubenszeugnissen einer Gruppe von Kreuzträger:innen.

Im selben Jahr, in dem die letztgenannte Inszenierung mediale Wellen geschlagen hat, begann in Oberammergau das 42. Passionsspiel.⁵ Bei der Premiere am 14. Mai 2022 wirkten unter der Gesamtverantwortung von Spielleiter Christian Stückl 1800 Darstellende in Cast, Chor und Orchester mit. Mit 450.000 Karten im Verkauf hat das Spektakel eine herausragende öffentliche Wirksamkeit.

Die dramatische Inszenierung auf der Theaterbühne setzt sich durch die Unmittelbarkeit im Erleben klar von den genannten filmischen Werken ab. Erneut beleuchtet Hans Urs von Balthasar, worauf das präsentische Format dieses »Spiels« den Akzent setzt, nämlich

»auf den Horizont der Daseinserhellung, um den es dem Dichter, dem Spieler und dem Publikum geht. Er ist das eigentliche Faszinosum, ein Analogon zum Sakralen, so wie das Theater ein Analogon zum Kultischen ist.«⁶

In diesem *Horizont der Daseinserhellung* treffen in Oberammergau die Erzählung vom sinnstiftenden Erlösungshandeln Gottes in der Passion Jesu Christi und die Form des Theaters aufeinander. Das Theater, das selbst einem kultischen Ursprung entstammt, wird hier mit dem sakralen Inhalt der neutestamentlichen Passionsberichte verbunden.

Gerade weil Theater Wahres sinnhaft wiedergibt, ist das Oberammergauer Passionsspiel ein geeigneter Ausgangspunkt, um im Rahmen des vorliegenden Bandes die Frage nach Vorstellungen und Umsetzungen von »Gerechtigkeit« zu fragen: Als Dokument christlicher Tradition darf

⁴ RTL 2022, 00:12–00:15.

⁵ Für einen Überblick über Ursprung, Entwicklung und Bedeutung der Oberammergauer Passionsspiele siehe die Chronik von Textdichter Otto Huber vgl. Huber 2000, 145–157.

⁶ Balthasar 1973, 289f.

das Passionsspiel nach seinem »Beitrag zu einer (un-)gerechten Welt« befragt werden. Welche Vorstellungen von und Ansprüche an die Geschichte des Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu herangetragen werden, ist aus ihr selbst heraus keineswegs eindeutig und daher in hohem Maße verschieden.

Das Passionsspiel stellt eine Projektionsfläche dar, die darüber Aufschluss zu geben vermag, wie Gottes Gerechtigkeit gedacht werden kann. Ihre Fraglichkeit lässt sich in verschiedene Richtungen verfolgen: Wie hat Gottes Sohn seine Gerechtigkeit auf der Bühne dieser Welt durchgespielt? Welchen Figuren und Gruppen im Drama fügt eine Inszenierung (Un-)Recht zu? Wie kann dieselbe in gleicher Weise der neutestamentlichen Überlieferung und dem Jahr 2022 als ihrem Resonanzraum gerecht werden?

Die folgenden christo-dramatischen Analysen zum Oberammergauer Spieltext⁷ gehen dem nach. Zuerst wird das Verhältnis der Wahrheit der vier Evangelien zur (Bühnen-)Wirklichkeit der Passion Jesu (Kap. 2) und dann der religiöse Charakter des Passionsspiels (Kap. 3) in den Blick genommen. Eine Reflexion auf die dramaturgischen Instanzen und Besonderheiten des Bühnenspiels in Oberammergau (Kap. 4) schließen sich an.

Christologisch fokussierte Analysen der Szenen vom letzten Abendmahl (Kap. 5) und in Getsemane (Kap. 6) leiten zu einer Betrachtung von Jesus in Oberammergau im Horizont des Horos von Chalzedon (Kap. 7) über. Nach Überlegungen zur szenischen Darstellung von Auferstehung (Kap. 8) schließen die Ausführungen mit einem Resümee zum Passionsspiel im Horizont seines *Beitrags zu einer (un-)gerechten Welt* (Kap. 9).

⁷ Soweit nicht anders gekennzeichnet, wird hier der Spieltext aus dem Textbuch von 2022 nach Vorstellung/Szene und Seitenzahl im Textbuch zitiert: siehe Gemeinde Oberammergau 2022 [Textbuch].

2. Inszenierung und Komposition. Zur Salbung in Bethanien

2.1. Eine Erzählung – Vier Evangelien

Wiewohl die Evangelien den Plot für das Passionsspiel bereitstellen,⁸ gilt es zu beachten, dass die Berichte von Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu in den Darstellungen von Markus, Matthäus, Lukas und Johannes selbst Inszenierungen sind. Sie sagen die Bedeutung ihres Protagonisten in verschiedene Kontexte hinein und mit unterschiedlichen Techniken und Akzentuierungen aus. Am Beispiel der *Salbung in Bethanien* sollen nachfolgend Überlegungen zur Komposition bei den Evangelisten entfaltet werden,⁹ die die unterschiedlichen Inszenierungen der Episode bei Mk/Mt, Lk und Joh fokussieren.

Die nach *communis opinio* früheste auf uns gekommene Überlieferung der Salbungserzählung liegt in Mk 14,3–9 vor. Im Anschluss an den Todesbeschluss des Hohen Rates (vgl. Mk 14,1f.) verlagert Markus das Geschehen nach Bethanien (knapp 3 km südöstlich von Jerusalem) in das »Haus Simons, des Aussätzigen« (Mk 14,3). Simon, der von Jesus geheilt wurde, richtet zu dessen Ehren ein Mahl aus.¹⁰ Unvermittelt tritt eine im Text namenlose Frau auf und beginnt unter dem Protest der Umstehenden, Jesus mit teurem Öl das Haupt zu salben. Dem Vorwurf der Verschwendung (vgl. Mk 14,4) begegnet Jesus, indem er auf dem Kairos seiner Anwesenheit insistiert.¹¹ Die anschließende Erläuterung, die die Handlung der Frau als vorweggenommene Totensalbung deutet – weder Josef von Arimathäa (vgl. Mk 15,42–46) noch die Frauen am leeren Grab (vgl. Mk 16,1.6) werden diese später im markinischen Bericht durchführen können –, verortet die Szene in der Dramaturgie des Markusevangelii-

⁸ Mel Gibsons *Passion Christi* (2004) zeigt, dass neben den vier Evangelien auch die Kreuzwegtradition eine relevante Motivgeberin für Passionsinszenierungen ist. Das Oberammergauer Passionsspiel rezipiert als einzige nicht-biblische die sechste Station: Veronika wird in XI,2 mit den Stichworten »Schweiß« und »Blut« zitiert (S. 134); die nachfolgende Textpassage (»Wie wird es uns und unseren Kindern ergehen?«, ebd.) identifiziert sie als eine der klagenden Frauen von Jerusalem (vgl. Lk 23,28 / achte Kreuzwegstation).

⁹ Für eine umfassende synoptische Analyse der Perikope vgl. Gielen 2008, 43–50.

¹⁰ Vgl. Gielen 2008, 43.

¹¹ Vgl. ebd., 44.

ums: Zu Beginn der Passion (siehe Schemagraphik) werden im Zeichen der Salbung Tod und Auferstehung Jesu antizipiert.

Die Version in *Mt 26,6–13* folgt in Setting, Plot und Aufbau bei wenigen Straffungen dieser Vorlage. Umso auffälliger ist die Abweichung in *Mt 26,8* dif. *Mk 14,4*, wo nicht »einige« (τινες *tines*) ihren Unmut über die Handlung der Frau bekunden, sondern die »Jünger« (μαθηταί *mathētai*): Die Opposition wird präzisiert und die Perikope damit sichtbar im spezifisch ekklesiologischen Horizont des Matthäusevangeliums verortet. Der Verweis auf die Besonderheit der Gegenwart Jesu und das Deutemoment der Leichensalbung (*Mt 26,11f.* par. *Mk 14,7f.*) wurden übernommen.

Hingegen bietet *Lk 7,36–50* die Erzählung mit einigen augenfälligen Änderungen: Die Szene spielt nicht in Bethanien, der Gastgeber ist nun ein Pharisäer (vgl. *Lk 7,36*; in *7,40* ebenfalls Simon genannt) und die Frau wird zur Sünderin degradiert (vgl. *Lk 7,37*). Außerdem ist in *Lk 7,40–43* ein Gleichnis eingelegt und der Verweis auf die Passion entfällt; stattdessen nennt Marlis Gielen die Topoi Sündenvergebung und Entlassung in Frieden als prägende Motive,¹² anhand derer abgelesen werden kann, dass Lukas die Erzählung mit anderen Referenzen als der Passion *in Szene setzt*.

In ihren Ausführungen zur Salbung bei Lukas stellt Elisabeth Schüssler Fiorenza heraus, dass der Einwand der Männergruppe durch die Agape-Praxis der Frau kontrastiert wird: In ihrem Handeln zeigt sich »wahre Nachfolge«¹³. Aus feministischer Perspektive wird zudem die lukanische Vorliebe, Sünderinnen von Jesus bekehren zu lassen, als Eigentümlichkeit seiner Bearbeitung transparent – für die Rekonstruktion der mündlich überlieferten Vorlage ist daher schlicht eine *Frau* (ohne sekundär inszenierten Makel) anzunehmen.¹⁴ Zuletzt liest Schüssler Fiorenza die Handlung im Kontext der alttestamentlichen Königssalbungen und weist damit die Frau als Prophetin aus: »Sie benennt ihn öffentlich in einer prophetischen Zeichenhandlung.«¹⁵

¹² Vgl. Gielen 2008, 45; zur Herkunft der Perikope aus dem Lk-Sondergut und ihrem Verhältnis zur Mk-Vorlage vgl. ebd.).

¹³ Schüssler Fiorenza 1988, 403.

¹⁴ Vgl. ebd., 175.

¹⁵ Ebd., 203.

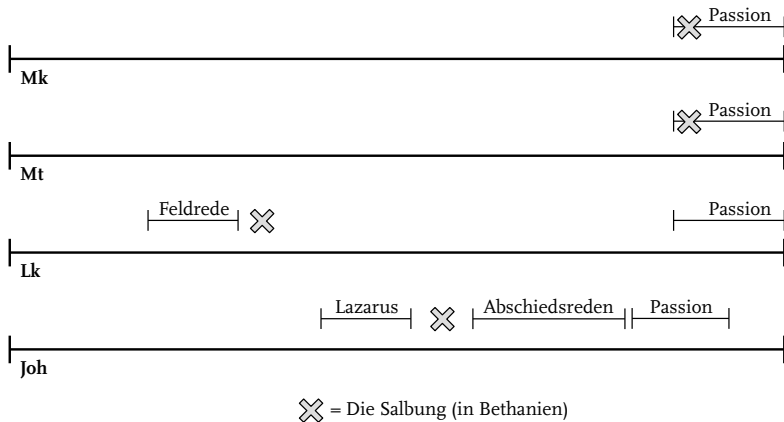


Abb. 1: Die Salbung (in Bethanien)

Eine dritte Option, die Salbungserzählung in der Evangeliendramaturgie zu positionieren, zeigt *Joh 12,1–8* auf: mit Lk außerhalb der Passion und doch in deren unmittelbarem raum-zeitlichen Vorfeld¹⁶ ist wieder Bethanien der Schauplatz (vgl. *Joh 12,1*). Besonders mit den Namen der Figuren schlägt die johanneische Version eine kaum zu übersehende Brücke zum Bericht über Verrat, Tod und Auferstehung: Die Szene findet im Beisein von Lazarus, den Jesus in *Joh 11,17–44* von den Toten auferweckt hatte, statt; den Tischdienst übernimmt Martha und auch die salbende Frau (Maria) wird von Johannes aus ihrer synoptischen Anonymität entlassen (vgl. *Joh 12,1f.*). Dass die Salbung durch eine Frau erfolgt, die die Tradition später als Maria von Magdala identifiziert¹⁷ und damit als Zeugin der Auferstehung Jesu erinnern wird, bedarf ebenso wie der Stichwortverweis »Auferweckung von den Toten« durch die Anwesenheit des Lazarus keiner weiteren Erläuterung. Zuletzt spitzt Johannes den Protest der Umstehenden bzw. Jünger weiter zu, indem er ihn Judas Iskariot vor-

¹⁶ Vgl. Gielen 2008, 47; *Joh 12,9–50* fokussiert die Erzählung auf die nahenden, entscheidenden Tage in Jerusalem; die Abschiedsreden (*Joh 13–17*) bereiten ebenfalls die in *Joh 18,1* einsetzende Passion vor.

¹⁷ Zur Identifizierung der namenlosen Frau aus *Mk 14,3* mit Maria Magdalena vgl. Gielen 2008, 50–53.

tragen lässt, der in Joh 12,4–6 als scheinheilige und zwielichtige Person vorgestellt wird.

Aus den Besonderheiten bei Johannes seien zwei weitere herausgehoben: Zunächst fällt gerade im Kontrast zum Totengestank des Lazarus in Joh 11,39 auf, dass das Haus »vom Duft des Öls erfüllt wurde« (Joh 12,3). Dieser Umstand stellt im Horizont der Christologie des Johannesevangeliums eine vorweggenommene Versinnlichung der Auferstehungswirklichkeit Jesu dar. Das intensiviert die bekannte Deutung der Perikope als vorweggenommene Totensalbung insofern, als Johannes die Königswürde Jesu (in der Salbung symbolisiert) nur im paradoxen Vorverweis auf den Erweis dieser Würde im Tod versteht.¹⁸ Schließlich fällt der veränderte Ablauf der Salbung zu Lukas auf, wenn Maria die Füße Jesu zuerst ölt und sie anschließend mit ihren Haaren trocknet (vgl. Joh 12,3 diff. Lk 7,38). Joachim Kügler weist darauf hin, dass diese ungewöhnliche Reihenfolge als Stiftung einer »Duftgemeinschaft«¹⁹ zwischen Jesus und der Frau zu verstehen ist: Indem sie ihre Haare mit dem Salböl Jesu benetzt, erhält sie schon im Leben Anteil an seiner Auferstehung.

Zusammenfassend macht das Beispiel der Erzählung von der Salbung Jesu transparent, dass die Textvorlage des Oberammergauer Spieltextes bereits aus vier Inszenierungen besteht. Keines der Evangelien bezeichnet die Salbhandlung mit dem Verb *χρίειν* (*chríein*) für »salben«, von dem sich das Partizip *χριστός* (*christós*) ableitet. Dennoch kulminiert die Bedeutung dieser Perikope in Leserichtung eben in diesem Aussagegehalt: Jesus gilt durch das Handeln der Frau als *Gesalbter*. Markus und Matthäus setzen diese christologische Qualifikation am Vorabend ihrer Passion an. Lukas verortet das prophetische Zeugnis der Frau im Nachgang der Feldrede dezidiert in der galiläischen Phase des Wirkens Jesu. Johannes schließlich vernetzt auf der Ebene der Namen und durch die Sinnlichkeit des Duftes die Auferweckung des Lazarus, Judas' Verrat, Jesu Auferstehung und Marias Zeugnis; die Salbungserzählung fungiert hier als komplexes Drehgelenk, das zentrale Elemente der johanneischen Christologie verbindet.

¹⁸ Vgl. Kügler 2000, 163–166.170.

¹⁹ Ebd., 169.

2.2. Vier Evangelien – ein Spieltext

Wie nun *eine* Wahrheit auf die Bühne bringen, wenn in den neutestamentlichen Vorlagen derer *vier* zur Verfügung stehen? Anders gefragt: Welches Verhältnis hat der Oberammergauer Spieltext zu den Evangelien? Als Kontrastfolie sei nachfolgend der Ansatz einer traditionellen *Evangelienharmonie* beleuchtet.

Mit dem Ziel, durch die erzählten Wahrheiten der vier Evangelisten hindurch zur historischen Wirklichkeit zu gelangen, näherhin zu einer konsistenten Darstellung der Geschichte Jesu, verfasste der Syrer Tatius mit seinem *Diatesseron* (um 170 n.Chr.) eine Evangelienharmonie.²⁰ In der Tradition dieses Archegeten steht Augustinus' vollständig erhaltenes Werk *de consensu Evangelistarum* (»Über die Übereinstimmung der Evangelisten«, um 400 n.Chr.). Über die Salbungssperikope bei Lukas schreibt er u.a., dass die Namensgleichheit des *Simon leprosus* (Mk/Mt) mit *Simon pharisaeus* (Lk) nicht verwundern muss, da unter den Menschen häufig zwei denselben Namen tragen (vgl. Aug., cons. ev. II 79). Augustinus notiert, dass die lukanische Szene nicht in Bethanien spielt. Um die Vereinbarkeit der Überlieferung nicht zu gefährden, muss

»[...] eamdem Mariam bis hoc fecisse, semel scilicet, quod Lucas narravit, cum primo accedens cum illa humilitate et lacrimis meruit peccatorum remissionem.«

(Aug., cons. ev. II 79)²¹

»... dieselbe Maria dieses an beiden Orten getan haben. Einmal freilich, das berichtet Lukas, als sie erstmals in jener Demut herantrat und sich mit ihren Tränen die Vergebung ihrer Sünden verdiente.«

Kurz darauf folgt dann die bei Lukas fehlende zweite Salbung durch dieselbe (in Lk 7,36–50 an keiner Stelle namentlich genannten) Maria:

»[Q]uod autem in Bethania rursus fecit, aliud est, quod ad Lucae narrationem non pertinet, sed pariter narratur a tribus, Ioanne scilicet, Matthaeo et Marco.«

(Aug., cons. ev. II 79)

»Was sie aber in Bethanien wieder tat, ist anders, weil es sich auf die Erzählung des Lukas nicht bezieht, sondern auf gleiche Weise von den dreien, Johannes natürlich, Matthäus und Markus, geschildert wird.«

²⁰ Vgl. Borse 2017, 1030.

²¹ Hier und im Folgenden lateinischer Text nach Cons. Ev. (deutsche Übersetzung: SSt.).

Die zitierten Einblicke zeigen – mit den Worten von Wilhelm Geerlings –, dass in einer Evangelienharmonie »methodisch [...] grundsätzlich die Vereinbarkeit aller Texte vorausgesetzt«²² wird. Am Beispiel eines Fokuswechsels auf die Betrachtung der johanneischen Salbungserzählung im vierten Buch werden die Grenzen dieses Unterfangens sichtbar. Augustinus in synoptischer Analyse:

»[I]nde iterum Ioannes occurrit in Bethania Matthaeo et Marco, ubi factum est illud de unguento pretioso, quo pedes eius a Maria caputque perfusum est.«

(Aug., cons. ev. IV 10)

»Von hier aus trifft Johannes in Bethanien wieder auf Matthäus und Markus, wo sich die berühmte [Salbung, SSt.] mit kostbarem Öl ereignete, mit dem seine Füße und das Haupt von Maria benetzt wurden.«

Notwendig glättet eine evangelienharmonische Darstellung die Nuancen der unterschiedlichen Perspektiven und Fokussierungen in den Evangelien. Der Abstraktion eines differierenden Überlieferungsbestandes hin zu (a) zwei verschiedenen Salbungserzählungen, in deren zweiter (b) die in Mk und Mt namenlose Maria in synoptisch-johanneischer Eintracht Jesu Füße *und* Haupt salbt, fallen etwa der sozialgeschichtliche Zugriff auf die Figur(en) des Simon sowie die Rolle des Duftes (s.o.) zum Opfer.

Der Oberammergauer Passionstext ist keine Evangelienharmonie in diesem Sinne. Freilich führt er die Vorlagen der vier Evangelien zu einem Drama zusammen, harmonisiert dabei aber nicht. Vielmehr handelt es sich um eine kontextuelle *Nachdichtung*, die eklektisch mit der Vierfachüberlieferung umgeht und – im Gegensatz zur Evangelienharmonie – szenenweise die in den verschiedenen NT-Texten angelegten Pointen ausbaut.

Die »Salbung in Bethanien« (vgl. II/1–3; S. 24–31) findet im Spieltext von 2022 ihren Platz zu Beginn der Passion (nach Jesu Einzug in Jerusalem, vgl. I; S. 13–22). Das entspricht am ehesten der Komposition bei Markus und Matthäus, wenn auch die Salbung vor dem Beschluss des Hohen Rates in IV/I (vgl. S. 49–56) angesetzt ist. In gewisser Weise wird durch das Vorziehen der Szene auch dem lukanischen Ansatz Rechnung getragen; sie ist von Jesu Gleichnisrede durchwirkt (vgl. an die Feldrede angelehntes Gespräch II/1, S. 27) und referenziert im Motiv der Sündenvergebung (vgl. II/3, S. 30) wörtlich auf Lk 7,47.

²² Geerlings 2002, 90.

Zuletzt darf die Szene hinsichtlich ihrer *dramatis personae* als weitgehend johanneisch gelten: Lazarus und Martha sind anwesend (vgl. II/1, S. 24), die Frau ist mit Maria Magdalena identifiziert (vgl. II/1, S. 25) und Judas erhebt seine Stimme (vgl. z.B. II/3, S. 30). Der Protest gegen das Salbungshandeln der Frau wiederum ist auf das Personal bei Matthäus, nämlich die Jünger Thomas, Jakobus und Thaddäus und Markus (weitere Person: Josafat, vgl. II/3, S. 30), verteilt.

Damit verbindet das Passionsspiel wesentliche Elemente der Salbungserikope aus den vier Evangelien. Anders als eine Evangelienharmonie im engeren Sinn bietet Christian Stückl aber eine Nacherzählung, die zwischen den Kompositionen und den theologischen Pointen von Markus, Matthäus, Lukas und Johannes changiert.²³

3. Tradition und Kultur. Das Oberammergauer Passionsspiel als religiöses Ereignis?

»Weithin vernehmbar rief Bürgermeister Lang: »Nimm, o Herr, die Pest von uns! Dann sei jedes 10. Jahr dem heiligen Dienst geweiht, dem Spiel deines Leidens und Sterbens. Das schwören wir!« Und ergriffen antwortete das Volk: »Ja, das schwören wir!« So ist es geschehen im Jahre 1633 auf dem Beinhof Ammergau, da die Kranken sich um ein Kreuz geschart und ein Gelübde getan haben [...]«²⁴

Obwohl die bei Viola Schlenz zitierte Darstellung nach Leo Weismantel aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts fiktional ist, führt sie doch den Ursprung des Oberammergauer Passionsspiels vor Augen: Nachdem die Pest 1632 in das 600-Seelen-Dorf eingeschleppt worden war und mindestens 84 Einwohner:innen dahingerafft hatte, beurkundeten die Menschen angesichts einer ausweglos empfundenen Lage in einem feierlichen Gelübde, für die Errettung aus der Not alle 10 Jahre ein Passionsspiel zu ver-

²³ Interessant sind auch die letzten Worte Jesu vor seinem Tod: Hier zeichnet sich die Tradition der »Sieben letzten Worte« als leitendes Kompositionsprinzip ab; der Spieltext entscheidet sich nicht für *eine* Evangelienvariante, sondern bietet sieben szenisch unterbrochene letzte Worte in der konventionellen Abfolge (vgl. XI/3, S. 136f.).

²⁴ Schlenz 2020, 13.

anstellen.²⁵ Dieses fand 1634 erstmalig statt und begründete eine bis heute aufrechterhaltene Tradition.

Von seinem Ursprung her ist das Passionsspiel ein religiöses Ereignis; ein Gelübde setzt den Glauben an Gott schlicht voraus. In seinem »Tatsachenbericht« über die Anfangszeit der Oberammergauer Passionsspiele bezeichnet Franz Rappmansberger im Jahr 1960 die Aufführungen als *Gottesdienst* für Spielende wie Zuschauende.²⁶

Formal war der explizit religiöse Charakter des Passionsspiels ausgewiesen durch eine kirchliche Lehrerlaubnis, die dem oberbayerischen Dorf vermittelt durch das Erzbistum München und Freising erteilt wurde. Die *Missio Canonica* wurde noch unter den Kardinälen Faulhaber und Wendel gewährt,²⁷ bis 1970 im Zuge der Antisemitismus-Vorwürfe an die Inszenierung Rom seine Zustimmung verweigerte.²⁸ Mittlerweile wird ein solches *placet* von den Verantwortlichen nicht mehr erfragt.²⁹

Das religiöse Verständnis der Passionssaufführungen sieht sich mehr und mehr mit der Wahrnehmung als *kultureller* Ort bzw. als *Event* konfrontiert. So ist das Passionsspiel seit 2017 als Teil des Immateriellen Kulturerbes (UNESCO) gelistet.³⁰ Im Jahr 2022 finden 103 Aufführungen statt und die wirtschaftliche Bedeutung der Spiele für den Ort ist enorm. Oberammergau als Heterotop zu verstehen, das frei von den Einflüssen einer Welt im Wandel ist, war lediglich einer antimodernen Polemik als Reflex auf die Streitigkeiten der 1970er Jahre möglich;³¹ der populärkulturelle Raum ist längst betreten.

Den ambivalenten Charakter der Spiele beschreibt Peter Kümmel in der ZEIT mit Blick auf die zahlreichen amerikanischen Tourist:innen:

»Manche Besucher aus dem amerikanischen Bible-Belt bewegen sich durch Oberammergau, als wäre es eine Filiale Jerusalems [...]. Andere kommen, weil es das größte Spektakel ist, das man in unseren Breiten sehen kann.«³²

Die Besuchsmotivation kann mit dieser Miniatur als divers gelten.

²⁵ Vgl. Schlenz 2020, 12–16.

²⁶ Vgl. Rappmansberger 1960, 197.

²⁷ Vgl. ebd., 204.

²⁸ Vgl. Lang/Lang 1984, 101.

²⁹ Vgl. Förner 2022, 24.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ Vgl. Rädlinger 2002, 255f.

³² Kümmel 2022, 47.

Einige Hinweise sprechen für eine unbenommen religiöse Selbstdeutung seitens des Veranstalters: Das Ensemble kommt vor jeder Aufführung für ein kurzes Gebet zusammen (das erinnert an die tägliche Feier der Eucharistie am Set bei Mel Gibsons *Passion Christi*). Auch findet im Vorfeld der Hauptprobenphase eine gemeinsame Fahrt der Hauptdarsteller:innen nach Israel statt.³³

Die am Spiel Beteiligten verstehen sich – bei unterschiedlicher ausgeprägter Kirchenbindung – in großer Zahl durch das Gelübde von 1633 zu ihrem Tun motiviert. Passionierte Oberammergauer:innen zählen ihr Leben in Passionen und sogar die Sterblichkeit im Ort sinkt in den Phasen kurz vor dem Spektakel in statistisch signifikantem Maß.³⁴ In den Hotels und Herbergen liegen Handzettel mit dem Hinweis auf Gottesdienstzeiten und religiöse Begleitangebote aus.

Bilanzierend kann daher festgehalten werden, dass das Angebot, das die Aufführungen in Oberammergau darstellt, klar *religiös verortet* ist. Das Spiel selbst aber ist *Theater*. Ob das Passionsspiel ihnen ein religiöses Ereignis bedeutet, liegt in der individuellen Wahrnehmung der Zuschauer:innen.

4. Präsentation und Repräsentation. Anmerkungen zur Darstellung

4.1. Instanzen der Präsentation

Mit der Transposition der neutestamentlichen Passionserzählungen in einen Dramentext sowie dessen szenischer Realisierung auf der monumentalen Bühne im Passionstheater gehen grundsätzliche Veränderungen im Setting einher: Das Spiel, das die Evangelientexte zum Leben erweckt, kennt in seiner barocken Dramenform ein ungleich breiteres Repertoire hinsichtlich seiner Darstellungsoptionen.

Dem *Chor* fällt es zu, das Bühnengeschehen zu retardieren und zu reflektieren. Er treibt die Handlung nicht voran, sondern nimmt sie auf und deutet sie aus, er übernimmt »die Rolle der Gemeinde, klagt, betet und

³³ Diese wiederholte Begegnung der Beteiligten mit der Herkunft Jesu und den Schauplätzen seiner Geschichte geht auf einen Vorschlag von Schalom Ben-Chorin zurück (vgl. Ben-Chorin 1990, 217).

³⁴ Vgl. Kümmel 2022, 47.

trauert in Stellvertretung«³⁵. Diese Aufgabe inkludiert auch die Erklärung der »Lebenden Bilder« (s.u.) aus dem Alten Testament.

In bäuerlichen Gewändern geben die Sänger:innen der Oberammergauer Bevölkerung von 1634 ein Gesicht.³⁶ Wo der Spieltext in größerem Umfang als die Chorpasagen mit der Zeit verändert wurde, hat sich in der chorischen Deutung der alttestamentlichen Bilder eine mitunter überkommene Distinktionslogik konserviert;³⁷ so folgen in der Aufführung von 2010 die drei Strophen zum Pessach-Bild vor der Mahl-Szene dem Muster (1) Verknüpfung – (2) Überbietung – (3) Abgrenzung der NT-Szene mit bzw. gegenüber dem Alten Testament (vgl. IV/Prolog [2010], S. 45).

Der *Prolog* (vgl. Prolog, S. 11) führt in die Historie ein. Mit einer Erzählung der Ursprünge des Spiels im 17. Jahrhundert hat eine Hauptrolle ihren ersten Auftritt, die zu Beginn wie der Chor (und damit adäquat zur Zeitebene) gewandet ist. Derselbe Schauspieler wird als Engel später beim Mahl am Tisch sitzen, in Getsemane Rededuelle mit Jesus führen und am leeren Grab von der Auferstehung künden.

Mit dem dramaturgischen Element der »*Lebenden Bilder*« aus dem Alten Testament wird das Bühnengeschehen in Relation zur Heilsgeschichte des Alten Israel gesetzt. Die Vernetzungen betreffen vor allem die Ebene der Gesamtkonzeption (die *Vertreibung aus dem Paradies* ist dem Beginn der Passion vorangestellt, S. 12) und allegorische Deutungen (etwa *Daniel in der Löwengrube* und die *Verspottung Hiobs* als Interpretamente des Prophetenschicksals und als Framing der Verhöre Jesu vor Annas³⁸ und Kajaphas, S. 73f.).

Die Lebenden Bilder gehören seit 1750 zum dramaturgischen Repertoire in Oberammergau und wurden seitdem häufig in Anzahl und Aus-

³⁵ Förner 2022, 23.

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Doch auch dieses Phänomen wird bearbeitet; in der 2022er Auflage ist das genannte Beispiel vom *Pessach*-Bild nicht übernommen. Die Musik, die auf den Oberammergauer Komponisten Rochus Dedler (1811/15/20) zurückgeht, macht etwa ein Drittel der Aufführung aus und wird kontinuierlich weiterentwickelt. Für das aktuelle Passionsspiel wurde eine Vertonung von Versen aus Ps 22 komponiert und in die Kreuzwegszene eingeflochten (vgl. Gemeinde Oberammergau 2022 [Pressemappe], 11f.).

³⁸ Annas ist im Spieltext und im Folgenden der Name für Hannas, den Schwiegervater des Kajaphas (vgl. Joh 18,13).

wahl erneuert. Im Jahr 1960 waren es noch 20 Bilder, zur letzten Aufführung wurde der Bestand auf 12 reduziert.³⁹

Am Beispiel der ehernen Schlange wird anschaulich, dass die Instanz der Bilder ihre Wirkung durch Geometrie und ihre Farblichkeit entfalten. Die klare Formensprache stellt eine Unterbrechung im Passionsspiel dar; die Farbgebung schlägt eine Brücke zwischen den gedeckten Tönen, die die Grundstimmung der gesamten 2022er Aufführung prägen, und dem feurig leuchtenden, sich um den pyramidal anmutenden Felsen windenden Schlangenleib.

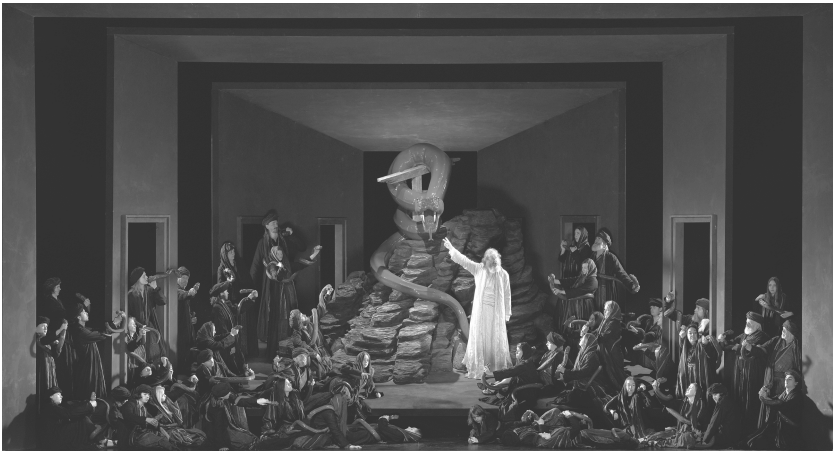


Abb. 2: Mose richtet die ehernen Schlange auf: Sepp Feichtner (Moses).
(Foto: Passionsspiele Oberammergau 2022/Birgit Gudjonsdottir)

Dieser ist das apotropäische Zeichen, mit dem Mose Num 21,6–9 zufolge der Schlangenplage ein Ende setzte: Wer zu ihm aufsieht, dessen Unheil wird gewendet. Hierin liegt auch die Deutung für die Vernetzung mit der Passionsgeschichte, die ganz Joh 3,14f. folgt. Die heilvolle Schau des erhöhten Zeichens ist das *tertium comparationis*, das die Position des Bildes unmittelbar vor der Kreuzigung Jesu erhellt (XI, S. 128f.). Analog ›funktionieren‹ die anderen Lebenden Bilder. Ihre dramaturgische Funktion steht in der Ambivalenz zwischen einer Vereinnahmung der Glaubensbil-

³⁹ Für die Bilder aus dem Jahr 1960 vgl. Thiemiig 1960.

der des Alten Israel und einer wertschätzenden Suche nach Deutementen innerhalb der gemeinsamen Tradition.

Die Form des Bühnenstückes bringt es weiterhin mit sich, die *dramatis personae* gegenüber der Vorlage zahlenmäßig zu erweitern und ungleich mehr Rollen als in den Evangelien anzulegen. Das Passionsspiel verleiht Randfiguren eine Stimme und baut in großer Freiheit vor allem Personengruppen entgegen ihrer textlichen Anonymität zu miteinander ringenden Einzelrollen aus (so etwa die Diskussion im Hohen Rat mit über 10 Akteuren [!] mit je eigenem Text, vgl. IV/1, S. 49–56).

Die Möglichkeiten zur Besetzung des *Ensembles* ist durch das Spielrecht, das die Zulassungsbedingungen zur Mitwirkung am Passionsspiel reguliert, limitiert. Im Zuge einer Revolte konnten vor allem engagierte Oberammergauerinnen durch Gerichtsentscheid erwirken, dass von 1990 an auch verheiratete Frauen über 35 Jahren spielberechtigt sind; es bleibt allein die Beschränkung, in Oberammergau entweder geboren oder seit mindestens 20 Jahren wohnhaft zu sein.⁴⁰ Das unter anderem vom Spielleiter Stückl kritisierte Recht schiebt in vieler Hinsicht der Möglichkeit, Diversität auf der Bühne zu repräsentieren, einen Riegel vor. Zum aktuellen Cast gehört neben einigen aus der Kirche ausgetretenen Oberammergauer:innen unter anderem ein Muslim in der Rolle des Judas.⁴¹

Stellvertretend für die Besonderheiten der szenischen Vergegenwärtigung im engeren Sinn stehen folgende Eindrücke:

- Die *Volksszenen* (etwa der Einzug Jesu in Jerusalem) mit ca. 600 Beteiligten auf der Bühne entfalten Dimensionen, die in den Evangelientexten lediglich unanschaulich angelegt sind. Trotz ihres befremdend wuchtigen Charakters stehen sie im Dienst einer sensiblen Christologie: So ist es kaum Zufall, dass in der Tempelszene Jesus im Stimmengewirr zunächst wie in einem Wimmelbild gesucht werden muss.
- Neben den Figuren und der Requisite werden mit Eseln, Tauben etc. weitere Realia anschaulich. Der *Einsatz tierischer Darsteller* ist wohl überlegt: Wenn Pilatus auf einem Pferd auf die Bühne reitet und Herodes' Entourage Kamele führt, kommt der Umstand, dass das Land zur Zeit Jesu unter römische Besatzung stand, im Ausdruck von (Über-)Macht zu seinem Recht.

⁴⁰ Zum sogenannten »Frauenkrieg« vgl. Rädlinger 2002, 260–263.

⁴¹ Vgl. Förner 2022, 23.

- Der Evangelienhalbers »Jesus aber ließ er geißeln« (Mt 27,26b) bekommt bei Mel Gibson die Prominenz einer zehnmütigen, qualvollen *Flagellatio*⁴². Diese brutale *Gewalt* wird – freilich nicht in diesem Ausmaß – aus dem »überlesenen« Halbsatz in die Bühnenwirklichkeit übersetzt: Die Grenzen der Textform des Berichts werden aufgebrochen und die historische Praxis der Geißelung eines Verurteilten wird szenisch gewürdigt. Sie ist für den im Bühnenspiel ausgetragenen Streit um die Deutung Jesu von Relevanz, bietet doch die mit ihr einhergehende Verspottung die letzte Gelegenheit, sich vom Verurteilten zu distanzieren und dem Vorwurf der Solidarität mit ihm zu entkommen.⁴³
- Schließlich bildet die *Sprache* als Darstellungsform die Brücke zu den nachfolgenden Bemerkungen zu dramatischer Zeit und der Darstellung von Jüdischkeit. Seit wenigen Auflagen werden einige markante Passagen im Oberammergauer Passionsspiel auf Hebräisch gesprochen, allen voran die Gebete über Brot und Wein in der Mahlszene (vgl. V, S. 66).⁴⁴

4.2. Das Spiel mit der Zeit: 1634 – 33p – 2022

Besondere Aufmerksamkeit verdient das Aufeinandertreffen verschiedener Zeitebenen im Oberammergauer Passionsspiel. Zum Phänomen der dramatischen Zeit führt Hans Urs von Balthasar aus:

»[S]cheinbare[...] Paradoxe ergeben sich aus der Verfassung der dramatischen Zeit. Was gespielt wird, ist ein einzigartiges Geschehen, und als solches doch eine Offenbarung von zeitlos Gültigem. Ein Gleichnis, ein Exempel. So stört es die dramatische Wirklichkeit nicht, wenn neben dem abrollenden Ereignis ein Interpret oder Chronist steht, der aus einer kontemplativen Distanz kommentiert [...]«⁴⁵

⁴² Vgl. Gibson 2004, 50:38–59:38.

⁴³ Vgl. Ebner 2016, 166.

⁴⁴ In *Die Passion Christi* (2004) sprechen die Darsteller:innen Hebräisch, Aramäisch und Latein. Zum Verhältnis der Großen *Historizität* und *Authentizität* s.u.; Mel Gibsons Verfilmung hat anders als das Passionsspiel dadurch klar historisierenden Charakter. Die hebräischen Textpassagen für den – historisch betrachtet – aramäischsprachigen Jesus sind jedoch Grund zur Rückfrage (s.u.).

⁴⁵ Balthasar 1973, 327.

Zuvorderst wird auf der Bühne ein Gleichnis präsentiert. Die *überzeitliche Bedeutung* der Passion Jesu Christi wird gerade in ihrer Aktualisierung offenbar. Die gespielte Zeit aber ist (abseits der »Lebenden Bilder«) das Todesjahr Jesu – Rollen, Requisite und Kostüm lassen daran keinen Zweifel.⁴⁶ Von der Gefahr, auf der Bühne historisierend und in einem problematischen Verständnis von Authentizität ein Destillat »historischer Wirklichkeit« zu präsentieren, ist das Oberammergauer Passionsspiel dabei weitgehend frei.

Balthasars Interpret ist in Oberammergau auf zwei Zeitebenen verteilt. Die Form des Barocktheaters mit ihren oben angesprochenen Instanzen und Darstellungsoptionen leistet eine erste, implizite Distanzierung zum Jahr 33 n. Chr. Explizit steht im Prolog der Engel *neben dem abrollenden Ereignis als Interpret*. Er holt die Bedeutung des Gleichnisses ins Wort: »und von dieser Zeit an ist kein einziger Mensch mehr gestorben« (Prolog, S. 11).

Das Passionsspiel selbst wird in jeder Auflage neu akzentuiert. Hierin besteht das offensichtlich interpretierende Moment. So wurde 1950 in der als *Friedensspiel* bezeichneten Auflage das Passionsspiel »als Chance gesehen, [...] das in der christlich-abendländischen Tradition stehende, andere Deutschland zu präsentieren«⁴⁷. Dass Spielleiter Stückl in seiner ersten Inszenierung 1990 einen *lauten* und 20 Jahre später einen *ruhigen, konsequenten* Jesus auf die Bühne gestellt hat,⁴⁸ darf gleichermaßen als dramaturgischer Reflex auf den zeitgenössischen Kontext der Aufführung sowie im Besonderen als Ausdruck dessen verstanden werden, was die Beteiligten in ihrer Auseinandersetzung mit Zeit und Welt auf Jesus projizieren.

Davon zu trennen sind Durchblicke: Wahrnehmungen, die – ohne ausdrücklich darauf angelegt zu sein – aus dem Spieltext heraus die Welt der Rezipierenden erhellen und Aspekte der jesuanischen Botschaft aktuell werden lassen. Zwei Beispiele aus dem Jahr 2022:

- 1) Beim Einzug in Jerusalem reagiert Jesus erst nicht auf die Hosianna-Rufe, sondern stellt ›seiner‹ Epoche eine Diagnose aus: »Es herrscht eine Zeit der Angst in Israel. Kriegsgeschrei erfüllt das Land [...]«

⁴⁶ Zu den augenfälligen Ausnahmen siehe Kap. 4.3 Zur Repräsentation von Jüdischkeit.

⁴⁷ Huber 2000, 154.

⁴⁸ Vgl. Hofmeister/Kleymann 2020, 701.

(I, S. 13) In der Mahl-Szene erhebt dann Petrus im Disput mit Judas das Wort und mahnt:

»Judas, tu ab den Namen Gottes vom Krieg, denn nicht Gott führt Krieg, sondern die Menschen! Heilig ist kein Krieg, heilig ist kein Tod, heilig ist nur das Leben.« (V, S. 63).

Wenige Monate, nachdem russische Truppen die Ukraine mit Krieg überzogen haben, wirkt das Passionsspiel wie ein in diese Zeit hinein komponiertes Memento.⁴⁹ Kontrapunktisch zu den Einlassungen des Moskauer Patriarchen Kyrill, der die Kriegshandlungen als metaphysischen Kampf gegen das Böse deklariert und damit religiös legitimiert,⁵⁰ klagt Petrus' Ausspruch die Unverfügbarkeit des Lebens gegen jede menschliche Gewalthandlung ein.

- 2) Zu Beginn der Mahlszene antwortet ein nachdenklicher Jesus auf die Frage des Johannes, worüber er grüble:

»Jerusalem, das[s] du es doch erkennest. Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küken versammelt unter ihre Flügel; und ihr habt nicht gewollt! Es ist wie in den Tagen Noahs, in den Tagen vor der Sintflut – sie aßen, sie tranken, sie heirateten und ließen sich heiraten, bis an den Tag, an dem Noah in die Arche hineinging, doch sie beachteten es nicht, die Sintflut kam und raffte sie alle dahin. Seid wach, denn ihr wisst nicht, an welchem Tag der Herr kommt! Seid bereit! Denn er kommt zu einer Stunde, da ihr's nicht meint.« (V, S. 61; vgl. Lk 17,26f.)

Auch dieses Jesus-Wort gehört zum Kernbestand des Passionstextes. Wurde die unheilvolle Erinnerung an die Zeit Noahs in der Auflage von 2010 noch innerhalb der Mahlszene verhandelt, bildet sie nun deren programmatischen Beginn. Spielleiter Stückl sagt über diesen Abschnitt, den er im Horizont der ökologischen Krise deutet: »[M]an hat plötzlich den Eindruck, dass man bei diesen Worten in der Klimakatastrophe ist, bei der man sagt, wir können es nicht ändern.«⁵¹

⁴⁹ Tatsächlich sind die genannten Passagen schon in früheren Spieltexten zu finden; eine Bearbeitung aufgrund des Kriegs in der Ukraine wurde nicht vorgenommen (vgl. private Korrespondenz mit der Pressestelle der Oberammergauer Passionsspiele vom 11. Juli 2022).

⁵⁰ Vgl. Finger 2022, 62.

⁵¹ Hofmeister/Kleymann 2000, 701.

Die Passionsgeschichte zeichnet sich angesichts dieser Eindrücke als Resonanzraum existenzieller Probleme aus. Was in diesem Jahrzehnt zu bewältigen ist, findet Widerhall in der Inszenierung einer Geschichte, die im Jahr 33 n. Chr. spielt. Im Drama werden Bezüge anschaulich, die den Einsatz für den Frieden oder den Umweltschutz (mit Balthasar) in den Horizont wahrer Menschheitsaufgaben stellen und (durch die jesuanischen Statements) als Handlungsraum für Christ:innen präsentieren.

4.3. Zur Repräsentation von Jüdischkeit

Aus dem Schema der Zeitebenen bricht die Repräsentation von Jüdischkeit im Oberammergauer Passionstheater aus. So ist die Tempelszene nicht dem Tempelkult in der Form, wie er für die Zeit Jesu anzunehmen ist, nachempfunden. Auch die Kostümierung der Juden mit Kippot und Gebetsschals ist anachron. Zuletzt mutet besonders die Volksszene mit dem von Judas angestimmten Schema Jisrael (vgl. III/1, S. 44) willkürlich an, ist diese Praxis doch gegen das hohepriesterliche Privileg am Tempel klar der Vermengung von Tempelkult mit der Liturgie der Diaspora zuzuweisen.

An dieser Stelle lohnt ein Blick auf das Ringen um den Platz und die Bedeutung jüdischer Realia und damit die Kontroverse um den Antijudaismus im Passionsspiel. James Shapiro führt als Beispiel das im 19. Jahrhundert eingeführte »Lebende Bild« von *Josefs Verkauf* an, das Jüd:innen raffgierig und geldsüchtig darstellt und diese in der chorischen Ausdeutung als »Schlangenbrut« apostrophiert; 1934 wurde dieser Szene sogar eine Chor-Passage beigelegt, die Rache an den Juden einfordert.⁵² Noch fünfzig Jahre später verspottet im überarbeiteten Spiel von 1984 entgegen den neutestamentlichen Berichten (vgl. Mt 27,27–30) auf der Bühne nicht die römische Soldateska, sondern die jüdische Tempelwache den verurteilten Jesus.⁵³

Auch die gängige Praxis, Judas durch auffällig gelbes Gewand abzusetzen, bezeichnete z.B. Adolf Hitler nach seinem Besuch des 1934er Passionsspiels als »reichswichtig«⁵⁴. Damit war das Passionsspiel als Propagan-

⁵² Vgl. Shapiro 2000, 175f.

⁵³ Vgl. Ben-Chorin 1990, 215.

⁵⁴ Kümmel 2022, 47.

damittel ausgewiesen, das den in der Vorlage angelegten Antijudaismus schürte.

In der 1965 veröffentlichten Erklärung *Nostra Aetate* »zur Haltung⁵⁵ der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen« setzt das Zweite Vatikanische Konzil neue Standards für den Umgang von Christ:innen mit dem Judentum. Mit einem Bekenntnis zur jüdischen Herkunft Jesu verwirft die Kirche die jüdische Kollektivschuld am Tod Jesu und beklagt alle Formen kirchlich motivierten und rezipierten Antijudaismus (vgl. NA 4). Diese lehramtliche Entschiedenheit musste als klarer Aufschlag auch für das Passionsspiel in Oberammergau verstanden werden.

Dort entzündete sich eine Kontroverse um das Passionsspiel von 1970. Nachdem Vorstöße zum Austausch und zur Bearbeitung des seit 1870 kaum veränderten Spieltexts gescheitert waren und in München Kardinal Döpfner mit Einlassungen zur im Passionsspiel verhandelten Schuld »auch des neuen Israel, der Kirche«⁵⁶ für Irritationen gesorgt hatte, boykottierten jüdische Organisationen aus den USA den Besuch des Spiels.⁵⁷

In Oberammergau sollten noch für einige Zeit konservative Stimmen den Diskurs dominieren. Die Bemühungen dieser Kräfte fanden unter anderem im »Report Oberammergau '70/80« Niederschlag, der den Untertitel »Völker hörten die Signale« trägt. Unter den dort versammelten Beiträgen findet sich u.a. ein kirchliches Gutachten von 1965, das dem inkriminierten Spieltext eine evangeliumsgemäße Sprache⁵⁸ attestiert: von einer böswilligen Bearbeitung könne dagegen nicht die Rede sein.⁵⁹

⁵⁵ Der Titel *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas* ist mit Siebenrock als »Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« [Hervorhebung: SSt.] zu übersetzen. Im Gegensatz zum – häufig übersetzten *Verhältnis* (das wechselseitig zu denken ist und einseitig nicht erklärt werden kann) trägt das Verständnis von *Haltung* kritisches Potenzial gegenüber Handlungen in sich, die dieser Haltung nicht entsprechen bzw. geschichtlich nicht entsprechen haben (vgl. Siebenrock 2005, 646–648).

⁵⁶ Huber 2000, 155.

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ Zum Vorwurf des Antisemitismus in *Die Passion Christi* (2004) äußerte sich in ähnlicher Weise Mel Gibson. Lapidar gab er zu Protokoll »that his depiction of the Passion of the Christ loyally follows the descriptions of the Gospels, so that if the movie is considered as anti-Semitic, so must be the Gospels themselves« (Leone 2005, 351).

⁵⁹ Vgl. Gößmann 1970, 26. Der Konzilsperitus mahnt am Ende seines Textes lediglich partielle Verbesserungen aus »dogmatischen, geographischen und archäologischen

Es zählt zu den wesentlichen Verdiensten von Christian Stückl, der zur Spielzeit 1990 mit 27 Jahren überraschend zum Spielleiter gewählt worden war,⁶⁰ sich substanziell mit den an das Passionsspiel herangetragenen Vorwürfen auseinanderzusetzen und die Frage der Repräsentation von Jüdischkeit produktiv anzugehen. Für seine Bemühungen in Zusammenarbeit mit jüdischen Organisationen wurde er mehrfach ausgezeichnet, zuletzt mit dem Abraham-Geiger-Preis (2020) und der Buber-Rosenzweig-Medaille (2021).

Vorrangig kreisen die Änderungen seit 1990 darum, Jesus als Juden zu zeigen und den Streit um das Verständnis seiner Botschaft und seiner Person als ein innerjüdisches Ringen um Deutung auszuweisen.⁶¹ Einige Schlaglichter darauf:

Auf Ebene der *Figuren* fällt insbesondere die Personenkonstellation im Hohen Rat auf. Der Partei um den taktierenden Kajaphas und seinen intriganten Schwiegervater Annas stehen als Wortführer der Jesus-Gruppe Nikodemus (»verdammst ihn nicht ob seiner Worte!«, IV/1 S. 54) und Josef von Arimathäa (»er [Jesus, Anm. SSt] tat es für die Sache Gottes«, IV/1, S. 53) gegenüber.⁶² Dem berühmten »Kreuzige ihn« halten einige Akteure ein beherztes »Gib ihn frei« / »Jesus gib frei« (X/3, S. 122f.) entgegen. Stückl erläutert diese Konstellationen mit folgender Überlegung:

»Wir kennen aus dem Evangelium Kaiphas und Hannas als Gegner, und Nikodemus und – vielleicht – Josef von Arimatäa als Anhänger Jesu. Vielleicht war das Verhältnis im Hohen Rat Halbe-halbe. Immer wieder gilt es zu zeigen: Jesus hat sich nicht gegen den jüdischen Glauben gewandt, sondern ist für die Erneuerung eingetreten.«⁶³

Auf der Ebene der *Symbole* zeigt sich die oben angesprochene Verschiebung vom Vorrang der Historizität des Dargestellten zugunsten der Authentizität in der Darstellung. Die Bedeutung der Menora auf dem Tisch

Gründen« (ebd.) an.

⁶⁰ Vgl. Huber 2000, 156.

⁶¹ Vgl. Hofmeister/Kleymann 2020, 699f.

⁶² Im Spielfilm *Maria Magdalena* (2018) wird Jüdischkeit ebenfalls über einen (religions-)soziologischen Zugriff repräsentiert. Maria Magdalena wird als Jüdin, die um die Bedeutung ihres Lebens ringt, gezeigt. Für diese existenzielle Auseinandersetzung sucht sie die Synagoge auf und gerät mit den Regeln, wer dort zu welcher Zeit beten darf, in Konflikt (vgl. Davis 2018, 00:12:17–00:15:56).

⁶³ Hofmeister/Kleymann 2020, 699.

in der Abendmahlszene (siehe Abb. 3) liegt genau darin, dass sie dort steht und nicht mehr (wie noch vor 1970) bei der Verurteilungsszene im Dienst einer problematisch-ahistorischen Schuldzuweisung.

Mit den Kippot und Gebetsschals wurden antijüdische Klischees durch jüdische ersetzt, um auf diese Leerstelle in der bisherigen dramaturgischen Evangelienrezeption hinzuweisen. Es gehört zum Privileg des Theaters, mit Symbolen und Bildern zu arbeiten und damit den zeitlichen Horizont der Darstellung zu transzendieren – in diesem Sinn können auch die hebräischen Gebete über Brot und Wein in der Mahlszene verstanden werden: Ihre Leistungsfähigkeit liegt darin, den historischen (aramäischsprachigen) Jesus im Modus des Ritus als Juden zu zeigen. Diese Verfremdung zeitlicher Wahrnehmung birgt die Option, bei den Zuschauer:innen ein Nachdenken über die Repräsentation von Jüdischkeit anzuregen.

4.4. Repräsentanz und Marginalisierung

Die Jesus-Filme der letzten Jahre bilden in Fragen der Repräsentanz von Geschlechterrollen mitunter eine Kontrastfolie zum 2022er Passionsspiel. In *Maria Magdalena* (2018) ist die Berufungsszene mit weiblichen Fischerinnen und Petrus als *Person of Color* besetzt. Die Protagonistin stellt durch die Unmittelbarkeit ihres Handelns ernsthafte Rückfragen an die männliche Jüngergruppe. Die Hauptdarsteller:innen in *Das Neue Evangelium* (2020) sind Geflüchtete, an deren Lebenssituation sich Fragen nach dem Wert von Arbeit und der Verantwortung für ökologische Krisenphänomene entspinnen.

Dem Oberammergauer Cast kann mit Blick auf das restriktive Spielrecht nicht mangelnde Repräsentation von *People of Color* vorgeworfen werden. Die Sichtbarkeit von Frauen hingegen ist ausbaufähig. In den Massenszenen finden sich (namenlose) Frauen in großer Zahl. Abgesehen davon, dass Frauen quantitativ unterrepräsentiert sind – lediglich die Entourage des Herodes ist paritätisch besetzt –, zeigt der Blick auf die Hauptrollen einen weiteren Mangel.

Sind die männlichen *dramatis personae* in der Regel mit üppigen Rollen ausgestattet (so bekommt etwa Judas eine Art eigene Tragödie im Spiel), ist die Präsenz von Frauen weitgehend am Zuschnitt der neutesta-

mentlichen Vorlagen orientiert, welche die Inszenierung eindimensional umsetzt. So fällt auf, dass mit Ausnahme der Auferstehungsszene Maria, die Mutter Jesu, auf ihr frommes Erdulden reduziert wird, etwa, wenn sie in Bethanien zu den Jüngern spricht »Lasst ihn, er muss seinen Weg gehen!« und ihr Wort an Jesus richtet: »Der Herr hat dich mir gegeben, jetzt fordert er dich zurück. [...] Mein Sohn.« (II/5, S. 36)

Maria Magdalenas Rolle in Bethanien kann dagegen ambivalent bewertet werden. Ihr salbendes Handeln steht lange im Hintergrund und wird nur kurz (und entrüstet) von den Jüngern wahrgenommen. Andererseits ist sie mit einer Redepartie ausgestattet, die ihre prophetische Zeichenhandlung auch verbal einholt: »Rabbi, auf dir ruht der Geist des HERRN ...« (II/3, S. 30). Sie benennt, was die umstehenden Männer noch nicht verstanden haben, und doch ist der Sprechakt zum Gespräch der Jünger zu distant, um als subversiv zu gelten.

5. Raum und Zeit. Die Zumutungen eines Abendmahls

Die Mahlszene schließt sich an die Beratungen des Hohen Rates (vgl. IV/1, S. 49–56) und den Verrat des Judas (vgl. IV/2, S. 56–59) an. Die aktuelle Inszenierung trägt im Spiel mit den dramaturgischen Größen *Raum* und *Zeit* verschiedene Deutemomente an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern heran.

Im Anschluss an das Lebende Bild *Der Brennende Dornbusch* werden auf der Bühne am Boden liegende Stoffbahnen mithilfe einer Konstruktion aus Zeltstangen zu einem *Raum im Raum* aufgespannt. Die Dynamik und die Geometrie dieses Vorgangs eröffnen aus der heilsgeschichtlichen Reflexion heraus einen Deute-Raum, dessen Fluchtlinien wechselseitig das Bühnengeschehen mit der nach hinten ansteigenden Konstruktion des Zuschauerraums im Passionstheater verbindet.

Das schlichte Interieur der Szene ist auf die Menora auf dem Tisch fokussiert. Die Schale für das Brot und der Becher mit Wein setzen sich von zwei Extrema des vergangenen Jahrhunderts ab: Einerseits sind sie (anders als etwa 1950⁶⁴) nicht dem eucharistischen Ziborium nachempfunden

⁶⁴ Bilddarstellung vgl. Roth 1950, 33 [Seitenzählung SSt].

den. Andererseits wird (entgegen der Praxis beim Jubiläumsspiel von 1984) auf den Verzehr von Schwarzbrot verzichtet.⁶⁵

Beide Beobachtungen lassen die Absicht erkennen, die mit der zeitlichen Distanz zum historisch anzunehmenden jüdischen Mahlgeschehen zu tun hat: Die Entfremdung durch die Tradition, die auch in Oberammergau Niederschlag fand, wird übersprungen.



*Abb. 3: Das Abendmahl: Frederik Mayet (Jesus) und Apostel, Cengiz Görür (Judas), Martin Güntner (Petrus), Anton Preisinger jr. (Johannes).
(Foto: Passionsspiele Oberammergau 2022/Birgit Gudjonsdottir)*

Die Szenerie überwindet somit eine Ästhetik, die über viele Spielzeiten hinweg »unbeeinflusst von [...] der Mischna«⁶⁶ von Da Vincis berühmtem Abendmahl (1494–1498) dominiert war. Dass die Jünger erst eintreffen, mit Jesus in ein Gespräch über die Geschehnisse ihrer Jetzt-Zeit verwickelt sind und auf sein Geheiß das Mahl beginnt, verstärkt diesen Eindruck auf der Ebene des Spiels.

Diese dem Mahl vorangestellte Unterredung handelt mit einigen biblischen Sprüchen von der Bedeutung des Zeitpunkts. Jesus eröffnet mit »Jerusalem, das[s] du es doch erkennest« (V, S. 61) und setzt sogleich das oben bereits thematisierte Wort von der erfüllten Zeit nach Mt 24,37–42*

⁶⁵ Für ein Monitum vgl. Ben-Chorin 1990, 216.

⁶⁶ Ebd.

in die Gegenwart: »Es *ist* wie in den Tagen Noahs« (V, S. 61 dif. Mt 24,37 »Denn wie es in den Tagen des Noah *war*, so *wird* die Ankunft des Menschensohnes *sein*.« [Hervorhebungen SSt])

Die anwesende Jüngergruppe diskutiert anschließend, dass die Menschen diesen *Kairos* nicht bemerkt zu haben scheinen. So verweist Petrus mit Joh 12,37 auf die nicht verstandenen Zeichen Jesu, Thaddäus führt das Wort vom Nicht-Sehen und Nicht-Hören (vgl. Mt 13,13) an und Bartholomäus nennt das Herz der Menschen – ebenfalls mit Jes 6 – verstockt (vgl. Mk 6,52; 8,17; für alle genannten Stellen vgl. V, S. 62). Jesus verleiht bilanzierend Joh 3,19 eine Stimme, wenn er spricht: »Das Licht ist in der Welt, aber die Menschen lieben die Finsternis mehr als das Licht.« (V, S. 62)

An die Intervention des Judas, in der Hoffnung auf Licht doch nur Finsternis vorzufinden (vgl. V, S. 62) schließt sich ein Gespräch über die Glaubwürdigkeit einer Botschaft an, in der Frieden zentral ist. Die Aussprache beschließend leitet Jesus zur Mahlhandlung über: »Komm! Sehnsüchtig verlangt es mich danach, das Pessachmahl mit euch zu feiern« (V, S. 64).

Zunächst folgt darauf eine an Joh 13 angelehnte Fußwaschung (mit wörtlichen Umsetzungen und Zitaten von Joh 13,4–6.8–15 in teils veränderter Abfolge) in V (vgl. S. 64f.). Nach einem Anklang an den triadischen Dialog im eucharistischen Hochgebet (Petrus: »Unser Herz möge sich erheben«; V, S. 65) fokussiert Johannes die Szene: »Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat« (V, S. 66). Auf das Vaterunser, von Jesus angestimmt und von den Jüngern ergänzt, folgen nun Jesu Gebete über Brot und Wein (vgl. V, S. 66).

Diese beginnen je auf Hebräisch, was entgegen der historisch anzunehmenden aramäischen Sprache die Wahrnehmung auf den *jüdischen Charakter* des Mahls konzentriert. Der Engel verdunkelt daraufhin die Stimmung mit seinem Aufruf an Jerusalem, das Trauergewand anzulegen, bevor das Abendmahl mit dem unheilsschwangeren Abgang des Judas schließt (vgl. V, S. 66f.).

Gerade die Verbindung von Gabengebeten nach jüdischer Überlieferung mit dem traditionsbildenden Wiederholungsauftrag (»Sooft ihr dieses Brot brecht, tut es zu meinem Gedächtnis«, V, S. 66 par. 1 Kor 11,24; Lk 22,19) auf christlicher Seite sowie der liturgischen Assoziation eines

vorgeschalteten Vaterunser erhellt, worauf die Mahlcollage auf der Bühne verweist:

»So wie das Abendmahl die Urszene der Eucharistie bildet, steht auch schon das Abendmahl im Zeichen des Pessahfestes und hat seine Urszene in der Nacht vor dem Auszug in Ägypten, zu deren Gedächtnis Pessah gefeiert wird.«⁶⁷

Mit diesem Zusammendenken der Traditionen verschiebt Christian Stückl den Akzent der früheren Passionsspiele. So wurde das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern korrespondierend mit den Exodus-Erinnerungen der Lebenden Bilder aus einem dargestellten »Abendmahlssaal« in die Vergegenwärtigung derjenigen Tradition gestellt, die mit Jan Assmann religionshistorisch senibel als *Urszene* der Eucharistie zu verstehen ist.

Dieser virtuose Umgang mit gespielter Zeit und symbolischem Raum kulminiert in der stummen Anwesenheit des Engels während der Mahlszene. Er, der im letzten Akt die Auferstehung Jesu verkündet, steht im letzten Abendmahl – in Leserichtung des Dramas für die Zuschauer:innen freilich noch nicht identifiziert – für die Präsenz des Auferstandenen. Der Chor steckt noch in der Ausdeutung des lebenden Bildes den Horizont dafür ab:

»Der Israel befreiet hat,
ewig währet seine Gnad!
Der Jesus führte aus dem Tod [...]
ewig währet seine Güte!
Sein Erbarmen uns behüte!« (V, S. 61)

Das Oberammergauer Passionsspiel mutet den Zuschauer:innen im Jahr 2022 eine Interpretation des letzten Abendmahls zu, die sich von der Ästhetik Da Vincis verabschiedet. Sie konstruiert eine raumzeitliche Achse von der Erinnerung an den *Exodus* über Jesu letztes *Abendmahl* mit einem Ausblick: Das Bühnenspiel kennt das christliche Konzept von Auferstehungswirklichkeit im Mahlritus, stellt ihre Einsetzung in den ursprünglich jüdischen Referenzrahmen und bedenkt das eigene Erinnern als Fortschreibung der Hoffnung auf Gottes befreiendes Handeln.

⁶⁷ Assmann 2020, 32.

6. Theodizee und Trinität. Über das Ringen um Sinn in Getsemane

Die synoptischen Evangelien erzählen nach dem letzten Abendmahl, wie Jesus mit seinen Jüngern zum Ölberg hinaus zieht (auf diese Station verzichtet das Passionsspiel) und im Garten Getsemane betet. In den intensiven Gesprächen mit Gott und der Enttäuschung über die schlafenden Jünger zeigt sich Jesus existenziell angefragt.

Eine außergewöhnliche Interpretation dieser Szene findet sich am Anfang von Mel Gibsons *Passion Christi* (2004). Noch bevor das Passionsgeschehen seine Dynamik entfaltet, ist Jesus im Gartengrundstück zu sehen.⁶⁸ Er scheint zu leiden und tritt – im Gegensatz zum Gebet zu Gott bei Markus, Matthäus und Lukas – dort mit einer Verkörperung Satans in Dialog. Auf dem Höhepunkt der Sequenz zertritt er eine Schlange. Die *zertretene Schlange* ist in der altägyptischen und ugaritischen Ikonographie als Motiv im Chaoskampf bekannt;⁶⁹ Jes 27,1 bebildert Gottes Übermacht gegenüber dem Leviathan als Verkörperung der lebensfeindlichen Mächte im Doppelbild der »flüchtigen Schlange« und der »gewundenen Schlange«. Ijob 40,25 zeigt mit der Frage

»Kannst du den Leviathan am Angelhaken ziehen,
mit der Leine seine Zunge niederdrücken?«

auf, dass das Niederringen der wilden Tiere (hier des bereits im Hintergrund von Jes 27,1 stehenden Leviathan) Gottes lebenspendendes Schöpfungshandeln symbolisiert.

Mel Gibson überspitzt diesen Topos vom wiederkehrenden Kampf gegen die Repräsentanten des Chaos zum einmaligen Sieg des Sohnes Gottes gegen dessen dualistischen Widerpart. Fortan ist die Handlung im Zeichen dieses programmatischen Triumphs zu lesen. Der Sieg über die Mächte der Unterwelt ist vorweggenommen, die Passion Christi wird in plakativem Triumphalismus durchgehalten.

Im Oberammergauer Passionstheater ist die Getsemane-Szene zu einem intimen Ringen um die Bedeutung dessen, was an und durch Jesus geschieht, ausgebaut. Lautstark hält Jesus dem Engel seine Verzweiflung entgegen, mit vollem Körpereinsatz zeigt sich sein Widerstand gegen die eingespielten Deutungen. Stefan Förner nennt den Engel mit Recht die

⁶⁸ Vgl. Gibson 2004, 00:30–03:12.

⁶⁹ Vgl. Frey-Anthes 2008.

»interessanteste Figur der diesjährigen Inszenierung«⁷⁰. Während der drei Redegänge schlafen die Jünger am Bühnenrand, sodass sich seitens der Sprecher ein 1:1-Verhältnis von himmlischer zu menschlicher Person ergibt. Diese Intimität kann – als weitere herausragende Besonderheit der Szene – trinitarisch gelesen werden: Der Gottessohn setzt sich figürlich mit dem Boten auseinander, der Gott-Vater eine Stimme verleiht. En detail bringt der Engel folgende Collagen aus dem Jesajabuch ein:

(1) »Um Israel, meines Erwählten willen, habe ich dich bei deinem Namen gerufen. Ich habe meinen Geist auf dich gelegt, um alle, die im Dunkel sitzen, aus ihrer Haft zu befreien.« (VI/1, S. 69)

(2) »An dir werde ich meine Herrlichkeit zeigen. Zum Licht für die Völker mache ich dich, damit mein Heil bis an das Ende der Erde reiche.« (VI/1, S. 70)

(3) »Steh auf! Es naht die Stunde der Finsternis. Trage die Krankheit der Menschen! Nimm die Schmerzen auf dich! Lass dich durchbohren von ihren Verbrechen, zermalmen von ihren Sünden! Heile sie durch deine Wunden!« (VI/1, S. 70)

Die erste Rede des Engels beginnt mit einem wörtlichen Zitat aus Jes 45,4. Die personale Anrede aus den Dichtungen Deuterojesajas ist mit einer Kompilation aus Jes 61,1 verbunden. Diese Stelle wird in Lk 4,18 von Jesus zitiert, als er in Nazareth in der Synagoge lehrte. Im Spieltext ist sie verkürzt, nach dem Beginn wird das – von kundigen Zuhörer:innen mitgedachte – Wort von der Salbung übergangen. Die Freilassung der Gefangenen zeichnet Jesu Wirken unmissverständlich als Vorbote des Jubeljahres aus.

Prospektivischen Charakter hat sodann der zweite Redegang. Mit Zitaten aus der Gottesrede, die der Sprecher im zweiten Gottesknechtslied erinnert (vgl. Jes 49,3,6), geht ein virtuoses Spiel einher: Der Bote spricht zu Jesus Sätze, die der Gottesknecht als Worte Gottes an die Inseln (vgl. Jes 49,1) richtete. Die Gruppe *Herrlichkeit – Licht – Heil* überführt die zuvor genannte Befreiung aus der Dunkelheit in eine allgemein gehaltene Zielperspektive.

Die Fokussierung auf das, was Jesus ertragen müsse, um diese seine Bedeutung zu erfüllen, leistet die dritte Passage mit Auszügen aus dem vierten Gottesknechtslied. Auf das szenisch bedingte »Steh auf!« und das unheilvolle Wort von der »Stunde der Finsternis« folgen Zitate aus Jes

⁷⁰ Förner 2022, 23.

53,4f. Die Deutungen, die in diesem Setting auf das Kreuzesgeschehen vorverweisen sollen, sind in die imperativische Anrede gesetzt. Nach (1) einem Rückblick auf seine Berufung und (2) der Fokussierung auf Gottes Vorhaben ist nun auch (3) das Schicksal Jesu benannt.

Mit Worten aus dem Jesajabuch, die auf das Schicksal eines anonymen Propheten reflektieren, versucht der Engel, Jesus ein Verständnis seiner selbst aufzuschlüsseln. Während jener ihn mit einfacher und klarer Körpersprache adressiert, spricht Jesus am Engel vorbei, wirft sich auf den Boden und knickt niedergeschlagen ein. Er registriert seinen Unmut gegen die vorgeschlagene Deutung mit lautem Protest und geflüsterter Verzweiflung.

Jesu Antwort im zweiten Redegang lautet:

»Du legst mich in den Staub des Todes. Hilf, dass nicht die Tiefe mich verschlingt, das Loch der Grube sich nicht schließt über mir! Vater, sei nicht fern von mir! Vater! [...]« (VI/1, S. 70)

Nach dem Schlusswort des Engels resigniert er:

»Wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch der Finsternis an mir vorüber! Aber wenn es nicht möglich ist, dass diese Stunde an mir vorübergeht, so geschehe dein Wille! Ich werde nicht zurückweichen, werde mein Gesicht nicht verbergen vor Schmähung und Speichel. Ja, Vater, dein Wille geschehe!« (VI/1, S. 70).

Wo die zweite Entgegnung Jesu die vom Engel vor Augen gestellte Heilsperspektive gänzlich ignoriert und Gottes Beistand regelrecht an seinem Gesprächspartner vorbei erfleht, überantwortet der letzte Spruch Jesu Schicksal im disjunktiven Stil von Mt 26,39.42 ganz dem Willen seines Vaters. Diese Antwort auf eine von göttlicher Instanz eingespielte Sinn-Option ist kurios: Das Trostangebot von höchster Stelle taugt nicht zur Vertröstung, die existenzielle Einsamkeit tritt in der Intimität mit Gott erst recht hervor. Dieser ist im Engel so präsent wie in keiner anderen Szene im Spiel.

Diese prekäre Konstellation birgt enormes Potenzial für die Bewertung von Antwortversuchen in der Theodizee. Die meisten biblischen Konzepte zur Lösung des Theodizeeproblems halten daran fest, dass der Zusammenhang von Tun und Ergehen immanent aufgeht. So appellieren die Gottesreden (vgl. Ijob 38–41) an Hiob, die Schöpfung zu »lesen« und aus ihr zu erkennen, dass Gott das Unheil in seine Schranken gewiesen hat. Einzig das redaktionell eingefügte *Lied der Weisheit* kommt dem Bühnen-

geschehen nahe. Es postuliert, auf die Lesbarkeit der Schöpfung zu verzichten und einen frommen Agnostizismus zu leben – denn Gott hat die Welt in seiner Weisheit erschaffen:

»Zum Menschen aber sprach er:
Sieh, die Furcht des Herrn, das ist Weisheit,
das Meiden des Bösen ist Einsicht.« (Ijob 28,28)

Dass Gottes Weisheit seine Rechtfertigung angesichts des Leides nicht nur intellektuell verfehlt – Weisheit bedeutet Gottesfurcht, nicht Einsicht –, sondern sein deutendes Wort auf der Bühne auch existenziell nicht verfängt, ist anstößig. Der trinitarische Referenzrahmen, in dem Theodizee hier an ihre Grenze stößt, zeigt die Tragik der Pointe auf. Jesus, der 2022 im Passionstheater voller Verzweiflung sein Schicksal zu verstehen sucht, legt in Getsemane angesichts der Sinnfrage sein Leben in Gottes Hände – nicht weil, sondern *obwohl* er mit ihm darum gerungen hat.

7. Gewalt und Verstrickung. Jesus in seiner Passion

Den bereits angeklungenen und eingangs zitierten christologischen Akzent des Bekenntnisses zu Jesus von Nazareth als Sohn Gottes führt die Glaubensdefinition des Konzils von Chalzedon (451) mit diesen Worten aus:

»[D]ieselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde [...].« (DH 301)

Diese doppelte Homousie stellt zweifellos eine dramaturgische Herausforderung dar. Jesus über seine menschliche Anschaulichkeit hinaus in gleicher Weise als *vere Deus* zu erfassen, bringt das Bühnenspiel in Kontakt mit der christlichen Dogmatik. Über dieses Unterfangen reflektiert Stückl:

»Von mir wurde schon im Jahr 2000 gefordert, dass ich Jesus als ›wahrer Mensch und wahrer Gott‹ darstellen soll. Ich habe dann gedacht: Wenn es mir gelingt, Jesus als wahren Menschen darzustellen, bin ich schon ganz schön weit. Ich nehme es mir nicht heraus, den ›wahren Gott‹ zu inszenieren.«⁷¹

⁷¹ Hofmeister/Kleymann 2020, 702.

Ausgehend von dieser Überlegung soll nachfolgend die Christologie des Passionsspiels von 2022 in den Blick genommen werden. Über Christian Stückls Reflexion hinaus wird untersucht, worin im Gegenüber zu den anderen dargestellten Personen die Rede von Jesus Christus als *vere homo* aufgeht. Einen hermeneutischen Schlüssel wird die dritte im Konzilstext aufgeführte Größe, die Freiheit Jesu Christi von der Sünde, bieten.

7.1. Eine Bühne für Jesus ...

Erste Deutungsansätze, welche Art von Jesus das Oberammergauer Passionsspiel den Zuschauer:innen vor Augen stellt, kristallisieren sich aus dem Kontrast zu den anderen betrachteten medialen Passions-Produktionen heraus.

Allen voran irritiert im Live-Musik-Event von RTL (2022), das bei weitgehender Ausblendung sozialer Zusammenhänge sowie der Inhaltlichkeit seiner Botschaft Jesus »auf eine ästhetische Oberfläche reduziert«⁷² wirkt. Von dieser Fokussierung auf den heroischen Influencer zeugt schon sein plakatives Wort im Trailer: »ich wurde verraten und verurteilt – ich vergebe trotzdem«⁷³. Dagegen zeigt *Maria Magdalena* (2018) einen nachdenklichen Jesus, für den sein inniges Verhältnis zu Gott charakteristisch ist; in Mel Gibsons *Passion Christi* (2004) dominiert der Eindruck einer distanzierten Überlegenheit des Protagonisten, der aus dogmatischer Perspektive monophysitische Anklänge erinnern lässt.

Der Oberammergauer Jesus ist im Jahr 2022 ebenfalls kein Charismatiker. Das setzt die oben angesprochene Intention, Jesus nicht aus der Menge zu exponieren, um; sie stellt die Person ihrer Botschaft hintenan. Diese wiederum ist existenziell bedeutsam, was sich an den Volksszenen beim Einzug in Jerusalem und im Tempel ablesen lässt. Der jüdische Referenzrahmen dafür ist unter anderem durch die häufige Anrede »Rabbi« ausgewiesen – damit bricht Stückl auch mit der langen Tradition, gegen das historische Umfeld Jesu seine Gottheit explizit zu inszenieren.

Die Komposition des Passionsspiels trägt die Akzentverschiebung hin zu einer vom menschlichen Jesus verkündigten Botschaft mit. Beispielhaft hierfür stehen das in den Einzug in Jerusalem eingeflochtene Streit-

⁷² Fleckenstein 2022.

⁷³ RTL 2022, 00:03–00:09.

gespräch über die Steuern an den Kaiser (Mt 22,17–22, vgl. I, S. 17f.) und die mit Sündenvergebung ausgebaute Salbung in II/3 (S. 30f., dazu s.o.). Das dramaturgische Prinzip dahinter benennt Spielleiter Stückl:

»Es reicht nicht mehr, die Leidensgeschichte Jesu losgelöst zu zeigen. Wir müssen zunächst die Lebensgeschichte Jesu erzählen, um klarzumachen, wofür er stirbt. Was seine Ideen waren.«⁷⁴

Der von Frederik Mayet bzw. Rochus Rückel gespielte Jesus verflucht seine Botschaft kompromiss- und doch gewaltlos. Noch im Spieljahr 2010 vor allem durch seine Konsequenz gezeichnet, lässt Christian Stückl, der zu Beginn seiner Ägide einen lauten jüdischen Reformen auf die Bühne stellte, nun leisere Töne anschlagen (s.o.). Die Grundmelodie der Jesus-Inszenierung gibt die auf ihn projizierte Bedeutung als Erneuerer des jüdischen Glaubens vor; der Ausdruck dieser maßgeblichen Zuschreibung wird in den Spielzeiten moduliert. Die aktuelle Inszenierung hat sich dem dystopischen Grundrauschen unserer Zeit verschrieben, das die Zeit Jesu mit dem Jahr 2022 verbinden kann,⁷⁵ und spürt Jesu Bedeutung in nachdenklichen, missmutigen und passiven Auftritten auf.

7.2. ... auf der Bühne der Menschen

Die Besonderheit Jesu zeigt sich im Abgleich mit einigen Protagonisten, über die zunächst kurze Skizzen versammelt werden sollen.

Als Gegenspieler des Hohenpriesters *Kajaphas*⁷⁶ fungiert *Pontius Pilatus*. Über seine Auftritte hinweg baut sich der Eindruck einer tief empfundenen Unzufriedenheit mit seiner Rolle auf; das Rededuell mit Kajaphas um die Unruhe in der Stadt führt er mit sichtlichem Desinteresse an der Sache und überheblichem Spott (vgl. III/2, S. 45–48). All sein Unwohlsein kulminiert, als er die Schale mit dem Wasser, in dem er seine Hände »in Unschuld wäscht« (Mt 27,24), mit einer wütenden Handbewegung umstößt. Die Umstehenden – allen voran Kajaphas – werden nass. Durch diese Aktion werden auch die Menschen, die in den ersten Reihen sitzen, benetzt. Stellvertretend für alle Zuschauer:innen sind sie vom Schuldwas-

⁷⁴ Hofmeister/Kleymann 2020, 701.

⁷⁵ Vgl. Gemeinde Oberammergau 2022 [Pressemappe], 7f.

⁷⁶ Für Anmerkungen zu seiner Figur und der Rolle im Hohen Rat siehe oben Kap. 4.3.

ser des Pilatus bespritzt und ins Geschehen einbezogen: Bei der Verurteilung Jesu sind sie fortan *guilty bystander*.

Mit der Figur der *Herodes* wird verhandelt, wer das Recht hat, Jesus zu verurteilen. Der Dialog mit Pontius Pilatus führt vor Augen, dass diese Schuld auch Herodes nicht auf sich laden mag:

PILATUS »Er ist dein Untertan. Gefällt es dir, so richte über ihn!«

HERODES »Wie? Du räumst mir das Richteramt ein? Wie kann ich in einem fremden Gebiete Richter sein? – Nein, Pilatus, am Tod eines Königs will ich nicht schuldig sein. Mein Ausspruch ist: Er ist ein einfältiger Mensch und der Verbrechen, die ihr ihm aufbürdet, gar nicht fähig. Hat er etwas Gesetzwidriges getan oder gesprochen, so ist das seiner Einfalt zuzurechnen.« (IX/3, S. 106f.)

Dass sich Herodes wenig elegant aus der Affäre zieht, ist vor dem Kontrast seiner draufgängerischen Art und der Überlegenheitsdemonstration durch seine Entourage bemerkenswert – sein unvermitteltes Entschwinden in der zitierten Szene verstärkt den Eindruck der Scheu, Jesus das Urteil zu sprechen.

Judas ist wie im Film »Maria Magdalena« (2018) als Fanatiker zu verstehen. Er sticht durch seine extreme Naherwartung aus der Jüngergruppe hervor und setzt nicht nur alle, sondern auch seine letzte Hoffnung auf einen von Jesus vollzogenen Umsturz.⁷⁷ Diesen wollte er durch den Verrat befördern. Bevor er sich auf der Bühne (!) mit dem Strick erhängt, reflektiert er seine Verzweiflung in einem letzten großen Monolog (vgl. VIII/3, S. 96f.).

Szenisch mit der *Judas*-Tragödie verflochten ist Tragödie des *Petrus*, der in VIII/2 (vgl. S. 96) kurz vor dem Suizid des Judas seine Verzweiflung über die Verleugnung, die er seinerseits als »Verrat« versteht, reflektiert. Damit ist er der zweite Anhänger, der in einer eigens ausgebauten Nebenhandlung an der eigenen Courage scheitert.

7.3. Die Option gegen Verstrickungen und Gewalt ...

Die christliche Antike hat in der wirkmächtigen Rede von der prinzipiellen Sündhaftigkeit aller Menschen der Christologie ein Kriterium einge-

⁷⁷ Markant ist die Tempelszene »Maria Magdalena«, wo Judas als heimlicher Beobachter seine handlungsleitende Hoffnung leise ausspricht: »Beginne es jetzt« (vgl. Davis 2018, 01:18:51–01:19:00).

schrieben, mit dem Jesus *ex negativo* als *vere homo* erkannt werden kann. Seine Menschheit ist frei von Schuld. Befragt man den Spieltext von 2022 in dieser Hinsicht, ergibt sich ein frappierender Befund:

- Pilatus und Herodes werden in ihrem Bestreben, ihrer Verantwortung zu entkommen, an der Verurteilung Jesu schuldig. Im Fall des Pilatus inszeniert das Passionsspiel zusätzlich Desinteresse und Unzufriedenheit als weitere Motive. Beide Vertreter der römischen Besatzungsmacht wollen Jesus verurteilt sehen und das Urteil doch nicht sprechen.
- Die Jesus-Partei im Hohen Rat, angeführt von Nikodemus und Joseph von Arimathäa, ist gescheitert. Bei ihnen ist zudem der strukturelle Aspekt von Schuld angedeutet: ihr Bemühen konnte nicht verfangen.
- Zusätzlich angestachelt durch die Intrigen des Annas hat sich der Hohepriester Kajaphas nicht von der Logik des Machterhalts freimachen können. Er ist es, der die Furcht vor der Verstrickung rationalisiert: »Es ist besser, dass ein Mensch stirbt, als dass das ganze Volk zu Grunde geht!« (VII/4, S. 87).
- Die »falschen Zeugen« geben Korrektes wieder (vgl. VII/4, S. 80f.). Ihre Aussagen über Jesu Worte und Taten sind wahr, ihr Zeugnis kann nur intentional als »falsch« gelten, insofern sie durch ihre Aussage an der Verurteilung Jesu mitschuldig werden.
- Judas und Petrus stehen stellvertretend für die Jüngergruppe (die im Garten Getsemane den leidenden Jesus im Stich lässt und schläft). Sie waren von (falschen?) Hoffnungen geleitet, sodass sie die Courage verließ, als sie Jesus hätten beistehen können.

Das Mitschuldigwerden aller genannter Personen stellt sich als eine hermeneutische Strategie heraus, die bezichtigt. Die Analyse wird griffiger, wenn man die vorgestellten Dramen als Scheitern an der je eigenen Moral liest. In der breiten Tragik menschlicher Unmöglichkeiten, Systeme zu entgrenzen, die Logik der Gewalt abzulegen, die Dualität von Herrschaft und Ohnmacht zu durchbrechen, scheint mir die Rede von »Verstrickung« geeigneter als eine Theologie der Schuld.

Diese in den Passionserzählungen angelegten Verstrickungen sind im Oberammergauer Passionsspiel in vielen Dimensionen und Nuancen zu beobachten – von den mannigfaltigen Gewalttätigkeiten bis hin zur Provokation durch das Schuld-Wasser. So ist in Summe das Versagen der je-

weiligen Protagonisten auf allen Ebenen vorgeführt. Das (man denke an Judas: mitunter existenzielle) Scheitern am »Was soll ich tun?« prägt subtil die Anthropologie der auf der Bühne geschauten Wirklichkeit.

7.4. ... als Interpretation seiner Göttlichkeit

Damit ist ein erhellender Kontrast gegeben. Angesichts der mannigfaltigen Verstrickungen, die das Handeln der Aktanden prägen, sticht Jesu Proprium hervor: Er ist den Logiken der Gewalt nicht unterworfen. Der Sohn als Selbstoffenbarung Gottes unterscheidet sich von den Menschen in der Freiheit von Verstrickungen; bzw. in der Bildwelt des Passionsspiels im entschiedenen Nein zu der Rückkopplung von Gewalt und Gegengewalt.

Diese Besonderheit der Figur Jesu ist eine andere als deren Überlegenheit bei Mel Gibson, wo nach zehnminütiger Geißelung (s.o.) zwar eine Blutlache auf dem Boden die Schlachtung des Lammes andeutet, in leibseelischem Dualismus aber die Überlegenheit des göttlichen Logos im Modus der Gewalt gezeigt wird. Gerade das Durchbrechen der menschlichen Unzulänglichkeit hält das Passionsspiel hoch: Jesus kann auf der Menschenbühne konsequent, leidenschaftlich und gewaltfrei auftreten.

Seitens der dramaturgischen Instanzen steht der Chor für die göttliche Seite der – im Spiel ungetrennten, in der Analyse nicht unteilbaren – Einheit der Inszenierung Jesu. Der Chor hält dem auf der Bühne als Menschen zu sehenden Jesus den Anspruch der christlichen Tradition entgegen und ergänzt das Bild auf verbaler Ebene. Beispiele dafür sind die mehrfache Apostrophierung als »Gottes Sohn« (zahlreich, so in IX/Bild, S. 99) und »Retter« (ebenso zahlreich, so in X/Bild, S. 114).

Im Miteinander dieser eingespielten Deutungen zum menschlichen Handeln Jesu jenseits aller menschlichen Verstrickungen zeigt sich, dass im Passionsspiel von 2022 nicht die Geschichte einer messianischen Gestalt, die frei von Sünde ist, erzählt wird. Vielmehr bedeutet die Distanz zur Schuld als Deutemaxime, dass Menschlichkeit in ihrer Ambivalenz gewürdigt wird. Zum Umgang mit genau dieser Differenz, die Jesus zu den anderen Menschen aufweist, hält die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils fest:

»Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.« (GS 22)

Die Selbstoffenbarung Gottes besteht *Gaudium et Spes* zufolge in der Offenbarung von Menschlichkeit. Als Mensch in Verstrickungen zu stehen und dabei nicht der Logik der Gewalt zu verfallen ist seine Berufung von Gott her; dem Menschen in der Ambivalenz seiner Existenz traut der Gottessohn das volle Menschsein zu. Jesus zeigt dieses auf der Bühne als Verstrickter auf, wenn er die Selbstverständlichkeit der Gewalt als nicht selbstverständlich entlarvt. Die gewalttätige Logik der Macht muss gewinnen – Jesus aber unterliegt. Darin besteht seine erlösende Freiheit von »Schuld«, nämlich dem Zwang zum Triumph an seine Grenzen zu führen.

In dieser Tradition steht auch Christian Stückl, wenn er die oben zitierten Ausführungen ergänzt mit:

»Die Göttlichkeit Jesu wird über das, was er tut und sagt, sichtbar. Seine Nähe zu Gott muss dadurch sichtbar werden.«⁷⁸

8. Spot an: Wie geht »Auferstehung?«

Die Schlusszene am leeren Grab transzendiert die bisherige menschliche Modalität der Darstellung nicht nur inhaltlich in der Verkündigung der Auferstehung Jesu, sondern auch hinsichtlich ihrer Form. Der Lichtritus entstammt der Liturgie; es erinnert an ein Luzernar, wenn der Engel eine Schale mit Feuer auf die Bühne trägt und an ihr die Schauspieler:innen Kerzen entzünden. Schon der Einzug in Jerusalem und der Zug zur Kreuzigung, ebenso das Schema Jisrael und die Gebete über Brot und Wein spielten mit liturgischen Assoziationen – die Anleihe an die Osternacht übertrifft das bisher auf der Bühne gezeigte mit einem performativem Höhepunkt.

⁷⁸ Hofmeister/Kleymann 2020, 702.

Im Gegensatz zu früheren Passionsspielen⁷⁹ verzichtet Christian Stückl darauf, einen Schauspieler als Auferstandenen auf die Bühne zu stellen. Im Interview denkt er über die letzte Szene im Passionsspiel nach:

»Muss ich in dieser Szene Jesus zeigen? Das letzte Bild ist das, wie Jesus zu Grabe getragen wurde – und dann breitet sich von dort etwas aus. Ich fand es immer befremdlich, wenn Jesus aus irgendeiner Tür irgendwo daher wandert. Es gibt Momente, die wir nicht bis zum Letzten zeigen können.«⁸⁰

Dieses klare Statement gegen eine figurliche Vergegenwärtigung der Auferweckung Jesu hebt auf die Unangemessenheit von personalen Darstellungsoptionen ab. Mit der Symbolisierung im Licht greift Stückl auf ein bewährtes Zeichen aus dem liturgischen Repertoire zurück, das er mit den vorherigen Szenen intensiv vernetzt.



Abb. 4: Schlussbild: David Bender (Engel), Sophie Schuster (Magdalena), Yannik Schaap (Jakobus Alphäus), Korbinian Freier (Jakobus Zebedäus), Martin Güntner (Petrus), Christoph Stöger (Johannes), Andreas Hecht (Maria) und Ensemble.
(Foto: Passionsspiele Oberammergau 2022/Arno Declair)

⁷⁹ Vgl. z.B. die figurliche Darstellung des Auferstandenen im Bildband zum Passionsspiel 1950: Roth 1950, 69 [Seitenzählung SSt].

⁸⁰ Hofmeister/Kleymann 2020, 704.

Der Engel, der in XII die Auferstehung Jesu bezeugt (»Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? Er ist nicht hier, er ist von den Toten auferstanden [...]«, S. 142), ist auch beim Mahl anwesend, wo Jesus vielsagend diagnostiziert: »Das Licht ist in der Welt, doch die Menschen lieben die Finsternis« (V, S. 62). In Getsemane identifiziert er Jesus als Licht für die Völker (s.o.), bevor er am leeren Grab Magdalena und ihren Begleiterinnen heißt: »Glaubt an das Licht [...]!« (XII, 143).

Der Spieltext (vgl. XII, S. 142f.) vereinigt Redepartien aus allen vier Evangelien auf die Aktanden aus Mk 16,1: Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus – im Textbuch traditionell als Kleopha identifiziert – und Salome. In Mk 16,3 wird überlegt, den Grabstein beiseite zu wälzen, Mt 28,6f. par. Mk 16,6f. kündigt vom Vorausgehen des Auferstandenen und Lk 24,5f. heißt die Frauen, den Lebenden nicht bei den Toten zu suchen. Aus dem Johannesevangelium schließlich entstammt das zweifache »Warum weinst du?« (Joh 20,13.15) – die Nachdichtung auf der Bühne erweist sich in der Szene am leeren Grab neuerlich als *res mixta*, die markante Besonderheiten der einzelnen Evangelien nicht glättet, sondern verbindet.

Vor dem Finale des Chors singt Maria Magdalena ein Solo, das durch ein zweifaches »ich weiß, dass mein Erlöser lebt« (Ijob 19,25) strukturiert ist und die Gedanken von der Bühne der Menschen mit Überschwang in heilsgeschichtliche Höhen erhebt. In ihr gelöstes Halleluja stimmt der Chor ein, der im »Preis dir, du Todesüberwinder« in wiederum liturgischem Anklang die Sprechrichtung hin zum Auferstandenen wechselt.

Innerhalb dieser traditionellen Anlage eine Leerstelle mit sinnlicher Präsenz zu inszenieren, entfaltet dramaturgisches Potenzial. Die Wirklichkeit des Auferstandenen ist nicht figürlich enggeführt und damit schon eingelöst, sondern setzt – vermittelt durch Lichtritus und Kerzenschein – den Spot auf die Bühne der Menschen. Dort ist zu verhandeln, was Auferstehung bedeutet.

Eine ganz andere Option, das *Was wäre wenn?* der Auferstehung zu zeigen, spielt »Maria Magdalena« (2018) durch. Am Schluss (01:41:08–01:47:42) kehrt die Protagonistin der Jüngergruppe den Rücken zu und versammelt Frauen zu einer Gemeinschaft. Ihr Statement im Disput mit Petrus – ein unverhohlen kirchenkritischer Durchblick – um die Interpretation der Botschaft Jesu kann in demselben Licht gelesen werden, in

dem das Oberammergauer Passionsspiel den Zuschauer:innen nahelegt: *Auferstehung* lebensbedeutsam aufzufassen.

9. Gerechtigkeit für Jesus. Eine Bilanz

Als religiös verortetes Bühnenstück bringt das Oberammergauer Passionsspiel die Geschichte von Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi in Verbindung mit dem, was Menschen im Jahr 2022 in ihr lesen. Die Inszenierung ist im Sinne Balthasars mehr als ein bloßes Rezeptionsdokument:

»Man wende nicht ein, mit dem Drama Christi sei im Grunde alles gesagt, gezeigt, erschöpft. Niemand kennt alle Implikationen der in ihr gesetzten Aktion Gottes; die Kirchen- und Weltgeschichte ist dazu da, sie – dramatisch, nicht systematisch – zu offenbaren.«⁸¹

Der in der Theodramatik vorgeschlagene Rang des Dramas auf der Bühne, zu explizieren, was in der Geschichte Jesu Christi angelegt ist, verweist auf die Themafrage des vorliegenden Bandes. Das Passionsspiel ist ein profaner Ort nicht-systematischer Fortschreibung von Offenbarung. Seine Christo-Dramatik resoniert in den Zuschauer:innen im Jahr 2022. Als solche darf es nach seinem Beitrag zu einer (un-)gerechten Welt hin befragt werden.

Die Betrachtung hat im Passionstext zwei aktuelle Herausforderungen benannt⁸²; allein durch Auswahl und Komposition von Jesus-Worten wird die ökologische Krise durch das Noah-Wort (vgl. Lk 17,26f.) scharf adressiert. Anders beim Krieg in der Ukraine: Die zeitbedingte Wahrnehmung durch die Zuschauer:innen erhebt und entfaltet eine kontextbedingt aktuelle Deutung aus dem tradierten Spieltext.

Wie die Untersuchung zu den dramaturgischen Darstellungsoptionen gezeigt hat, ist die Bühnenform in der Lage, in der Narration der Evangelientexte leicht zu überlesende Aspekte zu bergen. Gewalt, Gegengewalt

⁸¹ Balthasar 1973, 108.

⁸² Eine Inszenierung der Passion Jesu im Jahr 2022 hätte darüber hinaus die Option, über den Topos der Seuche ihren Ursprung in der Pestplage (1632) mit der anhaltenden Covid-19-Pandemie zu verbinden; das betrifft freilich die Freiheit des Theaters, die mit dem Krieg und der ökologischen Krise hier einen erkennbaren Dienst daran getan hat, die eigene kontextuelle Wahrheit zu schauen und zu richten (s.o.).

und Zärtlichkeit, Verzweiflung und (falsche) Hoffnung der Figuren(-gruppen) zeichnen ein Bild, das das Umfeld Jesu und gleichermaßen das Umfeld unserer Zeit in vielen Aspekten anschaulich wertschätzt.

Als Leerstelle fällt allerdings die geringe Sichtbarkeit von Frauen auf. Angesichts zahlreicher Männer in Sprechrollen sind weibliche Rollen deutlich unterrepräsentiert. Einen Lichtblick stellt hier die Szene am leeren Grab dar, in der Maria Magdalenas Jubelgesang die Suchbewegung nach und die Verherrlichung des Auferstandenen zum Ausdruck bringen darf.

Komplizierter abzuwägen ist die Frage der Repräsentation von Jüdischkeit. Dass antijüdische Klischees aus Text und Szenerie entfernt wurden, verdient Anerkennung. Die Bewertung der an ihrer Stelle eingefügten jüdischen Klischees ist ambivalent. Einerseits mangelt es ihnen an Einpassung in die Zeitebene der Gesamtdarstellung. Andererseits gehört der Einsatz von Kippot und Gebetsschals sowie das Spiel mit Gebetspraktiken zur Freiheit des Theaters und steht zudem im Dienst einer Didaktik, die den jüdischen Referenzrahmen des Passionsgeschehens klar anzeigt.

Stellvertretend für die vielen Aushandlungsprozesse rund um die Verurteilung Jesu verhandeln Kajaphas, Pilatus und Herodes in wechselnden Konstellationen die Frage nach Herrschaft, Recht und Schuld. Ob ihr Urteil (a) ihrem Gegenüber, Jesus, und (b) ihrer eigenen Verantwortung gerecht wird, fragt das Passionsspiel an. Die genannten Größen sind zu jeder Spielzeit Gegenstand gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse. Männliche Dominanz mit ihren Verstrickungen und Gewalttätigkeiten auf der Passionsbühne anschaulich zu machen, sensibilisiert für die strukturellen Dimensionen der auf die Passionsgeschichte projizierten Gerechtigkeitsfrage.

Darüber hinaus leistet das Passionsspiel einen Beitrag im Ringen um eine Deutung der Person Jesu. Jesus wird nicht auf historisierende Weise verklärt, sondern in den verschiedenen Zeitebenen und Interpretationslinien differenziert zum Thema gemacht. Die Darstellung ist interreligiös sensibel und will, wovon die Analysen zum Spieltext bzw. die Aussagen des Spielleiters zeugen, ein möglichst vieldimensionales Gesamtbild evozieren.

Das christologische Framing, das im Licht von GS 22 die Göttlichkeit Jesu Christi in seiner Menschlichkeit abbildet, die zum Ausbrechen aus den Verstrickungen der Gewalt beruft, verträgt sich mit diesem Perspekti-

venreichtum gut. Die Worte vom Krieg und von der Flut, die Wahrnehmungen von Konsequenz und Zugewandtheit führen vor Augen, dass letztlich die Rezipient:innen (wie auch alle auf der Bühne Beteiligten) für sich entscheiden, welche Bedeutungen sie auf die Passion Jesu Christi projizieren.

So provoziert die Mahlszene regelrecht die Frage, wem welche Form der Feier gerecht wird. Das intellektuelle und existenzielle Scheitern der von Gottes Boten eingespielten Sinn-Deutungen in Getsemane eröffnet das befreiende Potenzial, keinen übergriffigen Rationalisierungen das Wort reden zu müssen. Zuletzt hat sich die Darstellung von »Auferstehung« von einer unterkomplexen Figürlichkeit emanzipiert und stellt in der Verfremdung des Lichtritus die Frage nach dem *Was wäre wenn?* von Auferstehungswirklichkeit.

Wenn wir mit Hans Urs von Balthasar die Wahrheit des Menschen auf der Bühne schauen können, korrespondiert auch das Passionsspiel mit den Ungerechtigkeiten dieser Welt. Auf diese Weise legt es subtile Spuren der Realitätskritik in die Wirklichkeit der Rezipierenden – eine Funktion, die Balthasar das »[R]ichten«⁸³ der eigenen Wahrheit nennt.

Die *Bühne für Jesus* in Oberammergau ihrerseits ist in den Händen von über 1.400 Laien.⁸⁴ In jedem Spieljahr lassen sich über 450.000 Zuschauer:innen von Laienschauspieler:innen, von denen einige aus der Kirche ausgetreten und wieder andere einer anderen Religion angehörig sind, die Passion Jesu Christi erzählen – Peter Otten merkt hierzu an, dass die Kirche nicht im alleinigen Besitz des »Copyright auf die Geschichte Jesu«⁸⁵ ist. Vielleicht hat diese Passion gerade deshalb Konjunktur. So hofft man in Oberammergau, über den dramaturgischen Zugang eine Auseinandersetzung mit der Passion anzustoßen.⁸⁶

Der letzte Eindruck einer jeden Vorstellung schließlich ist religiöses Spiel: Die Schauspielenden bedanken sich nicht für den Applaus. Am

⁸³ Balthasar 1973, 12.

⁸⁴ Stückl bemüht hier Mt 21,43: »Darum sage ich euch: Das Reich Gottes wird euch weggenommen und einem Volk gegeben werden, das die Früchte des Reiches Gottes bringt.« (vgl. Otten 2022).

⁸⁵ Otten 2022.

⁸⁶ Vgl. Hofmeister/Kleymann 2020, 705.

Bühnenrand brennt das Feuer als Symbol von Auferstehungswirklichkeit weiter. Es bleibt die Frage nach der Bedeutung Jesu.

Literatur

Assmann, Jan

- 2020 Kult und Kunst. Beethovens Missa Solemnis als Gottesdienst, München.

Augustinus, Aurelius

- 1904 Sancti Aureli Augustini De consensu Evangelistarum Libri quattuor, hg. von Wehrich, Franz (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 43), Wien/Leipzig.

Balthasar, Hans Urs von

- 1973 Theodramatik, I. Prolegomena, Einsiedeln.

Ben-Chorin, Schalom

- 1990 Die Polster, das Schwarzbrot und der Antisemitismus. Randbemerkungen zum Oberammergauer Passionsspiel, in: Brockhoff, Evamaria / Dünninger, Eberhard / Henkler, Michael (Hg.): Hört, sehet, weint und liebt. Passionsspiele im alpenländischen Raum (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 20/90), München, 215–217.

Borse, Udo

- 2017 Art. Evangelienharmonie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. III, 3. Auflage (Sonderausgabe), Freiburg i.Br., 1030.

Davis, Garth

- 2018 Maria Magdalena (USA, Vereinigtes Königreich, Australien).

Ebner, Martin

- 2016 Jesus von Nazareth. Was wir von ihm wissen können, 5. Auflage, Stuttgart.

Finger, Evelyn

- 2022 »Den Krieg als heilig überhöhen«. Warum heizt der Moskauer Patriarch Kyrill den Krieg an? Fragen an den Ostkirchen-Kenner Johann Schneider, in: DIE ZEIT 11/2022, 62.

Fleckenstein, Felix

- 2022 Die Passion ohne Passion, in: <https://y-nachten.de/2022/05/die-passion-ohne-passion/> [27.07.2022].

Förner, Stefan

- 2022 Theater unser. Die diesjährigen Passionsspiele in Oberammergau, in: Herder Korrespondenz 76.6, 23f.

Frey-Anthes, Henrike

- 2008 Art. Schlange, in: Wissenschaftliches Bibellexikon online, online: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27148/ [26.07.2022].

Geerlings, Wilhelm

- 2002 Art. Augustinus, in: Lexikon der Antiken Christlichen Literatur, 3. Auflage, Freiburg i. Br., 78–98.

Gemeinde Oberammergau

- 2010 (Hg.) Passionsspiele Oberammergau 2010. Textbuch, München.
2022 (Hg.) Passionsspiele Oberammergau 2022. *Pressemappe* zur Premiere.
2022 (Hg.) Passionsspiele Oberammergau 2022. *Textbuch*, München.

Gibson, Mel

- 2004 Die Passion Christi [The Passion of the Christ] (USA).

Gielen, Marlis

- 2008 Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte, Stuttgart.

Gößmann, Felix

- 1970 Gutachten über das Oberammergauer Textbuch, in: Gemeinde Oberammergau (Hg.): Report Oberammergau '70/80. Völker hörten die Signale. Berichte – Dokumente – Zahlen. Eine Welt Diskussion, Oberammergau.

Hofmeister, Klaus / Kleymann, Siegfried

- 2020 Meine Erfahrung mit diesem Jesus weitergeben. Gespräch mit dem Spielleiter der Oberammergauer Passionsspiele Christian Stückl, in: Prediger und Katechet 159.5, 698–705.

Huber, Otto

- 2000 Chronik des Oberammergauer Passionsspiels, in: Gemeinde Oberammergau (Hg.): *Passion 2000*. Oberammergau. Mit Beiträgen von Otto Huber und Christian Stückl, München, 145–157.

Kügler, Joachim

- 2000 Duftmetaphorik im Neuen Testament, in: Ders. (Hg.): *Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes*. Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie (Stuttgarter Bibelstudien 187), Stuttgart, 123–171.

Kümmel, Peter

- 2022 Gott ist nicht tot. Die Welt als Bühne und Vorstellung: ein Besuch in Oberammergau, wo an diesem Wochenende die Passionsspiele beginnen, in: *DIE ZEIT* 20/2022, 47.

Lang, Gottfried / Lang, Martha

- 1984 The missed reform. Conflict and continuity in a Bavarian Alpine Community, in: *Anthropological Quarterly* 57.1, 100–111.

Leone, Massimo

- 2005 A Semiotic Comparison Between Mel Gibson's *The Passion of the Christ* and Pier Paolo Pasolini's *The Gospel According to Saint Matthew*, in: *Pastoral Psychology* 53.4, 351–360.

Nestle, Eberhard / Aland, Kurt

- 2012 *Novum Testamentum Graece*. Griechisch-Deutsch, 28. Auflage, Stuttgart.

Otten, Peter

- 2022 Wenn Passionsspiele mehr Botschaft rüberbringen als die Kirchen, online: www.katholisch.de/artikel/34313-wenn-passionsspiele-mehr-botschaft-rueberbringen-als-die-kirchen [27.07.2022].

Rädlinger, Christine

- 2002 Zwischen Tradition und Fortschritt. Oberammergau 1869–2000, Oberammergau.

Rappmannsberger, Franz J.

- 1960 Oberammergau. Das große Gelübde – Legende und Wirklichkeit. Tatsachenbericht von F. J. Rappmannsberger, München.

Roth, Eugen

- 1950 Oberammergau und sein Passionsspiel. Passionsspiele Oberammergau 1950, München.

RTL

- 2022 Trailer: Die Passion – Das Musik-Live-Event | Am 13. April bei RTL, online: www.youtube.com/watch?v=MG0adn9rtpo [19.07.2022].

Schlenz, Viola

- 2020 Die Geschichte der Oberammergauer Passionsspiele. Ein Dorf begeistert die Welt, München.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth

- 1988 Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz.

Siebenrock, Roman A.

- 2005 Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra Aetate«, in: Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg i.Br., 591–693.

Shapiro, James

- 2000 Bist du der König der Juden? Die Passionsspiele in Oberammergau. Aus dem Amerikanischen von Ursel Schäfer und Reinhard Tiffert, München / Stuttgart.

Thiemig, Karl

- 1960 Die Lebenden Bilder. Aus der Passion 1960, München.

Siglen

- Cons. Ev. Augustinus, Aurelius: De consensu Evangelistarum, Libri quattuor, hg. von Wehrich, Franz (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 43), Wien/Leipzig 1904.

II. Themenfelder systematisch- und praktisch-theologischer Gerechtigkeitsfragen

Gleichwertig, aber nicht gleichartig – Hauptsache artig

Die Frauenfrage als Machtfrage

Christiane Florin

Als Frage wird man nicht geboren. Zur Frage wird man gemacht.¹ In der römisch-katholischen Kirche wird Frauen eine Spezialwürde zuteil. Laut Lehramt sind sie gleichwürdig, aber nicht gleichartig. Hauptsache, sie sind artig. Demut und Dauerdankbarkeit gelten als artgerechte Haltung – auch im dritten Jahrtausend. »Die Frauen leisten ihren Beitrag zur Kirche auf ihre eigene Weise und indem sie die Kraft und Zärtlichkeit der Mutter Maria weitergeben«, weissagt Papst Franziskus in seinem nachsynodalen Schreiben zur Amazonas-Synode.²

Unter »Frauenfrage« werden im katholischen Diskurs alle Zweifel an den Lehraussagen über die weibliche Bestimmung zusammengefasst. Wie die Frage genau lautet, bleibt im Ungefähren. Beliebte Synonyme sind »Rolle der Frau«, »Stellung der Frau in Kirche, Gesellschaft und Welt«, »Thematik Frau«, »Themenkreis Frau« und »Megathema Frau«. Ein entsprechendes Schriftaufkommen zur »Rolle des Mannes«, »Stellung des Mannes in Kirche, Gesellschaft und Welt«, »Thematik Mann«, »Themenkreis Mann« oder »Megathema Mann« ist nicht bekannt.

1. Ordnung mit Unterordnung

Gleichberechtigung der Geschlechter und demokratische Entscheidungen stellen die Ordnung der römisch-katholischen Kirche grundlegend in Frage. Zwei Unterschiede, aus denen ein Über- und Unterordnungsverhält-

¹ Vgl. de Beauvoir 2000, 354: »Man kommt nicht als Frau zur Welt. Man wird es.«

² Vgl. Franziskus 2020.

nis abgeleitet wird, sind konstitutiv für die katholische Monarchie: zum einen der Unterschied zwischen Klerus und Lai:innen, Geweihten und Nicht-Geweihten – Weihe gibt Macht; zum anderen der spirituell überhöhte Wesensunterschied zwischen Männern und Frauen. Es steht fest, was Frauen dürfen und wollen sollen. Vor allem aber steht fest, was sie nicht wollen sollen dürfen. Wer von dieser Ordnung profitiert, nimmt Emanzipation als zerstörerische Erschütterung wahr, nicht als Befreiung.

Im Februar 2019 registrierte die Kölner Boulevardzeitung *Express* ein Beben in der Stadtmitte: »Das hat es noch nie gegeben: Revolutionäre Neuerung im Kölner Dom.«³ Ob Köln eine Erzbischöfin bekommen sollte? Eine Maria ohne Rainer davor? So viel Erschütterung war dann doch nicht vorgesehen. Die vermeintliche Revolutions-Sensation bestand darin, Domschweizerinnen zu erlauben, also weibliche Ordnungskräfte. Die »Sensation im Dom« klingt wie eine Lokalnachricht, aber die Begründung für diesen Schritt ist römisch-katholische Weltklasse. Der Kölner Dompropst sagte:

»Wir glauben, dass Frauen und Männer sich insgesamt in dieser Tätigkeit gut ergänzen würden, wie in den anderen Arbeitsbereichen an der hohen Domkirche: in der Sakristei, in der Schatzkammer, in der Turmbesteigung.«⁴

Alles in Ordnung also.

2. Hat *er* die Macht, ergänzt *sie* die Demut

»Ergänzen« gehört zu den wichtigsten Machtverhältnisverschleierungsvokabeln. Das Wort klingt harmlos und sanft, wie Yin und Yang. Tatsächlich wird damit Beton in der »Frauenfrage« angerührt: Was fehlt, was die Frau ergänzen soll, bestimmt allein der geweihte Mann. Hat *er* die Macht, ergänzt *sie* die Demut. Wenn *er* spricht, ergänzt *sie* das Lächeln. Wenn *er* gibt, sagt *sie* danke. Wenn *er* nichts gibt, dankt *sie* auch.

Lange wurde Frauen als »andere Wesen« bezeichnet.⁵ Der Mann ist die Norm, die Frau die Abweichung. Männer definieren, was eine Frau ist, wie sie zu sein hat und in welchem Radius sie sich bewegen darf. Männer

³ Express 2019.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. Heimerl 2015.

kennen die natürliche, gottgegebene Rolle der Frau und sie achten darauf, dass das Weib nicht aus dieser Rolle fällt.

Das Beispiel der Kölner Domschweizerinnen zeigt einen beliebten katholischen Trick: Frauen wird mit großem Tamtam etwas gewährt, was sie nie gefordert haben. Es gab keine Domschweizerinnenbewegung, weder in Köln noch in anderen Domstädten. Gewähren ist ein Akt der Macht. Der Mächtige ist frei, etwas zu geben oder die Gabe zu verweigern. Die Empfangende hat keinen Anspruch darauf, etwas zu bekommen. Sie kann klagen, aber nichts einklagen. Sie hat kein Recht, sie hat Pflichten: Bekommt sie ein wenig, muss sie dankbar sein. Unbedingt muss sie wertschätzen, dass Frauen Messdienerin, Pastoralreferentin und Theologieprofessorin werden dürfen. Danke. Danke. Danke.

Der Machtgestus des Gewährens und das damit verbundene Dankbarkeitsmangement sind so aufwendig, dass im Gewese ums weibliche Wesen eines untergeht: Das Selbstverständliche bleibt Frauen noch immer verwehrt. Gleichberechtigung gilt als Maximalforderung, auch in vermeintlich progressiven Gesprächsformaten wie dem Synodalen Weg.

3. »Darf ich Ihnen meinen Frauenförderplan zeigen?«

Frauen dürfen sich nichts nehmen, sie dürfen nur annehmen. Dieses kulturelle Muster zeigt Simone de Beauvoir in ihrem Klassiker *Das andere Geschlecht*⁶. In der römisch-katholischen Kirche gelten fordernde kämpferische Frauen als aggressiv. Die gute katholische Reformerin hofft auf gönnerhafte Kleriker, die Programme für weibliche Führungskräfte auflegen. »Darf ich Ihnen meinen Frauenförderplan zeigen?«, säuseln Bischöfe. Dabei klingen sie wie der in die Jahre gekommene Verführer, der einst fragte: »Darf ich Ihnen meine Briefmarkensammlung zeigen?«

Selbstbestimmung im Sinne der Aufklärung ist in diesem System nicht vorgesehen. Die Frau an sich ist nicht selbstbestimmt, sie hat eine Bestimmung. Welche das ist, bestimmt das Lehramt. Bis in die 1980er Jahre hatte die Muster-Katholikin nur die Wahl zwischen Mutterschaft und Gattinnendasein einerseits oder Jungfräulichkeit und Ordensgelübde

⁶ Vgl. de Beauvoir 2000.

andererseits. Dann durfte sie berufstätig sein, aber nur im sozialen Bereich und keineswegs dann, wenn der Beruf auf Kosten der Familie ging.

In seinem Schreiben *Mulieris Dignitatem* von 1988 kleidet Johannes Paul II. den Bestimmerten in Lob und Dank. Am Schluss schwärmt und mahnt er:

»Die Kirche sagt also Dank für alle Frauen und für jede einzelne: für die Mütter, die Schwestern, die Ehefrauen; für die Frauen, die sich in der Jungfräulichkeit Gott geweiht haben; für die Frauen, die sich den unzähligen Menschen widmen, die die selbstlose Liebe eines anderen Menschen erwarten; für die Frauen, die in ihrer Familie, dem grundlegenden Zeichen menschlicher Gemeinschaft, über das menschliche Dasein wachen; für die Frauen, die berufstätig sind und oft schwere soziale Verantwortung zu tragen haben[.]«⁷

Die Aufzählung zeigt: Katholikinnen haben keine freie Wahl. Ihre Möglichkeiten sind begrenzt. Sie sollen sich bestimmte Wünsche und Träume alleine deshalb verbieten, weil sie weibliche Wesen sind. Emanzipationsbewegungen zeigen Möglichkeiten statt Grenzen auf. Damit gefährden sie nicht nur Geschlechterordnung, sondern die gesamte Kirchenordnung.

Die säkulare Idee der Gleichberechtigung – gleiche Würde, gleiche Rechte – ist in der römisch-katholischen Kirche nie als Verheißung angekommen, nur als Sprengstoff. Gleichberechtigung gilt als »Gleichmachelei« und »Vermännlichung« der Frau. Von »Verrwirrung der Anthropologie«⁸ alpträumte der Präfekt der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger 2004 in einem Brief an die Bischöfe. In lehramtlichen Texten wird das Freiheitsversprechen der Gleichberechtigung zum Zwang umetikettiert, als müsse eine Frau alles wollen, was zum Beispiel Kirchenmänner wollen. Der Zwang, den die katholische Lehre ausübt, wird dagegen zur wahren Freiheit erklärt, als sei die Bestimmung das Beste, was den Bestimmten passieren könne. Bis heute fallen Katholikinnen auf diesen Trick rein und versichern: »Ich will gar nicht Priesterin/Bischöfin/Päpstin werden.« Katholikinnen verbieten sich selbst, in Möglichkeiten zu denken. Vor allem verbieten sie es gern anderen. Das ist die kleine Macht, die Frau hat: Wenn ich es schon nicht wollen darf, sollen andere es auch nicht wollen dürfen.

⁷ Johannes Paul II. 1988, 69.

⁸ Kongregation für die Glaubenslehre 2004, 6.

4. Auf die Plätze!

Die kleine Schwester dieses Ich-will-doch-gar-nicht-Tricks ist der Pragmatismus. Der klingt so: »Es gibt doch schon jetzt so viel, was Frauen tun können, auch ohne Weiheämter.« Das stimmt, aber auch damit wird das Weihrauchfass über real existierende Machtverhältnisse geschwenkt, so dass man das Entscheidende bzw. den entscheidenden Mann nicht mehr sieht. Wenn mir jemand sagt: »Du darfst nur hier sitzen und dort nicht, du darfst dich nur in diesem Radius bewegen und darüber hinaus nicht«, und zwar allein deswegen, weil ich kein Mann bin, dann übt dieser Jemand Macht aus. In diesem Fall ist es eine diskriminierende Macht – ganz gleich, ob er dabei freundlich dreinblickt. Auch ein netter Platzanweiser bleibt ein Platzanweiser.

Würde besteht darin, sich als Mensch in verschiedenen Möglichkeiten denken zu dürfen, heißt es bei Pico della Mirandola in seiner ungehaltenen *Rede über die Würde des Menschen* von 1486.⁹ An Frauen hatte auch er damals nicht gedacht, aber das Denken in Möglichkeiten statt in Begrenzungen entfaltet revolutionäre Kraft für alle, denen Grenzen gesetzt werden, sei es durch Stand, ethnische Herkunft, Geschlecht, Religion oder Nicht-Religion. Gleichwürdigkeit zu behaupten und Frauen feste Plätze zuzuweisen – das ist ein Widerspruch in sich. Doch es bleibt dabei: Der geweihte Mann sagt dir, Weib, welche Aufgaben du in der römisch-katholischen Kirche als würdig und recht anzusehen hast.

Dieses Platzanweiserverhalten ist strukturell, nicht individuell. Es macht keinen Unterschied, ob ein Bischof lächelt und den Frauenförderplan hervorzieht oder ob er auf die demütige Maria verweist, die keine Führungspositionen angestrebt hat. Eine Debatte über Frauen, die in der römisch-katholischen Kirche etwas wollen, ist immer eine Debatte über Männer, die in der römisch-katholischen Kirche etwas haben.

5. Immer im Dienst

Zur systemischen Machtverschleierung gehört, dass die Platzanweiser nicht zugeben, dass sie Bestimmer sind. Sie sind immer im Dienst. Sie

⁹ Vgl. Pico della Mirandola 1997.

handeln nicht eigenmächtig. Sie agieren als Werkzeuge des Herrn. Als Pfingsten 1994 der heilige Geist auf Papst Johannes Paul II. herabsank und ihm *Ordinatio sacerdotalis* einflüsterte, erklärte die Oberhaupt der katholischen Kirche, die Kirche habe keine Vollmacht, Frauen zu Priester zu weihen. Er selbst hat also nicht entschieden, *er wurde entschieden*. Macht-worte werden im Gestus der Ohnmacht inszeniert.

Der Platzanweiser-Gedanke ist deshalb so zentral, weil er die Diskriminierung vor der Diskriminierung erfasst. Wer das Anliegen der Gleichberechtigung mit dem Satz kontert: »Ich will doch gar nicht Priesterin werden« hat die Ent-Würdigung schon verinnerlicht. Die Diskriminierung beginnt nicht beim Ausschluss von den Weiheämtern. Sie beginnt weit vorher: mit der Behauptung, weibliche Wesen hätten eine Bestimmung und wenn die kirchliche Lehre ihnen Grenzen setze, dann sei das keine Ungerechtigkeit, sondern eine gerechtfertigte, wesensgemäße Ungleichbehandlung.

Römisch-katholische Frauen sind so konditioniert, dass ihnen nicht die Diskriminierung verdächtig vorkommt, sondern die freie Auswahl. »Hier habe ich meinen Platz, hier gehöre ich hin. Mehr will ich gar nicht.« Diese Position klingt demütig, ist jedoch autoritär: »Was ich nicht will, sollst du auch nicht wollen dürfen!«, sagt die ko-klerikale Platzanweiserin.

6. Die brutale Seite der Demut

Die süßlich-parfümierte Schwärmerei von der angeblichen weiblichen Wesensart hat noch eine weitere eine autoritäre, ja brutale Seite. Mit der Behauptung, Frauen seien gottgewollt empfänglich und duldsam, lässt sich auch Gewalt rechtfertigen: Frauen sollen Dauerdemütigungen aushalten und schlagende Ehepartner als Prüfung auf einem Kreuzweg betrachten, den sie zu Ende gehen müssen.

2020 erschien das Buch *Erzählen als Widerstand*¹⁰, in dem 23 Frauen davon erzählen, wie sie als Erwachsene von Geistlichen spirituell und sexuell missbraucht worden sind. Die Kleriker sehen sich nicht als Täter, sondern als Opfer von Zölibatsknackerinnen. Mit einem der in diesem

¹⁰ Vgl. Haslbeck et al. 2020.

Buch Beschuldigten habe ich kurz vor seinem Tod im Rahmen einer Recherche für den Deutschlandfunk gesprochen. Die Kurzfassung der Vorgeschichte: Eine Gemeindereferentin war von ihm schwanger geworden, er riet ihr zur Abtreibung. Ein mit ihm befreundeter Priester legte ihr in der Beichte ebenfalls den Abbruch der Schwangerschaft nahe. Die Frau kämpft seit Jahrzehnten für eine aufrichtige Aufarbeitung ihrer Geschichte. Sie allein trägt beruflich die belastenden Folgen dieser übergriffigen Beziehung, die Priester kamen mit einem Sträfchen davon.

Im Telefonat erklärt der Geistliche, sie haben ihn verführt, sie habe mit allem angefangen, es sei wichtig, dass ich das wisse. Das Leid der Frau, das Machtgefälle zwischen ihm und ihr erwähnte er mit keinem Wort. Eine derartige Täter-Opfer-Umkehr wird gern geglaubt – von Missbrauch betroffene erwachsene Frauen können kaum mit Solidarität rechnen.

7. Frauen und Macht passen nicht zusammen

Als 2017 mein Buch *Der Weiberaufstand* erschien, hatte ich geglaubt, das Wort »Weib« werde am meisten Widerspruch hervorrufen. Aber es kam anders. Mehr Kritik als das Wort »Weib« zog der Untertitel auf sich: *Warum Frauen in der katholischen Kirche mehr Macht brauchen*. Macht – das war und ist ein Reizwort für alle kirchenpolitischen Lager. In der katholischen Kirche gebe es keine Macht, alles sei Dienst, las ich in Rezensionen, auch in Zeitschriften des liberalen Spektrums. »Was sie anprangert, möchte sie selber«¹¹, schrieb kath.net in gewohnter intellektueller Schlichtheit. Früher im Sandkasten hätte man gesagt: »Selber doof!«

Gerade Frauen reagieren allergisch auf das Wort Macht. Die katholische Frauengemeinschaft Deutschlands kfd hat vor einigen Jahren lange damit gerungen, ob sie ein Motto mit Macht wählen sollte und hat sich dann für das Wortspiel »Frauen.Macht.Kirche« entschieden. Da könnte Macht auch ein Verb sein. Der Verband musste aushalten, dass Bischöfe böse guckten und zum Anstand mahnten: »Also bitte, meine Damen!« Bescheiden, sittsam und rein – das ist die Bestimmung des katholisch organisierten Weibes.

¹¹ Gindert 2020.

8. Joseph Ratzinger, der Frauenkenner

Viele Katholikinnen wollen mit etwas so Schmutzigem wie Macht nichts zu haben, weibliche Spiritualität und weibliche Charismen erscheinen als etwas Reines. Auf mich wirkt das Wort Charisma wie Parfum zu Muttertag: ein duftgewordenes Klischee. Die Charisma-Versprüherinnen unterstützen, vielleicht unbewusst, die Argumentation eines Joseph Ratzingers zur Wesenswürde der Frau. Dieser warnte, als er noch Präfekt der Glaubenskongregation war, Frauen davor, nach der Macht zu streben. In seinem Brief an die katholischen Bischöfe über die Zusammenarbeit von Männern und Frauen in Kirche und Welt identifizierte er das Problem:

»In den letzten Jahren haben sich in der Auseinandersetzung mit der Frauenfrage neue Tendenzen abgezeichnet. Eine erste Tendenz unterstreicht stark den Zustand der Unterordnung der Frau, um eine Haltung des Protestes hervorzurufen. So macht sich die Frau, um wirklich Frau zu sein, zum Gegner des Mannes. Auf die Missbräuche der Macht antwortet sie mit einer Strategie des Strebens nach Macht. Dieser Prozess führt zu einer Rivalität der Geschlechter, bei der die Identität und die Rolle des einen zum Nachteil des anderen gereichen. Die Folge davon ist eine Verwirrung in der Anthropologie, die Schaden bringt und ihre unmittelbarste und unheilvollste Auswirkung in der Struktur der Familie hat.«¹²

Da ist sie wieder, die Bestimmung der Frau, verborgen im Wort Anthropologie. Im Folgenden werden die schlimmen Folgen der Frauen-Flausen geschildert. Die Familie wird zersetzt, wenn sich Frauen einbilden, ihre Bestimmung sei eine andere als die der treusorgenden Mutter und Ehefrau in der »Herzmitte der Familie«. Joseph Ratzinger selbst – ein einfacher Arbeiter im Weinberg des Herrn – war ein Demutsgigant. Ein Bestimmer in Gewand des Dieners.

Ich habe Politikwissenschaft studiert. Macht, so lernt man da, ist weder gut noch schlecht. Sie ist da und muss legitimiert und kontrolliert werden. Verfassungen regeln die Verteilung von Macht. Wie man ein Regierungssystem nennt – demokratisch oder autoritär – hängt davon ab, wie Macht erteilt, entzogen und eingedämmt wird. In modernen Demokratien verhindert ein System von Checks and Balances, dass alle Macht in einer Hand vereint ist.

¹² Kongregation für die Glaubenslehre 2004, 5f.

9. Demutsgigantismus und seine Opfer

Es ist gefährlich – in einer sozialen Beziehung, in einer Institution –, nicht über Macht zu sprechen. Wenn ich Macht leugne, kann ich den guten Gebrauch auch nicht vom Missbrauch abgrenzen. Wenn alles Dienst ist, kann es keinen Machtmissbrauch geben – ein Irrtum, wie etwa der Soziologe Max Weber erkannte. Mit kühler Präzision entsorgt er das Demuts-Vokabular:

»Dass Leiter und Verwaltungsstab eines Verbandes der Form nach als ›Diener‹ der Beherrschten auftreten, beweist gegen den Charakter als ›Herrschaft‹ natürlich noch gar nichts.«¹³

Die Theologie machte sich die Dienst-Rhetorik zu eigen und war lange sprachlos zum Thema Macht. Die wenigen, die Herrschaft und Machtmissbrauch analysierten, wurden innerkirchlich mundtot gemacht. Demutsbrutalität produziert Opfer.

»Weiberaufstand« heißt: Bewusstseinsbildung. Die katholische Kirche ist ein Herrschaftssystem, mit Betonung auf Herr. Weiberaufstand heißt: Sensibel werden für das Leid, das diese Herrschaft mit sich bringt. Wachsam sein für die vielen Situationen, in denen Macht gut getarnt ausgeübt wird. Man kann solche Situation leicht an Imperativen erkennen wie: Das ist deine Rolle! Ertrage dein Schicksal! Nimm dir ein Beispiel an Maria! Gott will es so!

Schwerer zu erkennen sind die Befehle ohne Imperativ. Macht ist ein komplexes Geschehen. Machtausübung basiert nicht allein auf Befehl und Gehorsam, auf Zwang und Strafe. Gerade religiöse Machtausübung lebt von einer Dosis Freiwilligkeit. Ich soll gar nicht merken, dass ich etwas tue, weil ein anderer – ein Kleriker – es von mir verlangt hat. Ich soll den Eindruck bekommen: Es ist besser für mich.

Selbst erwachsenen Frauen fällt es schwer, das Devote abzulegen. Professorinnen verhalten sich oft wie Kommunionkinder, sobald ein hoher Kleriker den Raum betritt. Es macht sie stolz, wenn ein Mann mit Mütze sie überhaupt wahrnimmt. Klerikalismus könnte ohne Ko-Klerikalist:innen nur halb so gut funktionieren. Viele Katholikinnen haben die Demut so verinnerlicht, dass sie Verhaltensauffälligkeiten für normal halten, die sie anderswo nicht mehr akzeptieren würden. Wer würde schon auf Lehr-

¹³ Max Weber: Typen der Herrschaft. Hrsg. von Andrea Maurer. Ditzingen 2019.

amt studieren, wenn sie hinterher nicht Studienrätin oder Schulleiterin werden könnte?

Frauen machen sich auch selbst zum beherrschten Geschlecht. Weiberaufstand heißt: Widerspruchsgeist wecken. Der wird einem in der katholischen Erziehung grundsätzlich nicht eingeflößt. Jesus durfte Autoritäten Widerworte geben, Maria nicht.

Die Diskussion unter Frauen in der katholischen Kirche erinnert in vielem an die Diskussion um das Frauenwahlrecht im 19. Jahrhundert. Auch damals bekämpften Frauen einander. Es gab jene, die sagten: Politik ist nichts für Frauen, sie brauchen kein Wahlrecht, weder aktiv noch passiv. Es gab diejenigen, die sagten: Wählen möchte ich schon gern, aber Frauen sollte sich nicht selbst zur Wahl stellen. So ein Parlament, das ist doch kein Ort für sie. Es gab diejenigen wie die Schriftstellerin Hedwig Dohm, die zornig erklärten: Wir möchten schlicht das, was für Männer selbstverständlich ist – die freie Auswahl, unabhängig davon, ob wir selbst Politikerin werden möchte oder nicht.

10. Ungerechtigkeitsempfindensminderung

Was bei Männern als Heiliger Zorn und Beharrlichkeit gepriesen wird, gilt bei Frauen vom Schläge Dohms als Aggression und Hysterie. Charme, Diplomatie und kleine Schritte – so sieht die weiblich angemessene Vorgehensweise aus. Frauen beteiligen sich eifrig daran, anderen Frauen Zugänge zu verbauen. Es gibt kaum Solidarität, unter anderem auch deswegen, weil kleine Differenzen großgemacht werden und große Ungerechtigkeit klein.

Frauen machen viele erniedrigende Erfahrungen in der römisch-katholischen Kirche. Manche versuchen, sich dieser Herrschaft zu entziehen, indem sie sich eine Nische herrichten, ihre kleine katholische Heimat. Das Lob der Nische gehört zur katholischen Konditionierung der Nach-Nachkonzilszeit, als sichtbar wurde, dass die großen Reformen ausbleiben. Die Sehnsucht nach dem kleinen Freiraum ist verständlich, aber ihre Befürworter:innen machen meistens eine falsche Alternative auf: entweder Freiheit im Kleinen oder Freiheitskampf auf großer Bühne. Notwendig ist beides. Nischenbewohnerinnen und Streiterinnen sollten sich nicht gegeneinander aufhetzen lassen. Viele Frauen, die sich nach demü-

tigenden Erlebnissen in einen Schutzraum zurückziehen, haben den Eindruck, ein Einzelfall zu sein. Aber auch das Gerede vom Einzelfall gehört zur Ausübung von Macht: Die objektive Tatsache der Diskriminierung wird flugs zu einem subjektiven Empfinden erklärt. Wer in einem freiheitlichen System lebt, braucht keine Nische. Wer sich in der Nische wohlfühlt, sollte nicht blind werden für das autoritäre Ganze.

In einem Interview im Herbst 2020 erklärte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Georg Bätzing auf die Frage, wie eigentlich die Frauenfrage lautet, wenn man sie als Frage formuliert:

»Ich würde sagen: Wie können wir Frauen so in der Kirche beteiligen an Entscheidungen und Entschlüssen, die gefasst werden müssen, an Diskussionen und an Prozessen, dass sie sich nicht exkludiert fühlen?«¹⁴

Auf meine Rückfrage, ob sie sich nur ausgeschlossen fühlen oder ob das nicht eine tatsächliche Diskriminierung ist, antwortete er:

»Das ist zunächst mal eine Frage des Gefühls bei mir. Aber die hat natürlich mit vielen Realitäten zu tun. In der Begegnung mit Frauen sprechen sie einfach davon, dass sie sich in vielen Belangen in der Kirche ausgeschlossen fühlen, nicht beteiligt fühlen und dass sie das als ein Unrecht erleben.«¹⁵

Das Wort »Diskriminierung« meidet sogar ein Bischof, der sich zum Reformlager zählt. Das Ziel ist Benachteiligungsgefühlsminderung. Das Frauenforum auf dem Synodalen Weg heißt nicht »Ende der Diskriminierung«, sondern »Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche«. Weiberaufstand heißt: Diskriminierung Diskriminierung nennen.

11. Ist Wissen Macht?

Grob gesprochen stehen sich in vielen Debatten zwei Lager gegenüber. Die einen sagen: Diese Kirche ist so, wie sie ist, von Gott gewollt. Maria braucht kein Update, heißt der Slogan von Maria 1.0. Auf der anderen Seite steht das Lager, das auf den historischen Kontext verweist. Vieles sei nicht schon immer so gewesen, sondern geworden. Dahinter steht die Hoffnung: Man muss nur wissen, dass sich die kirchliche Lehre schon oft

¹⁴ Florin 2020.

¹⁵ Ebd.

verändert hat, dann kann sie sich auch in diesem Punkt verändern. Theologische Papiere aus diesem Lager des Frauenforums gehen davon aus, dass sich das Gegenüber mit theologischen und kirchengeschichtlichen Argumenten überzeugen ließe.

Natürlich heißt Weiberaufstand auch: qualifiziert zu widersprechen. Je mehr kirchengeschichtliches und theologisches Wissen man sich aneignet, desto mehr wird deutlich, wie das Lehramt die Objekte seiner Texte für dumm verkauft. Die aktuell gültigen Begründungen, mit denen Frauen vom Priesteramt ausgeschlossen werden, tauchen in dieser Kombination erst in den 1970er Jahren auf: Jesus war ein Mann, die Apostel waren Männer und die Apostel waren offenbar die ersten Priester. Diese Argumente galten auch damals schon als mindestens umstritten, wenn nicht widerlegt. Sie haben keine lange Tradition, wie das rechtskatholische Lager behauptet, sie kamen erst zum Vorschein, als die zweite Frauenbewegung den Rechtfertigungsdruck machte. Die neuen Argumente mussten erfunden, weil das, was die Kirche jahrhundertlang behauptet hatte, ihr selbst peinlich wurde.

12. Kirchengeschichte als Verachtungsgeschichte

Aber auch das Reformlager macht es sich zu einfach. Eine römisch-katholische Kirche, die Frauen nicht diskriminiert hat, hat es nie gegeben. Die weiblichen Wesen wurden nicht nur ein bisschen schlechter gestellt als Männer. Die Geschichte der Kirche ist eine Geschichte der Frauenverachtung, der Abwertung, des Frauenhasses. Da nützt es auch nichts, ein paar mächtige Äbtissinnen des Mittelalters mit Jurisdiktionsprimat hervorzu ziehen. Lob gebührte Frauen nur, wenn sie entsexualisiert sind – oder tot oder besser noch beides. Die Normalfrau galt als defizitäres Wesen.

Das Hauptargument für die Diskriminierung von Frauen war fast 2000 Jahre lang mitnichten, dass Jesus ein Mann war. Hauptgrund für die Nicht-Gleichberechtigung von Frauen war, dass sie als minderwertig galten, als nicht so gottesebenbildlich wie der Mann. Sie sind die Verführerinnen, die Unreinen, die Verdächtigen. Thomas von Aquin, der Kirchenlehrer, konnte sich die Zeugung eines Mädchens nur damit erklären, dass zum Zeitpunkt des Geschlechtsakts ungünstige Winde geweht haben.

Wenn die römisch-katholische Kirche nicht das Ergebnis ändert, wenn kein Papst oder Präfekt den Satz über die Lippen bringt »Männer und Frauen sind gleichberechtigt«, wenn die Herren immer ein »Aber« anfügen – gleichwertig, aber nicht gleichartig –, dann schreiben sie diese Verachtungsgeschichte fort.

Päpste wie Johannes Paul II. und Franziskus können noch so sehr vom Genius des Weibes schwärmen: Die Diskriminierung bleibt. Die Entwicklung der vergangenen 50 Jahre – die argumentative Konfrontation mit der zweiten Frauenbewegung – liefert keinen Grund zu der Hoffnung, dass in der katholischen Kirche die besseren Argumente und das fundierte Wissen zählen. Die Glaubenskongregation ist keine Plausibilitätskongregation. Debatten werden per Machtwort entschieden – siehe *Ordinatio Sacerdotalis* –, nicht durch Überzeugungskraft.

Die Mächtigen sind nicht souverän genug für eine Selbstkorrektur. Je mehr Belege Theolog:innen dafür anbringen, dass Gleichberechtigung der Geschlechter evangeliumsgemäß ist, desto intellektuell dürftiger wird die lehramtliche Argumentation. Der Beweis dafür fehlt, warum die Sakramentalität an das männliche Geschlechtsteil gekoppelt sein sollte.

Wer sich in diese Debatte – die es seit 1994 nicht mehr geben dürfte – begibt, merkt schnell: Es ist eine Welt des Irrsinns und der Ideologie. Von einem mittlerweile verstorbenen Bischof ist das Zitat überliefert: »Eher lernen Schweine fliegen, als dass Frauen geweiht werden.« Mindestens so verhaltensauffällig wie ein solcher Spruch ist die Tatsache, dass Widerspruch ausblieb. Eine demonstrativ römisch-katholische Bloggerin belehrte mich gleich nach Erscheinen des *Weiberaufstands*: Frauen könnten Kinder kriegen, Männer Priester werden. Ich sah zunächst keinen Zusammenhang. Aber jetzt weiß ich: Männer kompensieren mit der Weihe offenbar ihren Gebärneid, Frauen entwickeln im Gegenzug Weiheneid.

Nichts deutet darauf hin, dass die Kontroverse in Zukunft durch intellektuelle Überzeugungskraft entschieden wird. Trotzdem ist es wichtig, das Argumentieren und Analysieren nicht aufzugeben. Die Mühe mag vergeblich sein, sinnlos ist sie nicht. Wenn man in der Kirche mit dem Kopf gegen die Wand rennt, ist das Problem nicht der Kopf, sondern die Wand.

13. Die Macht der Komik

Ich nehme auf der einen Seite diese Institution ernst, beobachte und beschreibe sie möglichst genau. Ich lese einerseits die einschlägigen Dokumente (einschlägig ist wörtlich zu nehmen, denn von vielen Texten geht regelrecht Gewalt aus, gerade von jenen, in denen von der Bestimmung der Frau die Rede ist). Andererseits würden mich diese Machtgedanken um den Schlaf bringen, wenn ich mir nicht einen Sinn für die realsatirischen Seiten dieser Institution bewahren würde.

Dieser Klerus ist schreiend ungerecht – und schreiend komisch. Vor einigen Jahren erklärte Kardinal Burke in einem Interview, die Kirche leide an einer Verweiblichung. Männer würden von der Vielzahl der Frauen in den Gemeinden verschreckt.¹⁶ Burke reagiert auf einen Zustand, der noch nicht eingetreten ist – eine verbale Übersprungshandlung. Komisch wird die Verweiblichungsklage, wenn man Fotos von Burke googelt: Er trägt gern Gewänder mit feingeklöppelter Spitze, wie eine Braut lässt er sich zum Altar führen. Optisch trägt er einiges zur Verweiblichung bei.

Ein weiteres Beispiel: Im vergangenen Sommer rief der Augsburger Bischof Bertram Meier bei der Priesterweihe den Nachwuchsgeistlichen zu: »Habt keine Angst vor Frauen!« Das Komische: Er meinte das ernst.

Drittes Beispiel: 2019 wurde in Freiburg ein neuer Weihbischof geweiht, draußen demonstrierten die Frauen von Maria 2.0. Nach dem Gottesdienst schenkte der neue Bischof den Frauen ein rotes Wollknäuel – damit der Gesprächsfaden nicht abreißt, wie er sagte. Das erinnerte an ein Kennenlernspiel im Kindergarten: Wer das Knäuel wirft, sagt: Ich bin der Christian, und wer bist du?

Wenn ich nicht weiß, ob ich über solche Szenen lachen oder weinen soll, dann entscheide ich mich für's Lachen und für's Öffentlichmachen. In der Groteske zeigt sich das Verkrampfte, Verhedderte oft klarer als in einer theologischen Abhandlung.

Mit Frauen wird umgegangen, es wird auf sie zugegangen. Je höher der klerikale Dienstgrad, desto fremder das Weib. Feminist ist in der Deutschen Bischofskonferenz keiner, man muss erst »lernen«, »zuhören« und »nachdenken«. Man kennt die anderen Wesen noch nicht so lange.

¹⁶ Vgl. Gibson 2015.

Durch knallharte Recherchen habe ich herausgefunden: Frauen gibt es schon so lange wie Männer, und Frauen gibt es länger als Bischöfe. Der Kennenlernprozess mit und ohne Wollknäuel müsste längst abgeschlossen sein. Was also müssen die Herren noch lernen? Was müssten sie in immer neuen Kommissionen erforschen? Was wissen sie auch nach Jahrtausenden noch nicht über das angebliche Wesen der Frau?

Weiberaufstand heißt auch: Spotten, ironisch, sarkastisch sein. Aber nicht zynisch. Zynisch ist schon das System. Spott stört den Machtgenuß.

14. Aber die Weltkirche!

Das Engagement für Gleichberechtigung wird von rechtskatholischer Seite gern als Beschäftigung westlicher Luxusweibchen verunglimpft. Frauen in ärmeren Ländern hätten für so etwas keine Zeit, heißt es. In der Weltkirche stehe das Thema nicht auf der Agenda.

Doch gerade die weltweite Dimension macht den Machtdiskurs so wichtig. Wenn behauptet wird, die Forderung nach Gleichberechtigung spalte die Weltkirche, dann wird damit eigentlich gesagt: Frauen anderswo sollen sich bitte mit ihrer Situation abfinden, ihre Gesellschaft sei eben noch nicht so weit. Wäre es eine Fernsehsendung, dann müsste man einblenden: »Dieses Patriarchat wurden ihnen präsentiert mit freundlicher Unterstützung der römisch-katholischen Kirche.« Zieht man die Trennlinie scharf entlang der Frage, wer sich für Gleichberechtigung einsetzt und wer nicht, dann steht der Global Player katholische Kirche auf der Seite der Patriarchen dieses Planeten. Sie passt sich dem patriarchalen Geist an und ausgerechnet jenes Lager, das stets den Zeitgeist bekämpft, plädiert dafür, an dieser Anpassung nichts zu ändern.

Wer Frauen unterdrücken will, kann sich auf diese Institution berufen. Eine glaubwürdige Instanz im Kampf gegen die Gewalt gegen Frauen, kann diese Kirche nicht sein. Diese Kirche hat sich an Frauen versündigt und versündigt sich weiter. Sie ignoriert Begabungen, verachtet Wissen und verbietet sich Visionen. Diskriminierung ist ihr harter, aber hohler Markenkern. Auch wenn es eine nicht-diskriminierende Kirche nie gab: Es ist hoffentlich nicht der Kern des Christentums.

Wer braucht diese harte, hohle Kirche? Jungs, die unter sich bleiben wollen; Verunsicherte, die sich an eine gottgegebene Ordnung klammern; Ängstliche, die das unreine Weib fürchten. Millionen Menschen in dieser Welt könnten etwas Anderes gut gebrauchen: eine Macht, die solche Ordnungen erschüttert.

Die römisch-katholische Kirche wird das nicht sein. Ihre Spitze wird sich im politischen Identitätskampf auf die Seite derer schlagen, die eine Gegenwelt zur Moderne erhalten wollen. Die Diskriminierung unterläuft nicht, sie geschieht mit voller Absicht und wird mit voller Absicht fortgesetzt. Die Revolution bleibt aus, in Köln und dem Erdkreis. Die Lehre wird sich nicht so verändern, dass der Satz »Frauen und Männer sind gleichberechtigt« in verbindlichen Dokumenten zu lesen sein wird.

Zu argumentieren und zu streiten ist dennoch nicht sinnlos. Für mich ist ein Aspekt in den vergangenen Jahren wichtiger geworden als der Kampf für ein Ergebnis, das ohnehin ausbleibt. Das Bewusstsein dafür, wo Diskriminierung beginnt, macht wach für diejenigen, die Opfer dieser Machtverhältnisse geworden sind und vielleicht hilft die Wachsamkeit, künftige Opfer zu verhindern. Es ist wichtig zu schildern, was Frauen erlebt und erlitten haben, wie selbstverständlich ihnen gegenüber Macht missbraucht wurde. Davon zu erzählen, das aufzuschreiben, ist tatsächlich Widerstand. Die Deutungshoheit über die Kirchengeschichte ist bisher männlich. Wie sagte meine Oma immer: Wer schreibt, der bleibt.

Literatur

Beauvoir, Simone de

- 2000 Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek, Neuausgabe.

Express

- 2019 Das hat es noch nie gegeben. Revolutionäre Neuerung im Kölner Dom, in: Express vom 02.03.2019, online: www.express.de/koeln/koeln-das-koelner-domkapitel-sucht-erstmal-domschweizerinnen-32083?cb=1665763059097.

Florin, Christiane

- 2020 »Das Diakonat für Frauen halte ich für sehr legitim.« Georg Bätzing im Gespräch mit Christiane Florin, Deutschlandfunk vom 21.09.2020, online: www.deutschlandfunk.de/bischof-georg-baetzing-das-diakonat-fuer-frauen-halte-ich-100.html.

Franziskus (Papst)

- 2020 Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia* an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 222), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Gibson, David

- 2015 Cardinal Raymond Burke. »Feminized« church and altar girls caused priest shortage, in: NCR vom 7. Januar 2015, online: www.ncronline.org/news/people/cardinal-raymond-burke-feminized-church-and-altar-girls-caused-priest-shortage.

Gindert, Hubert

- 2020 Was sie anprangert, möchte sie selber, in: kath.net vom 16. Juli 2020, online: www.kath.net/news/72257.

Haslbeck, Barbara / Heyder, Regina / Leimgruber, Ute / Sandherr-Klemp, Dorothee

- 2020 (Hg.) Erzählen als Widerstand, Münster.

Heimerl, Theresia

- 2015 Andere Wesen. Frauen in der Kirche, Graz.

Johannes Paul II. (Papst)

- 1988 Apostolisches Schreiben *Mulieris Dignitatem* über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 86), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, online: www.dbk-shop.de/media/files_public/89338c339566ce2deecfef83b60dd77b/DBK_286.pdf.

Kongregation für die Glaubenslehre

- 2004 Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, online: www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/verlautbarungen/VE_166.pdf.

Pico della Mirandola, Giovanni

1997 Oratio de hominis dignitate / Rede über die Würde des Menschen,
Ditzingen.

Gerechte Beziehung(en)

Kritische Revision theologisch-ethischer Sexualethik?

Thomas Laubach

Gerechtigkeit ist eines der Megathemen der Gegenwart. Auch in der Theologischen Ethik. Hier ist Gerechtigkeit unter anderem Horizontbegriff sozialen Handelns, Grundprinzip der Sozialethik, praktisches Zentrum politisch-ethischer Theorie und Zielprinzip ökologischer Fragestellungen. Darüber hinaus gewinnt Gerechtigkeit als ethische Bezugskategorie gerade in Fragen von Beziehung, Partnerschaft, Geschlecht und Sexualität in den letzten Jahren umfassende Bedeutung.¹

Paradigmatisch zeigt dies auch das Ziel 5 der 17 Ziele (SDGs) der Agenda 2030, die sich die Vereinten Nationen für eine sozial, ökonomisch und ökologisch nachhaltige Entwicklung gegeben haben.² Unter Target 1 und 2 hält die UN fest:

»End all forms of discrimination against all women and girls everywhere. Eliminate all forms of violence against all women and girls in the public and private spheres, including trafficking and sexual and other types of exploitation.«³

Im Zentrum dieses Ziels finden sich hier Diskriminierungserfahrungen und (sexuelle) Gewalt, die der Gerechtigkeit entgegenstehen. Aber auch hinsichtlich der gesellschaftlichen Chancen von Männern und Frauen wird mit Geschlechtergerechtigkeit argumentiert. Im Hintergrund steht dabei die Absicht, die »Logiken der Genderregime«⁴ daraufhin zu befragen, inwiefern sie zu Geschlechteregalität beitragen. Kurz: Die Frage nach Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit wird hier explizit mit Geschlecht verbunden.

¹ Vgl. Heimbach-Steins 2009.

² Vgl. hierzu <https://sdgs.un.org/goals>.

³ <https://sdgs.un.org/goals/goal5>; vgl. auch www.bmz.de/de/agenda-2030/sdg-5.

⁴ Dackweiler 2004, 455.

Allerdings hat sich diese Perspektive in jüngster Zeit geweitet. Unter dem Begriff der Intersektionalität⁵ werden hiermit neben strukturellen Unterdrückungssystemen, die auf dem Geschlecht basieren, auch weitere Diskriminierungen in den Blick genommen, die auf *Race*, Status, Handicap oder Herkunft und Hautfarbe beruhen. Sie verdeutlichen, dass innerhalb der Geschlechter weitere Ungerechtigkeitsniveaus zu finden sind. Ein Beispiel: Weiße Frauen mit hoher Bildung und entsprechendem Einkommen haben in aller Regel andere Diskriminierungserfahrungen als schwarze, alleinerziehende Schulabbrecherinnen. Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit – darauf macht das Konzept der Intersektionalität aufmerksam – muss differenzierter als nur entlang der Trennlinien von Frau und Mann betrachtet werden.

Eine zusätzliche Weitung erfährt diese Perspektive durch die Einbeziehung weiterer sexueller Identitäten und Orientierungen jenseits der heteronormativen Standards und Geschlechterpolaritäten. Gerade Diskriminierungserfahrungen von Menschen, die unter der Sammelbezeichnung LGBTQIA+ gefasst werden, machen deutlich, dass Sexualität, Beziehung, Geschlecht und Gerechtigkeit in enger Korrelation stehen.

Durchaus überraschend ist vor diesem Hintergrund, dass die modernen theologischen Sexualethiken die Gerechtigkeit als Zielprinzip weitgehend ignorieren. Der Grund: Sexualität, Partnerschaft und Beziehung werden vorrangig aus individuellethischer Perspektive diskutiert. Damit werden systemische Kontexte des Begehrens fast durchgängig ausgeblendet. Der Gerechtigkeit kommt, als vor allem sozialem Zielprinzip, faktisch deshalb keine Bedeutung zu. Drei Beispiele können das verdeutlichen.

- So formuliert etwa Martin M. Lintner in *Den Eros entgiften*, einem Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik, den »guten, verantwortlichen Umgang mit der Sexualität«⁶ als zentrales Ziel einer tugendethisch ausgerichteten Sexualethik.
- In *Vom Vorrang der Liebe* präparieren Christof Breitsameter und Stephan Goertz auf der Suche nach einer »menschenwürdigen Sexualität« das Recht auf »sexuelle Selbstbestimmung und freie Darstellung

⁵ Vgl. Crenshaw 1989.

⁶ Lintner 2012, 163.

der eigenen Geschlechtsidentität«⁷ als höchste Forderungen einer Sexualethik heraus.

- In Eberhard Schockenhoffs großangelegter Sexualethik *Die Kunst zu lieben* dominiert der Blick auf die Sinndimensionen der Sexualität und die Liebe. Im umfangreichen Sachregister findet der Begriff der Gerechtigkeit hingegen keinen Eingang.⁸

Gerechtigkeit: unentdeckter Kontinent der Beziehungsethik? Nicht ganz. In jüngerer Zeit werden Fragen der Beziehung, Partnerschaft und Sexualität vermehrt als Fragen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gedeutet. Beziehung und Begehren werden aus ihren vorwiegend individuellethischen Interpretationen entgrenzt. Gerade im Kontext der gegenwärtigen gesellschaftlichen wie kirchlichen Debatten um plurale Partnerschaftsformen, queere Menschen, gleichgeschlechtliche Orientierung und diverse sexuelle Identitäten werden mehr und mehr auch die gerechtigkeitsethischen Dimensionen dieser Diskurse wahrgenommen.

Dieser Spur soll im Folgenden nachgegangen werden. Drei Diskurse stehen dabei im Mittelpunkt: (1) Die Erfahrungen und Vorstellungen von Theologiestudierenden zu Beziehung und Partnerschaft und die Bedeutung, die Gerechtigkeit in ihnen spielt. (2) Kontrastiert wird diese lebensweltliche und individuelle Perspektive durch die Überlegungen Amia Srinivasans, die in *Recht auf Sex* den Fokus vor allem auf die politische Dimension des Begehrens legt. (3) Das mündet in eine Auseinandersetzung mit *Just love* der US-amerikanischen Ordensfrau und Theologin Margaret A. Farley. Ihr Buch macht Gerechtigkeit in individueller wie struktureller Hinsicht als zentrale ethische Leitlinie für den Bereich der Sexualität aus. (4) Ein knappes, abschließendes Kapitel bündelt die vorgestellten Überlegungen und führt sie weiter.

1. Sexualmoral und Gerechtigkeit. Die Perspektive Studierender

Die Sexualmoral der Katholischen Kirche wie weite Teile der Sexual- und Beziehungsethik der Theologischen Ethik kennen das Thema der Gerechtigkeit gar nicht bzw. integrieren es nicht in ihre Konzepte und Normen.

⁷ Breitsameter/Goertz 2020, 120.

⁸ Vgl. Schockenhoff 2022, 452–457.

Dem stehen die aktuellen gesellschaftlichen wie auch innerkirchlichen Diskussionen um Gerechtigkeit entgegen. Beispielhaft zeigen das die Debatten um die Aufarbeitung des sexuellen Missbrauchs, das Segnungsverbot für gleichgeschlechtliche Paare und der Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen. So formuliert etwa der *Thesenanschlag 2.0* der Initiative Maria 2.0 als erste These: »#gerecht – gleiche Würde – gleiche Rechte«⁹. Darüber hinaus fordert *#OutInChurch*, die Initiative von LGBTIQ+ Personen in der Katholischen Kirche

»das bestehende System zur Veränderung und damit zum Wachstum heraus. Hierbei kann die Kirche viel gewinnen: ein Mehr an Gerechtigkeit, Weite und Glaubwürdigkeit und darin eine noch größere Nähe zum Evangelium und zum Reich Gottes.«¹⁰

Diese Forderung nach Gerechtigkeit im Beziehungskontext formuliert auch die *Frankfurter Erklärung: Für eine synodale Kirche*, in der es unter anderem heißt:

»Wir setzen uns für Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche ein und verwirklichen sie konsequent. Wir widersetzen uns jeder Diskriminierung in der Kirche und geben allen Menschen in ihrer Vielfalt und Einzigartigkeit Raum.«¹¹

Gerechtigkeit im Sinne der Geschlechtergerechtigkeit ist allerdings nur eine der hier artikulierten Forderungen. Ein Mehr an Gerechtigkeit umfasst auch die Gerechtigkeit den Betroffenen sexuellen Missbrauchs gegenüber. Zudem wird die umfassende Nichtdiskriminierung etwa hinsichtlich der Ämterfrage, der sexuellen Identität und Orientierung wie hinsichtlich der Arbeitsmöglichkeiten in kirchlichen Institutionen mitgedacht.

Dass dieses Denken in Gerechtigkeitskategorien nicht nur in außerkirchlichen Kontexten oder bei kirchlichen Initiativgruppen vorherrscht, ist eines der Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, die im Frühjahr 2022 unter Studierenden der Katholischen Theologie an bayerischen Hochschulstandorten durchgeführt wurde. Unter dem Titel *Katholische Theologie-Studierende, Sexualität und Kirche. Eine Bestandsaufnahme zu Kenntnis, Praxis und Bewertung römisch-katholischer Sexualmoral im studentischen Milieu* wurde mittels einer Online-Befragung mit quantitativen

⁹ www.mariazweipunktnull.de/thesenanschlag-2-0/.

¹⁰ Gräve/Johannemann/Klein 2021, 231.

¹¹ Zit. nach Hoff o.J.

und qualitativen Elementen die Einstellung der Befragten zur katholisch-lehramtlichen Sexualmoral abgefragt. Im Fokus stand die Erhebung der Kenntnis von und des Umgangs mit kirchlichen Sexualnormen vor dem Hintergrund aktueller beziehungsethischer Themen und der Lebenswelt der Studierenden.¹²

Konzipiert wurde die Umfrage angesichts der massiven Kritik, der sich die Sexualmoral der Römisch-Katholischen Kirche in verschärfter Form seit dem ersten öffentlichen Bekanntwerden unzähliger Fälle sexualisierter Gewalt stellen musste. Mehr und mehr wurde dabei das Gesamtkonzept kirchlicher Vorstellungen und Regeln über und zu Sexualität, Liebe und Partnerschaft zur Disposition gestellt.¹³ Studien geben dabei schon seit längerem zu erkennen, dass die Mehrheit der Katholik:innen die heteronormative Lehre ihrer Kirche zu Sexualität, Liebe und Beziehung, Ehe und Partnerschaft, familialen Lebensformen, zum Umgang mit wieder-verheiratet Geschiedenen oder nicht-heterosexuellen Partnerschaften überhaupt nicht kennt oder wenn, dann in weiten Teilen ablehnt.

Doch was Studierende der Katholischen Theologie darüber denken, wurde in der bisherigen Forschung nicht explizit berücksichtigt. Dabei handelt es sich hier um eine in mehrfacher Hinsicht exponierte Gruppe

¹² Die Erhebung erfolgte mittels Online-Umfrage im Evaluationssystem EvaSys im Zeitraum von 10.02.–28.03.2022. Die Bearbeitungsdauer betrug ca. 15–20 Minuten. Die Umfrage wurde zunächst in einem Pretest (19 Teilnehmende) getestet und daraufhin adaptiert. Der Fragebogen wurde theoriebasiert und in Anlehnung an bisherige Forschungsergebnisse erstellt. Als Zielgruppe wurden Studierende der Katholischen Theologie (einschließlich Lehramtsstudierenden) an den bayerischen Universitätsstandorten (Bamberg, München, Würzburg, Ingolstadt-Eichstätt, Passau, Regensburg, Augsburg) definiert. Hierfür wurde der Umfrage-Link über Lehrveranstaltungen, die jeweiligen Fachschaften der Universitäten, die Lehrstühle für Christliche Sozialethik und Moraltheologie und über die bayerischen Mentorate mit der Bitte um Weiterleitung an die Studierenden verteilt. Das Untersuchungsdesign lässt sich als explorativ beschreiben. Hierbei waren offene Forschungsfragen leitend: Was denken Theologiestudierende? In welchem Maß findet bei ihnen bereits eine Auseinandersetzung statt? Was ist ihnen wichtig, wo sehen sie Konflikte, Potenzial oder auch Ambivalenzen? Was ist ihnen in Bezug auf Familie und Partnerschaft wichtig?

¹³ Erste Beobachtungen dazu finden sich in einer kurzen Auseinandersetzung mit dem mittlerweile abgelehnten Grundtext des Synodalforums *Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft* des Synodalen Weges in Deutschland (vgl. Laubach 2022).

innerhalb der katholischen Glaubenden. Theologiestudierende stellen die zukünftigen Lehrenden in Schule und Wissenschaft, sie arbeiten in Pastoral und kirchlichen Verwaltungen. Dadurch sind sie in besonderer Weise auch als Personen gefordert, die in der Öffentlichkeit als Vertreter:innen der Lehre der Katholischen Kirche wahrgenommen werden.

Die Ergebnisse der Studie geben unter anderem in wenig überraschender Weise Einblick in das gerechtigkeitsethische Denken der Studierenden. Obwohl nach Geschlechtergerechtigkeit bzw. dem Verhältnis von Sexualnormen und Gerechtigkeit in der Studie nicht explizit gefragt wurde, machten die Studierenden diese Themen zum Gegenstand vor allem der offenen Fragen. Dabei zeigt sich, dass in besonderer Weise das Thema der Partnerschaft mit der Vorstellung von Gerechtigkeit kontaminiert ist. So notieren Studierende häufig zu der Frage, was bei einer Partnerschaft wichtig ist: »Gleichberechtigung«¹⁴. Sie lehnen Machtgefälle und Machtmissbrauch ab. Dazu gehört, dass die »Grenzen der jeweils anderen Person akzeptiert werden« und dass »jeder sein eigener Mensch bleibt«. Gerechtigkeit herrscht dann in einer Partnerschaft, wenn sich die Beteiligten »jeweils individuell weiterbringen und nicht behindern, aber dennoch ein Leben zusammen anstreben«. Andere Studierende formulieren das folgendermaßen:

»Partnerschaft soll das eigene Leben auf vielen Ebenen bereichern, es soll dir helfen eine bessere Version von dir selbst zu werden und DEINE Ziele zu vollenden. Dir Mut und Selbstbewusstsein schenken.«

»Eine Partnerschaft funktioniert nur, indem Kompromisse eingegangen werden, d.h. unter der Voraussetzung dem*der Partner*in zuzugestehen, dass er*sie ihre* seine Träume und Ziele im Leben erreichen kann.«

Gerechtigkeit wird aber nicht nur im Sinne der Würde des Selbst und des Anderen verstanden. Partnerschaft lebt davon, dass ein gegenseitiges Verständnis vorliegt, das auch zu einer gerechten Beziehung führt. Auf die Frage, was Partnerschaft leisten soll, antworten die Studierenden in diesem Sinne:

¹⁴ Alle folgenden Zitate stammen aus den Antworten der Studie *Katholische Theologiestudierende, Sexualität und Kirche. Eine Bestandsaufnahme zu Kenntnis, Praxis und Bewertung römisch-katholischer Sexualmoral im studentischen Milieu*. Eine Publikation dieser Studie ist in Vorbereitung.

»Nicht zuletzt beruht eine gute Partnerschaft ja auf Gegenseitigkeit, d.h. dem anderen werden die gleichen Gefühle zurückgegeben und das macht glücklich.«

Nicht der Verzicht auf eigene Interessen und Wünsche steht dabei im Vordergrund, sondern die Partnerschaft wird im Gegenteil als Möglichkeit verstanden, das Leben zu bereichern und die eigene Persönlichkeitsentwicklung zu fördern – und zwar in Blick auf beide Partner:innen. So dominiert das Adjektiv »gegenseitig« in vielen Antworten. Partnerschaft heißt hier »gegenseitige Unterstützung«, ein »gegenseitiges Stärken, füreinander Dasein« und die »Persönlichkeitsentfaltung zusammen« zu gestalten.

Neben diese würde- und egalitätsorientierten Vorstellungen von Gerechtigkeit tritt die Überzeugung, dass auch Kommunikation in der Partnerschaft gerecht sein muss. Formulierungen wie »Kommunikation auf Augenhöhe« oder »das gegenseitig respektvolle Zuhören« verdeutlichen das. Kommunikation wird hier als reziprokes Geschehen verstanden, das sich auf einer entsprechend offenen, ehrlichen und respektvollen Ebene abspielt und als solches als gerecht bestimmt wird. Egalität, Konsensualität und Gerechtigkeit gehen in diesem Partnerschaftsverständnis eine enge Liaison ein. Für die Studierenden, das legt die Studie nahe, lässt sich eine partnerschaftliche, sexuelle Beziehung nur diesseits von Gerechtigkeit denken. Beziehungen, in denen Ungerechtigkeit, Asymmetrie, Heteronomie oder gar Gewalt herrscht, werden zurückgewiesen. Das und nicht die traditionellen heteronormativen Standards katholischer Sexualmoral bestimmen das Denken der befragten Studierenden über intime Partnerschaft.

Da in der durchgeführten Studie vor allem die individualetischen Vorstellungen zu Partnerschaft, Sexualität und Beziehung im Mittelpunkt standen, ist es wenig überraschend, dass strukturelle und systemische Aspekte der Gerechtigkeit unterbelichtet bleiben bzw. nicht thematisiert werden. Das ändert sich nur bei Fragen hinsichtlich der Erteilung der *Missio canonica* für katholische Religionslehrkräfte. Hier werden vor allem die Bedingungen, unter denen die kirchliche Lehrerlaubnis erteilt wird, mit Gerechtigkeitskategorien markiert. Eine Vielzahl der befragten Personen verbalisiert den Vorwurf, dass sich Kirche hier ungerecht verhält: durch einen massiven Eingriff in die persönliche Lebensführung, durch Konflikte bei konfessionsverschiedenen Partnerschaften oder durch Ausgrenzung von Beziehungen, bei denen einer der Beteiligten bereits ge-

schieden ist. Auch in Bezug auf die Taufe und Erziehung der Kinder sehen die Studierenden sich nicht als gleichberechtigte Akteur:innen, sondern weisen auf eine asymmetrische und ungerechte Verteilung der Machtverhältnisse zwischen Kirche und Religionslehrer:innen hin.

2. Recht auf Sex? Amia Srinivasan über Sexualität und Herrschaft

Der sozialen, strukturellen Dimension der Gerechtigkeit in Sexualität und Begehren wendet sich in jüngster Zeit Amia Srinivasan in ihrem Essayband *Das Recht auf Sex*¹⁵ zu. Hier deutet die Philosophin Gerechtigkeit als Zentralbegriff für das moderne Verständnis von Beziehung, Sexualität und Partnerschaft. Der provozierende Titel ihres Bandes, der 2021 Aufsehen erregte, gibt die Richtung vor: Es geht um Sexualität und Beziehung und ihr Verhältnis zu Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Srinivasan, Professorin an der Oxford University, legt ihrer Analyse dieses Verhältnisses eine zentrale Überlegung zugrunde: Dass all das, was mit Sexualität, Begehren, Körperlichkeit und Geschlecht zu tun hat, weder rein privat noch natürlich, sondern auch öffentlich und politisch ist. In einem Interview betont Srinivasan:

»Wir denken normalerweise, dass Verlangen etwas sehr Persönliches ist. Tatsächlich aber ist privates und persönliches Begehren auch politisch geprägt. Die Form des Verlangens einer bestimmten Person wird zwar bis zu einem gewissen Grad spezifisch für sie sein, aber sie ist auch von den politischen Umständen geprägt, unter denen sie aufgewachsen ist.«¹⁶

In ihren Essays reflektiert die Philosophin auf die damit verbundene »Politik und Ethik der Sexualität in dieser Welt« (14). Sexualität und Begehren sind, so ihr Fazit, nicht, wie oftmals angenommen, individuelle Entscheidungen und allein dem Spiel von persönlicher Zustimmung und Ablehnung unterworfen. Vielmehr ist das »Begehren der Männer, das Begehren der Frauen und die ideologische Prägung beider« (126) wahrzunehmen. Die – nicht nur in feministischen Diskursen – vorherrschende Vorstellung, »dass Frauen eigenständige sexuelle Subjekte seien, deren

¹⁵ Srinivasan 2022; im Folgenden wird aus diesem Band mit Seitenzahlen im Text zitiert.

¹⁶ Burchardt 2022.

Einverständnis oder Ablehnung moralisch entscheidend sei« (133) wird so kritisch gegengelesen. Srinivasan arbeitet vor diesem Hintergrund die normative Basis dessen heraus, »wie unser Begehren eigentlich entsteht« (135). Dabei rücken biologische oder psychologische Erklärungen für sexuelles Begehren in den Hintergrund. Srinivasan nimmt demgegenüber die Normativitäten in den Blick, die Begehren, Sexualität und Beziehung regeln.

Ausgangspunkt ihrer Überlegungen sind aktuelle Entwicklungen, die sich summarisch der #MeToo-Debatte zuordnen lassen. Allerdings geht Srinivasan über die kaum bestreitbare Grundthese hinaus: »Niemand ist verpflichtet, mit jemandem ins Bett zu gehen.« (139) Anhand konkreter Beispiele macht sie deutlich, dass die scheinbar private Entscheidung hinsichtlich sexueller Aktivität und Vorlieben, »selten einfach nur persönlich« (142) sind. Begehren und Sexualität sind hingegen, so ihre These, »häufig von allgemeinen Herrschafts- und Ausgrenzungsstrukturen bestimmt« (144). Und, so lässt sich subsumieren, wo Herrschaft und Macht im Spiel sind, ist Ausgrenzung und Ungerechtigkeit nicht weit. Beispielhaft macht das Srinivasan am ›Fall‹ Elliot Rodger fest. Der 22-jährige hatte am 23. Mai 2014 im kalifornischen Santa Barbara ein Massaker unter jungen Studierenden angerichtet, bevor er sich selbst tötete. Seine Motivation breitete er in seinem Manifest *My Twisted World: The Story of Elliot Rodger*¹⁷ aus. Im Mittelpunkt steht seine Zurückweisung durch junge Frauen:

»All those girls that I've desired so much, they have all rejected me and looked down upon me as an inferior man.«¹⁸

Rodger wird der sogenannten Incel-Bewegung¹⁹ zugeschrieben. Zu ihr gehören vor allem junge, sexuell nicht aktive Männer, die »trotz größtmöglicher Anstrengungen nicht in der Lage [sind], eine Partnerin für eine liebevolle Beziehung zu finden«²⁰. Bei Rodgers ist das folgenschwer: Das unerfüllte Liebesleben und die mangelnde sexuelle Befriedigung münden in einen Frauenhass, der mit Verachtung und Gewaltfantasien einhergeht. Auf 141 Seiten breitete das Rodger in seinem Manifest aus – um dann

¹⁷ Etwa unter www.documentcloud.org/documents/1173808-elliott-rodger-manifesto.

¹⁸ Zit. nach mkg/hc (Reuters, AFP, dpa, AP) 2015.

¹⁹ Incel: involuntary celibates, vgl. dazu auch Göhlsdorf 2022, 37.

²⁰ NDR Data o.J.

sechs Menschen zu töten und vierzehn weitere Personen zu verletzen, bevor er sich selbst tötete.

Selbstverständlich, so Srinivasan, hatte Elliot Rodger kein Recht auf Sex. Aber sie fragt auch, so bringt Susanne Billig das Anliegen der Autorin auf den Punkt,

»wie *natürlich* ist unser Begehren, [...] wenn es sich an simpelsten Statuszuschreibungen orientiert? Und wenn Begehren nicht natürlich ist – ist es dann gestaltbar? Zum Beispiel entlang moralisch akzeptablerer Maßstäbe?«²¹

Elliot Rodgers Tat lässt sich deshalb nicht einfach als Ausdruck »männlicher sexueller Anspruchshaltung«²² oder Wut auf die »Verteilungsungerechtigkeit« (177) in Sachen Sexualität deuten. Vielmehr zeigen sich in ihr, so Srinivasan, die »starrten Gendernormen des Patriarchats« (125). Das Begehren bestimmter Frauen, die dem gängigen Idealbild entsprechen – »scharfe Blondinen aus einer Studentinnenverbindung« (125) – ist keine individuelle Vorliebe Rodgers, sondern durch »ideologische Prägung« (126) bestimmt.

Srinivasan entschlüsselt so, dass nicht die Frage nach dem richtigen oder falschen Begehren normativ leitend ist, sondern die Frage, »wie unser Begehren eigentlich entsteht« (135). Jenseits der liberalen Vorstellung einer Verhandlungsmoral, dass Konsens und Autonomie leitende Prinzipien einer sexuellen Beziehung sind, legt sie den Fokus auf die Frage nach der »politischen Prägung männlichen Begehrens« (135). So betont Srinivasan:

»Es gibt kein Recht auf Sex. (Wer das anders sieht, denkt tatsächlich wie ein Vergewaltiger.) Aber ist es wirklich banal, dass die hässlichsten Abgründe unserer gesellschaftlichen Realität – Rassismus, Klassismus, Ableismus, Heteronormativität – Einfluss darauf haben, wen wir begehren und lieben und wen nicht, wer uns begehrt und liebt und wer nicht?« (149)

Jenseits bloß romantischer und privatistischer Vorstellungen und Praktiken legt Srinivasan so den systemischen Charakter des sexuellen Begehrens dar. Zugleich entlarvt sie dadurch die Sexualität als Ungerechtigkeitsmaschine. Denn Sexualität und Begehren stehen dem zentralen ethischen wie politischen Prinzip der Gerechtigkeit entgegen. Das ist insofern bemerkenswert, als in allen Bereichen des Lebens – zumindest in vielen

²¹ Billig 2022.

²² So in Burchardt 2022.

Staaten und Organisationen weltweit – Gerechtigkeit ein zentrales Ziel ist. Sie geht mit Umverteilung einher: von wirtschaftlichen Ressourcen, Wohlstand, Bildung, Chancen. Ausgerechnet aber die »sexuelle Ungleichheit« (179) – manche finden Partner:innen für ihr Begehren, andere nicht – wird politisch nicht umverteilt. Im Gegensatz zu vielen anderen Bedürfnissen ist Sexualität und Liebe zudem kein Feld, auf dem Staaten Maßnahmen ergreifen, um tatsächliche Ungerechtigkeiten auszugleichen. Srinivasan scheint hier die Meinung vieler Feminist:innen zu teilen, eine Umverteilung von Sex »laufe de facto auf die Vergewaltigung von Frauen hinaus« (179). Nicht von ungefähr. Denn sexuelles Begehren inkludiert auf der Basis geltender Verhandlungsmoral die autonome Zustimmung aller Beteiligten zu sexuellen Akten und Beziehungen. Damit ist die Möglichkeit einer ›Umverteilung‹ sexueller Ressourcen verschlossen. Kurz: Sexualität und Begehren sind keine Güter, auf die Mitglieder der Gesellschaft einen Anspruch erheben können.

Sexualität ist darüber hinaus in einer weiteren Hinsicht ungerecht. Srinivasan knüpft dabei an das Modell der Intersektionalität an, mit dem neben Geschlecht weitere Faktoren von Unterdrückung und Ungerechtigkeit wie »Race, Klasse, Sexualität, Behinderung und so weiter« (43) berücksichtigt werden. Sie werden in ihren möglichen Verschränkungen reflektiert. In der Konsequenz lässt sich feststellen, dass auch sexuelle und beziehungsmaßige Privilegierung mit Hautfarbe, Geschlecht, Herkunft und Status zu tun hat:

»Niemand hat einerseits das Recht, sexuell begehrt zu werden. Auf der anderen Seite gibt es eine Hierarchie der Erwünschtheit, die manche Menschen ganz oben und manche ganz unten platziert.«²³

Das heißt: Begehren ist nicht nur gesellschaftlich normiert, sondern auch formiert.²⁴ Mit Konsequenzen, nicht nur für die gelebte Sexualität oder partnerschaftliche Bindungen. Srinivasan hält fest:

»Für einen Schwarzen ist die Wahrscheinlichkeit, unschuldig wegen sexueller Nötigung ins Gefängnis zu kommen, dreieinhalb mal so hoch wie für einen Weißen.« (24)

²³ Burchardt 2022.

²⁴ Vgl. dazu etwa SWR2 2022.

Damit zeigt sich einmal mehr, dass sich »die persönliche Mikroebene von Begehren und Sexualität nicht von der sozialen Makroebene lösen«²⁵ lässt.

Zugleich aber scheint in Srinivasans Essays auch die Hoffnung auf ein Begehren auf, das jenseits dieser sozialen Diskurse und Normierungen angesiedelt ist. Alternativ gegenüber dem generationenalten gewaltsamen, selbstsüchtigen und ungleichen Sex »kann Sex auch anders sein, nämlich beglückender, mehr auf Augenhöhe, freier« (119). Doch wie das gelingen kann, dazu bietet die Philosophin keine plausible Antwort. Wie sie auch die systematische Beziehung zwischen Gerechtigkeit, Freiheit und Selbstständigkeit des Begehrens nicht beantwortet. Wie eine gerechte Beziehung aussehen kann und wie sich Begehren jenseits sozialer Gewalt- und Unterdrückungsnormierung etablieren kann, das zeigen Srinivasans Überlegungen nicht.²⁶

3. Gerechte Liebe? Margaret A. Farleys Entwurf einer christlichen Sexualmoral

Gerade der Frage nach dem Gelingen von Sexualität und Beziehung wendet sich die US-amerikanische Ordensschwester Margaret A. Farley in ihrem Buch *Verdammter Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral*²⁷ zu. Der irreführende deutsche Titel gibt dabei nicht zu erkennen, dass im Fokus ihrer Überlegungen das Prinzip der Gerechtigkeit steht. Erst der Originaltitel macht das deutlich: *Just love*. Übersetzen lässt sich das sowohl mit *Einfach (bloß) Liebe* wie auch mit *Gerechte Liebe*. Und tatsächlich reflektiert Farley in diesem doppelten Sinn auf Beziehung und Sexualität. Sie will der Liebe im Rahmen einer Sexualethik einen angemessenen Platz zuweisen, wie sie auch die Gerechtigkeitsdimension als zentralen Angelpunkt sexualethischer Reflexionen versteht. Farley schlägt damit eine Neuausrichtung der normativen Reflexion auf Sexualität unter dem Prinzip der Gerechtigkeit vor. Die Professorin aus Yale schreibt zu ihrem Anliegen:

²⁵ Göhlsdorf 2022, 37.

²⁶ Vgl. hierzu die kritische Reflexion in Göhlsdorf 2022, 37.

²⁷ Farley 2014; im Folgenden wird aus diesem Band mit Seitenzahlen im Text zitiert.

»Die schwierigste Frage bei der Entwicklung einer Sexualethik ist nicht, ob diese oder jede sexuelle Handlung abstrakt moralisch gut ist, sondern vielmehr, wann sexuelle Ausdrucksformen in einer Beziehung angebracht, moralisch gut und gerecht sind. Mit welchen Motiven, unter was für Umständen, in welchen Formen von Beziehungen leben wir unser sexuelles Selbst auf eine Weise auf, die gut, angemessen, richtig und gerecht ist?« (229)

Damit erteilt Farley der traditionellen lehramtlichen Sexualmoral, die im Wesentlichen immer noch als Aktmoral konzipiert ist, eine Absage. Kein Wunder, dass dies zu einer Auseinandersetzung mit dem Vatikan führte. In einer Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre zu ihrem Buch wird betont:

»In addressing various moral issues, Sr. Farley either ignores the constant teaching of the Magisterium or, where it is occasionally mentioned, treats it as one opinion among others. Such an attitude is in no way justified, even within the ecumenical perspective that she wishes to promote. Sr. Farley also manifests a defective understanding of the objective nature of the natural moral law, choosing instead to argue on the basis of conclusions selected from certain philosophical currents or from her own understanding of *contemporary experience*. This approach is not consistent with authentic Catholic theology.«²⁸

Die Glaubenskongregation moniert also nicht nur, dass Farley Tradition und Primat des Lehramtes in Fragen der Sexualmoral negiert. Vielmehr bestreitet die Notifikation vehement, dass Gerechtigkeit leitendes ethisches Prinzip einer theologischen Sexualethik sein kann. Denn Gerechtigkeit ist kein klassisches Prinzip der »objective nature of the natural moral law«.

Farley entfaltet das Zuordnungsverhältnis von Gerechtigkeit und Beziehung vor allem im fünften (197–228), sechsten (229–269) und siebten (271–342) Kapitel ihrer Sexualethik. Mit Hilfe der Begriffe »gerechte Liebe« und »gerechter Sex« formuliert die Theologin eine »Ethik für sexuelle Aktivitäten und Beziehungen [...], die auf einem allgemeinen Verständnis von Gerechtigkeit beruht« (201). Unter Rückgriff auf Paul Ricoeurs *Symbolik des Bösen* sind ihre Überlegungen von dem Bemühen gekennzeichnet, die gesellschaftlichen Gerechtigkeitskonzepte »auf die sexuelle Dimension« (200) zu übertragen. Das ermöglicht es, so Farley, der Sexualität gerecht zu werden.

²⁸ Congregation for the Doctrine of the Faith 2012.

Ausgangspunkt dieser gerechtigkeitsethischen Lektüre des Begehrens ist die Kernthese, dass »die Liebe nicht die ausreichende Antwort auf alle unsere sexualethischen Fragen ist« (219). Auch Farley wendet sich damit gegen eine romantisierende oder idealisierende Lesart, in der allein die Liebe eine zureichende Basis von Beziehung und Sexualität darstellt. Die Theologin betont hingegen, dass Liebe in ethischer Perspektive als »gute, gerechte und angemessene Liebe« (220) ausbuchstabiert werden muss. Dafür braucht es Kriterien; Farley spricht auch von »moralischen Normen« (222). In ihren Reflexionen über Gerechtigkeit und Liebe arbeitet sie dabei zunächst heraus, dass

»die Norm oder das Kriterium für eine angemessene und gute Liebe von der Anerkennung der *konkreten Realität des geliebten Objekts* abhängt. [...] Das ist zum großen Teil, was ich mit einer ›gerechten Liebe‹ meine.« (222f.)

Liebe ist allerdings nicht nur auf das geliebte ›Objekt‹ bezogen, sondern muss *angemessen* gegenüber dem Liebenden und der Natur der Beziehung sein, muss das geliebte Objekt in *seinem Sein* bestätigen, muss die Selbstliebe als *affirmative Bestätigung* des geliebten Objekts leben (224). Farley konzeptualisiert Liebe so, dass sie – auch – Teil der freien Gestaltung des liebenden Subjekts ist. Sie ist damit nicht bloß rezeptiv, sondern auch der Kognition, der Freiheit und der Verantwortung unterstellt. Die Norm, an der sich eine damit einhergehende freiheitliche Entscheidung aus Liebe bindet, kann nach Farley nur die Gerechtigkeit sein. Sie hält fest: Liebe ist nur dann Liebe zu nennen, wenn »sie zur Beziehung passt und die ganze komplexe Realität der liebenden und der geliebten Person erfasst« (224f.). Mit anderen Worten: Wenn sie gerecht ist.

Ganz in der Tradition katholischer Sexualmoral und doch konträr zu ihr fragt Farley vor diesem Hintergrund »nach sexualethischen Normen« (228), nach »ethischen Leitlinien« (229) für den Bereich des sexuellen Miteinanders. Traditionell dabei ist die Frage nach Normen. Dieser Frage weichen Autorinnen wie etwa Amia Srinivasan aber auch die von uns in der Studie befragten Studierenden fast vollständig aus. Doch Farley entwickelt zugleich konträr zu dem Modell kirchlich-lehramtlicher Sexualnormen einen Ansatz, der nicht darauf zielt,

»ob diese oder jene sexuelle Handlung abstrakt moralisch gut ist, sondern vielmehr, wann sexuelle Ausdrucksformen in einer Beziehung angebracht, moralisch gut und gerecht sind« (229).

Die Frage nach der gerechten Liebe wird bei Farley so nicht mit konkreten Normen im Stil katechetischer Unterweisung beantwortet. Im Zentrum steht vielmehr die Suche nach einer Antwort auf die Frage:

»Mit welchen Motiven, unter was für Umständen, in welchen Formen von Beziehungen leben wir unser sexuelles Selbst auf eine Weise aus, die gut, angemessen, richtig und gerecht ist.« (229)

Auch hier greift Farley wiederum – ohne das zu benennen – auf klassische moraltheologische Topoi zurück. So umfasst gerade die systematisch-handlungstheoretische Lehre von den sogenannten Quellen der Moralität, den *fontes moralitatis*²⁹, die Reflexion auf Gegenstand, Absicht und Umstände einer Handlung. Moralität, das machen diese Quellen deutlich, wird nicht durch Autorität oder Sittengesetz hergestellt, sondern allein durch eine umfassende Geltungsreflexion. Farley schreibt nun Gerechtigkeit als zentrales Kriterium in diesen Diskurs ein. Gerechtigkeit deutet sie dabei klassisch: als formales Kriterium, »jedem und jeder zu geben, was ihm oder ihr gebührt« (230). Doch weil damit nicht bestimmt wird, was jemandem gebührt, überträgt die US-amerikanische Theologin Gerechtigkeit in ein grundlegendes ethisches Prinzip:

»Personen und Personengruppen sollten nach Maßgabe ihrer konkreten, aktuellen und potenziellen Realität anerkannt werden. [...] Als Personen sind wir Zentrum und Ziel, Zweck in uns selbst, weil wir uns auf eine gewisse Weise selbst transzendieren, aber auch zu uns selbst gehören.« (231.236)

Um das nun zu garantieren, um also Gerechtigkeit herzustellen bzw. zu gewährleisten, bedarf es Normen. Sie ermöglichen es, »den Bedürfnissen, Fähigkeiten, Beziehungsansprüchen, Möglichkeiten und Verletzlichkeiten der Menschen« (232) gerecht zu werden. Solche gerechtigkeitsstützenden Normen sind nach Farley als »Mindesterfordernisse« (238), nicht als Ideale zu verstehen, sie lassen Abstufungen, »Gradationen« (238), zu, sie »schließen sich nicht aus« (238) und sie umfassen »die körperliche und die seelische Realität« (238) des Menschen, werden also ganzheitlich und integrierend verstanden. Vor diesem Hintergrund bestimmt Farley sieben spezifische Normen, die sie »für eine zeitgemäße menschliche und christliche Sexualethik als zentral« (238) erachtet: Unversehrtheit (238–

²⁹ Vgl. etwa Mausbach/Ermecke 1959, 254–257 unter Rückgriff auf Thomas von Aquin: *Summa Theologiae* I, II, 18, 2–4; vgl. hierzu umfassend auch Hofmann 2022.

240), Einvernehmlichkeit (240–242), Gegenseitigkeit (243–245), Gleichheit (245f.), Verbindlichkeit (246–249), Fruchtbarkeit (250–252) und Soziale Gerechtigkeit (252–254). Diese sieben Normen stellen nach Farley

»Leitlinien für eine Sexualethik vor, die auf den Normen der Gerechtigkeit basiert – solchen Normen, denen alle menschlichen Beziehungen unterliegen, und jenen, die für die Intimität sexueller Beziehungen spezifisch sind.« (255)

In der Konsequenz dieser Leitlinien reflektiert Farley im letzten Kapitel von *Just love* auf unterschiedliche Beziehungsformen wie Ehe und Familie, gleichgeschlechtliche Beziehungen und das Problem von Scheidung und erneuter Heirat – »komplexe Beziehungsformen, die sowohl nach Gerechtigkeit als auch nach Gnade verlangen« (271). Genau im Diskurs dieser beziehungsethischen Felder zeigt sich die Sprengkraft der Orientierung an der Gerechtigkeit. Sie entlarvt vor allem die Idealbilder lehramtlichen Sprechens über Beziehungen: Farley kann argumentativ deutlich machen, dass »Familie allzu oft ungerecht organisiert« (294) ist, dass »die für heterosexuelle Beziehungen angemessene Gerechtigkeitsethik auch für homosexuelle Beziehungen angemessen ist« (317), dass »eine Scheidung moralisch gerechtfertigt ist« (338).

Dass diese Position zu einer Auseinandersetzung mit den Vertretern des kirchlichen Lehramtes führt, liegt auf der Hand. Zugleich macht der Konflikt mit Rom deutlich, was Farley und auch Srinivasan herausarbeiten: Dass Sexualität und Begehren, Partnerschaft und Beziehung eben weit mehr gesellschaftlich und politisch konstituiert sind, als es in der Regel wahrgenommen wird.

4. Gerechtigkeit als Kategorie beziehungsethischer Reflexion

Studierende, die Beziehung und Sexualität nur unter dem Prinzip der Gleichrangigkeit und Ebenbürtigkeit denken wollen; eine Philosophin, Amia Srinivasan, die die politische Dimension von Sexualität und Begehren herausarbeitet und diese damit – auch – als ungerecht entlarvt; eine Theologin, Margaret A. Farley, die Gerechtigkeit als Zieldimension christlicher Sexualethik bestimmt. Drei Ansätze, die zeigen, dass die Dimension der Gerechtigkeit zu Unrecht kaum Beachtung in modernen beziehungsethischen Reflexionen findet.

Allerdings zeigen die drei exemplarischen Konzeptualisierungen auch die Ambivalenz eines gerechtigkeitsethischen Zugangs. So wesentlich einerseits Gleichheit, Gleichrangigkeit, Gerechtigkeit in konkreten Beziehungen ist, so muss andererseits auch festgehalten werden, dass gerade Begehren und Sexualität in vielfacher Hinsicht mit Ungerechtigkeit verknüpft sind. Das Feld der Sexualität ist offen für Unterdrückung, Gewalt und Missbrauch, wie es Srinivasan überdeutlich macht. Die Realität von Beziehungen ist durch Asymmetrie geprägt. Ein »Recht auf Sex« gibt es nicht – und wer das propagiert, der muss im Modus des Unrechts handeln.

Alle drei Zugänge machen vor diesem Hintergrund allerdings auch deutlich, dass die idealisierende Rede von Beziehung und Partnerschaft, Sexualität und Begehren an der lebensweltlichen Realität scheitert. Das romantisierende Konzept von egalitärer und selbstbestimmter Sexualität und Partnerschaftlichkeit vergisst ihre strukturelle und systemische Dimension. Sie ist – auch – ein Grund für Ungerechtigkeit.

Damit nehmen alle drei Zugänge auch explizit oder implizit Abschied von der Fiktion der Privatheit der Liebe, der individuellen Wahl und subjektiven Entscheidungen in Sachen Beziehung und Partnerschaft. Auf unterschiedliche argumentative Weise machen die Studierenden, Srinivasan und Farley den politischen Charakter des weiten Felds der Beziehung der Sexualität deutlich. Sie alle zeigen die Spur einer ethischen Auseinandersetzung mit Beziehungsfragen, die tief in das Feld sozialetischer Reflexionen hineinreicht: Die Politik der Sexualität im Angesicht der individuellen Suche nach einem gelingenden, erfüllten Beziehungsleben. Dass dies nur unter dem Prinzip der Gerechtigkeit zu denken ist, das zeigen die vorgestellten Ansätze eindrucksvoll.

Literatur

Billig, Susanne

- 2022 Sex ist nie nur Sex, in: Deutschlandfunk Kultur (23.02.2022), online: www.deutschlandfunkkultur.de/amia-srinivasan-recht-sex-feminismus-100.html.

Breitsameter, Christof / Goertz, Stephan

- 2020 Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die katholische Sexualmoral, Freiburg i.Br.

Burchardt, Carolin

- 2022 Sexuelle Gleichberechtigung. »Niemand hat das Recht, begehrt zu werden«. Interview mit Amia Srinivasan, in: RND (09.03.2022); online: www.rnd.de/wissen/das-recht-auf-sex-amia-srinivasan-ueber-sexuelle-gleichberechtigung-RHGZQS3PGVAGBBUJPEO23TJ7GQ.html

Congregation for the Doctrine of the Faith

- 2012 Notification on the book Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics by Sr. Margaret A. Farley, R.S.M (30.03.2012), online: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120330_nota-farley_en.html.

Crenshaw, Kimberle

- 1989 Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in: University of Chicago Legal Forum 1, 139–167, online: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>.

Dackweiler, Regina-Maria

- 2004 Wohlfahrtsstaat. Institutionelle Regulierung und Transformation der Geschlechterverhältnisse, in: Becker, Ruth / Kortendiek, Beate (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie (Geschlecht & Gesellschaft 35), Wiesbaden, 450–460.

Farley, Margaret A.

- 2014 Verdammter Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral (englisch: Just love, 2006), Darmstadt.

Göhlsdorf, Novina

- 2022 Die Sache mit dem Sex, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom (20.02.2022), 37, online: www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/amia-srinivasan-ueber-das-recht-auf-sex-17816223.html.

Gräve, Mirjam / Johannemann, Hendrik / Klein, Mara

- 2021 (Hg.) Katholisch und queer. Eine Einladung zum Hinsehen, Verstehen und Handeln, Paderborn.

Heimbach-Steins, Marianne

- 2009 »... nicht mehr Mann und Frau«. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg.

Hoff, Gregor Maria et al.

- o.J. Frankfurter Erklärung: Für eine synodale Kirche; online: <https://www.change.org/p/kirchliche-verantwortungstr%C3%A4ger-frankfurter-erkl%C3%A4rung-f%C3%Bcr-eine-synodale-kirche-dde0c61a-f446-41c1-ab40-f3519b8cefc1?redirect=false>

Hofmann, Stefan

- 2022 Normative Bedeutung von Handlungsfolgen. Paradigmatische utilitaristische Ansätze und katholische Moraltheologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 202), Berlin/Boston.

Laubach, Thomas

- 2022 Der Synodale Weg und die Erneuerung (?) der Sexualmoral (06.09.2022), online: www.feinschwarz.net/erneuerung-der-sexuamoral/.

Lintner, Martin M.

- 2012 Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik, 2. Auflage, Innsbruck.

Mausbach, Joseph / Ermecke, Gustav

- 1959 Katholische Moraltheologie, Bd. 1: Die allgemeine Moral, 9. Auflage, Münster.

mkg/hc (Reuters, AFP, dpa, AP)

- 2015 Santa Barbara identify Isla Vista shooter as Elliot Rodger, in: dw (25.05.2015), online: www.dw.com/en/santa-barbara-identify-isla-vista-shooter-as-elliott-rodger/a-17660860.

NDR Data

- o.J. Zerrwelt der Frauenhasser. Wie die »Incel«-Szene an Bedeutung gewinnt und wie gefährlich sie ist, online: <https://story.ndr.de/incels/index.html>.

SWR2

- 2022 Amia Srinivasan – Das Recht auf Sex. Gespräch, in: SWR2 (20.02.2022; 17:05 Uhr. SWR2 lesenswert Magazin), online: www.swr.de/swr2/literatur/amia-srinivasan-das-recht-auf-sex-100.html.

Schockenhoff, Eberhard

2022 Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik, Freiburg i.Br.

Srinivasan, Amia

2022 Das Recht auf Sex. Feminismus im 21. Jahrhundert, Stuttgart.

Brennpunkte ökologischer Gerechtigkeit aus christlicher Sicht

Markus Vogt

1. Unterschiedliche Konzeptionen von Gerechtigkeit als Strukturierung des Diskurses

Ökologische Gerechtigkeit kann weder nur national noch nur synchron gedacht werden. Sie hat notwendig eine globale und intergenerationelle Perspektive. Dabei ist allerdings schon die Frage der globalen Ausweitung der Ansprüche von Gerechtigkeit angesichts des immer noch dominierenden nationalen Bezugsrahmens der Gerechtigkeit höchst komplex.¹ Eine pauschale globale und ökologische Entgrenzung von Gerechtigkeitspostulaten läuft Gefahr, in eine bloße Überforderung und Verflachung zu münden, wenn es nicht zugleich gelingt, die damit verbundenen Ansprüche und Pflichten verbindlich zu präzisieren, akteur:innenspezifisch einzugrenzen, freiheitlich zu pluralisieren und strukturell zu verankern.

Die zweite grundlegende theoretische Herausforderung ökologischer Gerechtigkeit besteht in der Entscheidung zwischen einem relationalen Ansatzpunkt bei Normen der Gleichheit und einem eher suffizienzorientierten und absoluten Ansatzpunkt bei der menschenrechtlichen Sicherung von Mindeststandards.² Der relationale Zugang zielt auf eine proportional angemessene Verteilung von Gütern und Rechten zwischen Personen und Gruppen. Der menschenrechtliche Zugang postuliert ein anthropologisch und kulturell zu definierendes Mindestmaß an Gütern und Rechten für eine würdige Existenz.³

¹ Exemplarisch für die zahlreichen Publikationen vgl. Broszies/Hahn 2010; Pogge 2011; Brock 2017; Vogt 2021, 354–387.

² Vgl. dazu Sachs 2003; Edenhofer et al. 2010; Kistler 2017.

³ Vgl. Sachs 2003, 4.

Beim menschenrechtlichen Zugang handelt es sich um absolute, kategoriale Rechte, die nicht verhandelbar sind. Die Kategorie der Menschenrechte ist eine in nahezu allen Verfassungen weltweit sowie in internationalen Abkommen verankerte, »harte«, rechtsfähige Kategorie. Ihr ist eine existentielle Dringlichkeit zu eigen. Der suffizienzorientierte menschenrechtliche Ansatz ist hinsichtlich der inhaltlichen Postulate weit bescheidener als globale Gleichheitsnormen. Letztere stoßen angesichts der extrem unterschiedlichen Kontexte und Handlungsbedingungen auf globaler Ebene gerade in ökologischer Hinsicht an deutliche Grenzen der Umsetzbarkeit. Man sollte die verschiedenen Zugänge aber nicht gegeneinander ausspielen, sie haben alle ihre spezifischen Bedeutungen und Anwendungskontexte. Gleichheit und Würde sind vielschichtig interagierende Bezugsgrößen der Gerechtigkeit. »Gleichheit wie auch Würde machen das Ideal der Gerechtigkeit aus, eine Politik der Gerechtigkeit wird Menschenrechtsfragen ebenso wie Verteilungsfragen im Sinn haben.«⁴ Von der Dringlichkeit her kommt menschenrechtlichen Ansprüchen jedoch eine gewisse moralische und politische Priorität zu: Es geht um Basisgüter der Existenzsicherung.⁵

Gleichheit ist nach Angelika Krebs nicht Ziel der Gerechtigkeit, sondern ihr Nebenprodukt.⁶ Bisweilen könne Gleichheit in suffizienzorientierten Ansätzen, die die unterschiedlichen gesellschaftlichen Sphären deutlicher trennen und so die Ausnutzung asymmetrischer Machtverhältnisse abwehren, effizienter erreicht werden als in Ansätzen, die Gleichheit direkt zum Ziel erheben.⁷ Das trifft auch auf den Umgang mit ökologischer Ungleichheit zu: In vielen Fällen ist der Schutz regionaler Souveränität wichtiger als staatliche Umverteilung von Ressourcen.⁸ Gerechtigkeit ist subsidiär in Form von Eigenversorgungsrechten zu denken. Daraus ergibt sich, dass die Stärkung des Ressourcenzugriffs lokaler Gemeinschaften ein notwendiger Ausgangspunkt für Ressourcengerechtigkeit sein muss. Dies wird durch konkrete Analysen der Konfliktkonstellatio-

⁴ Sachs 2003, 38.

⁵ Vgl. ebd., 31.

⁶ Vgl. Krebs 2000, 8f.

⁷ Vgl. Walzer 1992, 12.

⁸ Vgl. dazu am Beispiel der Biodiversität Wuppertal Institut 2006, 201: »Biodiversität kann nicht gegen, sondern nur mit den lokalen Gemeinschaften erhalten werden. Mehr Beteiligung und mehr kulturelle Freiheit, kurz: mehr Gerechtigkeit, erweist sich wiederum als Voraussetzung für den Umweltschutz.«

nen in Ländern des Globalen Südens vielfach empirisch bestätigt. Eine Polarisierung zwischen den Ansprüchen von Gerechtigkeit, Humanität und Armutsüberwindung auf der einen und Ökologie und Naturschutz auf der anderen Seite wird der realen Problemverflechtung nicht gerecht.⁹ Ich werde im Folgenden einen menschenrechtlich fundierten Ansatz ökologischer Gerechtigkeit wählen, ohne das Postulat der Gleichheit aus den Augen zu verlieren.¹⁰

Ein solcher Zugang entspricht dem Modell der Studie »Global, aber gerecht«, die auf einem globalen Dialogprozess unter Mitwirkung der Münchner Jesuitenhochschule beruht und insbesondere für christliche Umweltethik einen Schlüsseltext darstellt.¹¹ Die Studie unterscheidet die folgenden Aspekte der Gerechtigkeit und ordnet ihnen jeweils eine intra- und eine intergenerationelle Dimension zu: (1) Befriedigung von Grundbedürfnissen; (2) gerechte Verteilung der Handlungschancen; (3) faire Verfahren. Inhaltlich sind sicherlich alle drei Aspekte sinnvoll. Von der Erfahrung her, dass es vor allen inhaltlichen Differenzen zunächst vornehmlich daran mangelt, sich überhaupt formal darauf zu einigen, dem Anspruch globaler Gerechtigkeit eine strukturelle Basis zu geben, liegt es jedoch nahe, zunächst die formalen, institutionellen und verfahrensbezogenen Aspekte zu thematisieren (also den dritten Aspekt vorzuziehen und zu verallgemeinern). Auch der bei der Studie im Hintergrund stehende Rawls'sche Ansatz von Gerechtigkeit als Fairness spricht dafür, diesen Aspekt vorrangig zu betrachten. Gerechtigkeit wird dabei prozedural gedacht als organisiertes Verfahren mit transparenten, für alle zustimmungsfähigen Regeln, um zu einer »fairen« Allokation von Gütern und Rechten und der damit verbundenen Vor- und Nachteile zu kommen. Prozedurale Zugänge haben eine demokratietheoretische Schlüsselbedeutung, insofern sich die Demokratie als offene Ordnung des ständigen Streitens um bessere Argumente versteht, wodurch sie fundamental auf faire Verfahren angewiesen ist.

⁹ Diese Fragestellung bildet den Ausgangspunkt des Buches *Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität* (Haber/Held/Vogt 2016).

¹⁰ Zur Debatte um den Stellenwert von Gleichheit für Gerechtigkeit vgl. Krebs 2000; Kersting 2002; Vogt 2017; im Kontext von Klimawandel: Kistler 2017, 336–497.

¹¹ Vgl. Edenhofer et al. 2010, 65.

Trotz des menschenrechtlichen Ansatzes gehe ich davon aus, dass der Gleichheitsbegriff für den Begriff von Gerechtigkeit konstitutiv ist. Er muss jedoch handlungstheoretisch differenziert werden.¹² Dabei unterscheide ich folgende Grundtypen:

- Gleichheit vor dem Gesetz, was eine Voraussetzung für die Idee des Rechts ist und sich normativ in formal verallgemeinerungsfähigen Regeln für die Bearbeitung von Konflikten ausdrückt;
- Gleichheit der Menschen als Bedürfniswesen, was normativ zur Konsequenz hat, dass die Grundbedürfnisse nach der Taxonomie der Dringlichkeit, also mit einem Vorrang der Ärmeren, befriedigt werden sollen. Dies lässt sich menschenrechtlich und suffizienztheoretisch modellieren;
- Gleichheit von Geben und Nehmen in Form des Tausches, was durch die Etablierung fairer Ressourcenmärkte umzusetzen ist.

Diese handlungstheoretische Differenzierung des Gleichheitskonzeptes erlaubt einen Anschluss an die Gerechtigkeitstheorie von Aristoteles, insofern seine Grundformen der Gerechtigkeit damit korrelieren. Die aristotelische Gliederung des Gerechtigkeitbegriffs¹³ kann helfen, den Diskurs um normative Leitlinien für die Lösung von Ressourcenkonflikten zu strukturieren:

- *Legalgerechtigkeit* im Sinne der formalen Verfahren und der Schaffung eines institutionellen Rahmens hat als »allgemeine Gerechtigkeit« eine übergeordnete Funktion und betrifft vor allem formale und institutionelle Fragen, die im Blick auf globale Umweltgerechtigkeit vorrangig zu klären sind.
- *Distributive Gerechtigkeit* zielt auf Existenzsicherung jedes einzelnen Menschen sowie die Vermeidung extremer Ungleichheit in den Güter- und Ressourcenausstattungen; hier ist vor allem das Verhältnis von absoluten und relationalen Bewertungskriterien zu klären.
- *Tauschgerechtigkeit* im Sinne der Gleichheit von Geben und Nehmen ist der dynamische Kern der Gerechtigkeit und erfährt heute durch die zentrale Rolle des globalen Ressourcenhandels eine ökologische Zuspitzung.

¹² Vgl. zum Folgenden Vogt 2017, 107–120.

¹³ Vgl. dazu Bien 2010; Blaumer 2015; Vogt 2017, 109–114.

- Bei der ausgleichenden Gerechtigkeit bildet Aristoteles zusätzlich die Kategorie der *korrektiven Gerechtigkeit* im Sinne des Ausgleichs von begangenen Unrecht und ungleichen Ausgangsbedingungen. Die ist in besonderer Weise im Kontext der Debatte um »historische Schuld« im Klimawandel virulent und umstritten.

Bei all dem sind die unterschiedlichen Aspekte von Gerechtigkeit nach Maßgabe der jeweiligen Handlungsart bzw. Konflikttypologie in eine Balance zu bringen bzw. in ihrer jeweiligen Reichweite und Abgrenzung zu bestimmen. So wird jeder Mensch entweder nach seinem Recht als sittliches Subjekt und Freiheitswesen oder nach seinem Bedürfnis mit entsprechenden menschenrechtlichen Mindestansprüchen oder nach seiner Leistung in Marktprozessen des wechselseitigen Gebens und Nehmens bedacht. Beim letzten Aspekt sind als Unterkategorie der Tauschgerechtigkeit die aus individueller und kollektiver Schuldverstrickung erwachsenden Pflichten des Ausgleichs hinzuzurechnen. Der Konflikt zwischen diesen unterschiedlichen Verteilungsprinzipien macht weithin den Stoff im Kampf um ökologische Gerechtigkeit aus. Im Folgenden soll die zuvor skizzierte Typologie ökologischer Konflikte anhand dieser aristotelischen Dimensionen von Gerechtigkeit exemplarisch entfaltet werden.

2. Legalgerechtigkeit: Ökologische Weiterentwicklung des Völkerrechts

Die meisten Theorien der Gerechtigkeit sind für nationalstaatlich verfasste Gesellschaften entwickelt worden. Da die Handlungsbedingungen heute jedoch wesentlich global geprägt sind, ist dies im 21. Jahrhundert unzureichend und erweiterungsbedürftig.¹⁴ Auch die Katholische Soziallehre hat bereits in den 1960er Jahren eine Ausweitung des Verständnisses von

¹⁴ Vgl. Pogge 2011, 117–149. Eine solche notwendige Erweiterung gilt auch für die Theorie von John Rawls, der in Bezug auf das Differenzprinzip zögerte, es auf die Weltverhältnisse anzuwenden, und statt »kosmopolitischer Illusion« für einen »methodischen Patriotismus« (Rawls 1999, 117) plädiert. Man sollte globale Ressourcengerechtigkeit nicht als abstrakten Gleichheitsanspruch hinsichtlich des Ressourcenzugangs denken, sondern vor allem als Kritik bestehender Ausbeutungsverhältnisse.

sozialer Gerechtigkeit auf globale Zusammenhänge vollzogen.¹⁵ Im Kern ist christliche Ethik jedoch von Anfang an auf einen universalen Horizont angelegt, was konzeptionell im Natur- und Vernunftrecht sowie begrifflich u.a. mit dem Topos der »Menschheitsfamilie« ausgedrückt wird. Vor diesem Hintergrund gehört der Anspruch globaler Solidarität in der Armutsbekämpfung zu den prägnantesten Merkmalen christlicher Ethik. Eine konsequente ökologische Weiterentwicklung zeichnet sich jedoch erst mit der im Jahr 2015 von Papst Franziskus veröffentlichten Enzyklika *Laudato si'* ab. Dabei ist die Dringlichkeit, aber auch Komplexität in kaum einem anderen Feld so virulent wie in dem des Umgangs mit den natürlichen Ressourcen, dessen gegenwärtige Formen die Existenzrechte zahlloser Menschen massiv untergraben.¹⁶

Die Ausweitung der Gerechtigkeitstheorie auf die strukturellen Handlungs- und Umsetzungsbedingungen für globale Interaktionen ist die erste und grundlegende Aufgabe der Ressourcengerechtigkeit.¹⁷ Denn die Probleme der Ressourcenverteilung haben wesentlich strukturelle Ursachen und werden somit kaum durch individuelle Barmherzigkeit zu lösen sein. Individuelle Spenden und Verzichtleistungen sind keineswegs wertlos, aber für sich alleine nicht hinreichend, wenn sie nur von kleinen Teilen der Bevölkerung erbracht werden.¹⁸ Daher bedürfen sie der Ergänzung und Flankierung durch ordnungspolitische Maßnahmen. Da wir gegenwärtig jedoch erst am Anfang der Herausbildung einer normativen Ordnung für die Regelung globaler Ressourcenkonflikte stehen, sind Vorleistungen einzelner Individuen, Gruppen, Institutionen und Nationen

¹⁵ Vgl. die Enzykliken *Mater et Magistra*, Nr. 157–162 (Johannes XXIII. 1961) und *Popolorum Progressio*, Nr. 3 (Paul VI. 1967).

¹⁶ Vgl. Heinrich-Böll-Stiftung 2014, 20–22; Wuppertal Institut 2006.

¹⁷ Henry Shue modelliert die gerechtigkeitstheoretischen Strukturprobleme der ungleichen Verteilung von Verursachung, Lasten und Pflichten im Klimaschutz und gibt damit der Analyse ökologischer Konflikte eine philosophische Basis (vgl. Shue 2014).

¹⁸ Zur Hoffnung auf die Macht der Konsument:innen vgl. Stehr 2007; auch die Enzyklika *Caritas in veritate* erwartet von dem globalen Aufstieg der Macht der Konsument:innen (Benedikt XVI. 2009, Nr. 40.64.66) einen entscheidenden Impuls. In der sozialwissenschaftlichen Debatte sind die großen Hoffnungen auf Veränderung durch Konsument:innenverantwortung jedoch eher ernüchtert: Konsumverhalten sei »nur durch ordnungsrechtliche Maßnahmen und die Nutzung des Preismechanismus nachhaltig zu ändern« (Wehrspaun 2009, 68).

im zivilgesellschaftlichen, wirtschaftlichen und staatlichen Bereich unverzichtbar. Veränderte Praxis ist ein unverzichtbarer Impulsgeber für gesellschaftliche Transformation.¹⁹ Es fehlt gleichermaßen am Bewusstsein, an Praxisimpulsen und an Rahmenbedingungen für globale Verantwortung. »Eine Gemeinschaft des Rechtes, die alle Bewohner der Erde als Mitglieder umfasst, hat sich noch kaum herausgebildet.«²⁰ Wo Menschen, Güter und Geld unaufhörlich Grenzen überschreiten, muss auch die Moral grenzüberschreitend werden: »In dem Maße, in dem der Wirkraum sozialer Akteure transnational wird, kann ihr Verantwortungsraum nicht national bleiben.«²¹ Das gilt auch für das Konzept der Ressourcengerechtigkeit.

Mit der Ausweitung des Gerechtigkeitsanspruchs auf globale Fragen steht ein Paradigmenwechsel vom staatszentrierten Gerechtigkeitsdenken hin zu einem ethischen Weltbürger:innentum zur Debatte, der erst langsam vor dem Hintergrund massiver Ungerechtigkeitserfahrungen Akzeptanz findet.²² Insofern christliche Ethik von Anfang an auf eine Überwindung des Partikularismus ausgerichtet ist und ihr zudem mit dem verstärkten Bewusstsein weltkirchlicher Zusammenhänge seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine klare kosmopolitische Perspektive zu eigen ist, kann die globale Ausrichtung als ein Markenzeichen christlicher Umweltethik erwartet werden.

Ökologische Gerechtigkeit wird zunehmend zu einer »extra-territorialen Staatenpflicht«²³. Dafür gibt es drei Gründe: die Auflösung der Nationalökonomien in eine global interdependente Weltwirtschaft, der Übergang der Staatengemeinschaft zur Weltgesellschaft mit all den komplexen globalen Interaktionen sowie der universale Anspruch der Menschenrechte. Wegen der oft verspäteten Wirksamkeit und Sichtbarkeit von Umwelt-

¹⁹ Zur Transformationsethik und ihren verschiedenen Ebenen vgl. Schneidewind 2018; Vogt 2018, 79f.

²⁰ Wuppertal Institut 2006, 126.

²¹ Ebd., 129.

²² Vgl. Broszies/Hahn 2010, 12f.; die Autoren relativieren ihre These des Paradigmenwechsels allerdings, indem sie hervorheben, dass die Staaten eine Schlüsselrolle behalten, es also nicht um die Alternative zwischen nationalstaatlichen und transnationalen Regimen als Bezug der Gerechtigkeit gehe, sondern um ihr Zusammenspiel im Hinblick auf konkrete Risiken, was gerechtigkeitstheoretisch in Bezug auf die Legitimität von (globaler) Herrschaft stets kritisch zu reflektieren ist.

²³ Windfuhr 2005, 24–30.

schäden müssen die Rechte präventiv gesichert werden. Das stellt erhebliche methodische Anforderungen an das Zusammenwirken der Akteur:innen, weil sich Präventivschutz nur begrenzt durch staatliche Kontrolle sicherstellen lässt. Zumindest kann dies nur unter hohem Aufwand und starken Restriktionen gewährleistet werden. Vorrangig ist zu klären, ob und mit welcher institutionellen Verbindlichkeit die internationale Staatengemeinschaft bereit ist, sich dem Regime einer *global governance* auch im ökologischen Bereich zu unterwerfen.

Eine Gerechtigkeitstheorie braucht hier einen differenzierten und akteur:innenorientierten Ansatz. Dieser lässt sich am ehesten verantwortungsethisch darstellen. Insbesondere transnationale Konzerne sind stärker auch in ökologischer und sozialer Hinsicht in die Pflicht zu nehmen bzw. müssen sich selber aktiv um die Einhaltung der ökosozialen Standards bemühen. Zur Entfaltung der Legalgerechtigkeit gehören auch Grundsätze wie das Verursacher:innenprinzip, dessen Anwendung im ökologischen Bereich gerade im deutschen Umweltrecht eine weit zurückreichende Tradition hat. Es birgt jedoch wegen der oft nicht möglichen direkten Zurechnung rechtlich und gerechtigkeitstheoretisch erhebliche methodische Herausforderungen.²⁴

Die entscheidende ethisch-politische Hürde besteht darin, die kurz-sichtigen und fragmentierten Perspektiven zu überwinden und die moralischen, politischen und wirtschaftlichen Ressourcen solidarischen Handelns für vorsorgenden Umwelt- und Klimaschutz zu aktivieren. Dies erfordert vor allem eine Stärkung globaler Steuerungsinstitutionen für die Durchsetzung von Umweltgerechtigkeit.²⁵ Der Klimawandel sowie die globalen Ressourcenkonflikte nötigen die Menschheit zur Weiterentwicklung des Völkerrechts vom Koexistenz- zum Kooperationsrecht:²⁶ Die Fähigkeit zu fairer Kooperation im Umgang mit den natürlichen Ressourcen und den damit verbundenen globalen Stoffströmen ist eine der zen-

²⁴ Man denke beispielsweise daran, welche Sprengkraft die Forderung einer Zurechnung von Schadensansprüchen für die Autoindustrie hätte, wenn die Statistik der Toten durch diesel- oder ottomotorbedingte Luftverschmutzung haftungsrechtlich einlagbar wäre.

²⁵ Die Herausbildung dieser Institutionen ergibt sich nach Nagel nicht einfach aus kosmopolitischen Grundsätzen universaler Moral, sondern ist ein kulturspezifischer Entwicklungsprozess mit eigenen Legitimationskriterien (vgl. Nagel 2010, 104–129).

²⁶ Vgl. Epiney 2007.

tralen Bewährungsproben für die gegenwärtige Zivilisation. Dabei ist die ethische Bewältigung der Umweltkonflikte auf einen institutionellen Wandel in Richtung *global governance* mit neuen strategischen Bündnissen zwischen Politik, Wirtschaft und Zivilgesellschaft angewiesen.²⁷

Bei der Suche nach ethischen Orientierungen für die Bewältigung der globalen Umweltkonflikte kann die aus der christlichen Schöpfungstheologie abgeleitete Vorstellung, dass die Güter der Natur ein gemeinsames Erbe der Menschheit und daher gemeinwohlpflichtig zu bewirtschaften sind, hilfreich sein.²⁸ Umweltrechtlich findet dieses Konzept seit den 1960er-Jahren unter dem Slogan »common heritage of mankind« weitgehend auch im Rahmen der Rhetorik der Vereinten Nationen Akzeptanz.

Höchst vielschichtig im Bereich der rechtlichen Verfassung ökologischer Gerechtigkeit ist auch die Frage des Eigentums an Ressourcen: Aufgrund der existentiellen Bedeutung sowie der internationalen Verflechtung ist klar, dass das Privateigentum an Ressourcen hier besonders stark mit der Gemeinwohlpflichtigkeit, die mit der Nutzung von natürlichen Ressourcen einhergeht, zu verknüpfen ist.²⁹ Demnach kann das Ressourceneigentumsrecht von Nationen nicht absolut gelten. Da das Weltgemeinwohl bzw. die internationale Staatengemeinschaft vom jeweiligen Umgang mit den natürlichen Ressourcen massiv betroffen ist und beispielsweise Atmosphärgase oder radioaktive Strahlung nicht an nationalen Grenzen haltmachen, ist es gerechtigkeits-theoretisch zwingend, das Ressourcenmanagement in bestimmten Fällen den internationalen Abkommen zu unterwerfen.

Denn Ressourcen sind oft »commons«, Gemeingüter, bei denen die kooperative Nutzung besondere soziale und rechtliche Rahmenbedingungen erfordert.³⁰ Das Fehlen bzw. die institutionelle Schwäche ökologischer Rahmenbedingungen für einen fairen und verantwortlichen Umgang mit den globalen Gemeingütern führt strukturell zu einer erheblichen Über-

²⁷ Vgl. Ekaradt 2008, 20f.; 2012; 2016.

²⁸ Das ist ein klassischer Topos der katholischen Soziallehre, der letztlich auf Thomas von Aquin zurückgeht; zur ökologischen Entfaltung anhand der Fragen des Eigentums an Boden vgl. DBK 2016; Nr. 31–36; vgl. dazu auch Franziskus 2015, Nr. 93.

²⁹ Zu differenzierteren Analysen der Wirkungszusammenhänge im globalen Ressourcengebrauch vgl. Pogge 2011, bes. 41–69; Edenhofer et al. 2010, bes. 21–55; Weber 2020.

³⁰ Vgl. Ostrom 1999, bes. 2–8; Weber fasst dies unter dem Begriff »Allmendeprinzip« zusammen (vgl. Weber 2020, 187–193).

nutzung zum Nachteil aller, in vielen Fällen jedoch zuerst für die Armen. Dies zu ändern, ist die umweltpolitische Kernaufgabe der Völkergemeinschaft. Es geht um einen Rahmen für die Ermöglichung von Kooperation und kollektiver Rationalität. Ethisch lässt sich dies unterschiedlich modellieren, sei es utilitaristisch mit erweiterten Zeit- und Raumhorizonten für die Nutzenabwägung oder vertragstheoretisch im Sinne einer formalen, letztlich menschenrechtlich basierten Fairness.

Als Rahmen für bereichsübergreifende multilaterale Verhandlungen wäre die Schaffung einer eigenständigen, mit Sanktionsmacht ausgestatteten Organisation für Umweltfragen innerhalb der UNO nötig.³¹ Dazu gehören z.B. Informations- und Konsultationspflichten sowie die Etablierung nationaler und internationaler Regelwerke für Vorsorge-, Haftungs- und Konfliktregelungen hinsichtlich der Umweltbelastungen für Mensch und Natur. Auch die Idee eines Umweltgerichtshofes gewinnt zunehmend an Bedeutung, um Verstöße, die große Bevölkerungsgruppen betreffen, angemessen sanktionieren zu können. Aus gerechtigkeitsrechtlicher Perspektive gibt es bisher ein deutliches Defizit im Vollzug der Legalgerechtigkeit, weil getroffene Vereinbarungen häufig nicht eingehalten werden. Demnach kommt institutionellen Reformen für mehr Rechtsverbindlichkeit eine besondere Dringlichkeit zu.

3. Verteilungsgerechtigkeit: Wie viel Gleichheit ist gerecht?

Die Aneignung der Naturressourcen auf der Erde ist höchst ungleich verteilt: Geschätzt wird, dass 20 % der Menschheit ca. 80 % der Ressourcen beanspruchen.³² Bevor man daraus moralische Schlussfolgerungen zieht, ist jedoch angesichts der heterogenen Daten zu globaler Ungleichheit im Ressourcenzugang zunächst zu fragen: Woran misst man das? Vergleicht man die verschiedenen Ressourcen in Gewicht? In Preisen? In Flächenbeanspruchung?³³ Teilweise wird das Modell des ökologischen Rucksacks nicht nur auf Stoffströme in Form von global transportierten Gegenständen

³¹ Vgl. Epiney 2007, 38. Wie die Reformen im Einzelnen zu gestalten sind, ist eine schwierige politikwissenschaftliche Frage.

³² Zu auf ausgewählte kritische Ressourcen bezogene empirische Analysen sowie »geopolitischen Arenen der Aneignung« vgl. exemplarisch Wuppertal Institut 2006, 45–124.

den bezogen, sondern auch auf Abraum oder Abfall, der irgendwo entlang des Lebenszyklus eines Produktes zurückbleibt und im Durchschnitt das fünffache Gewicht des importierten Gutes beträgt.³⁴ Dann ergibt sich ein noch viel dramatischeres Ungleichgewicht als durch Analysen, die lediglich auf global transportierte Stoffströme bezogen sind.

Schnell wird dabei jedoch deutlich, dass all dies recht grobe Abschätzungen sind. Für eine schlaglichtartige Veranschaulichung von Problemen und Asymmetrien sind solche Zahlen rhetorisch sinnvoll. Für eine Formulierung verbindlicher gerechtigkeitstheoretischer Pflichten sind sie jedoch zu abstrakt und ungenau. Positiv formuliert: Die Debatte um globale Ressourcengerechtigkeit braucht mehr empirische Forschung, um möglichst adäquate Kennzahlen als Informationsbasis zugrunde legen zu können. Diese müssen einerseits die Problemdimensionen umfassend auch in ihrer Interdependenz in den Blick nehmen, andererseits aufgrund der Fülle von Aspekten Größenordnungen abschätzen und exemplarisch bestimmte Stoffströme und Wirkungszusammenhänge auswählen, da man sonst in der Komplexität versinkt und kaum zu signifikanten Aussagen kommt.

Darüber hinaus ist der bei empirischen Messungen zur Ungleichheit im Ressourcenzugang implizit vorausgesetzte moralische Maßstab der Gleichheit keineswegs unproblematisch. Denn die geografischen Lebensbedingungen, soziokulturellen Kontexte und Bedarfslagen sind sehr unterschiedlich. Sloterdijk spricht von einem »Natursozialismus«, der bei solch egalitären Modellen vorausgesetzt würde und im Kontext der globalen Verteilung von Ressourcen völlig unangemessen sei.³⁵ Dieser pauschalen Kritik ist entgegenzuhalten, dass der Maßstab der Gleichheit für Gerechtigkeit durchaus konstitutiv, jedoch handlungstheoretisch zu differenzieren ist.³⁶ Wenn man gerechtigkeitstheoretisch davon ausgeht, dass

³³ Es gibt unterschiedliche Modelle, die meist unter dem Dachbegriff »ökologischer Rucksack« oder auch »ökologischer Fußabdruck« zusammengefasst werden. Bei den MIPs (Material-Input pro Serviceeinheit) (vgl. Schmid-Bleek/Lettenmeier/Nettersheim 2004) wird das Gewicht als Vergleichsgröße herausgezogen. Oft gilt auch der Flächenbedarf als Referenzgröße. Differenzierte Analysen zur Beanspruchung von Umweltraum durch unterschiedliche Akteur:innen bzw. Akteur:innengruppen bieten Sachs und Santarius in Wuppertal Institut 2006, 45–87.161–165.

³⁴ Vgl. Wuppertal Institut 2006, 68f.

³⁵ Vgl. Sloterdijk 2009, 695f.

Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln ist,³⁷ dann muss man im Kontext der Ressourcenfrage genau definieren, wo gleiche und wo unterschiedliche Handlungsbedingungen und Bedarfslagen bestehen. Ökologische Gerechtigkeit sollte vor diesem Hintergrund nicht vorschnell mit Gleichverteilung von Ressourcen in absoluten Zahlen gleichgesetzt werden:

»Nicht um den gleichen, sondern um den hinreichenden Zugang zu Ressourcen geht es – hinreichend für die individuelle physische Existenz, für die Kultur einer ethnischen Gruppe, für die Entfaltung der Gesellschaft.«³⁸

Angesichts dieser Schwierigkeiten hat sich im umweltethischen Diskurs um ökologische Gerechtigkeit inzwischen mehrheitlich ein menschenrechtlich-suffizienztheoretischer Ansatz etabliert.³⁹ Grundlegende Menschenrechte wie das auf Sicherheit, Gesundheit, Nahrung, Bekleidung, Wohnung oder Wasser haben heute hinsichtlich ihrer konkreten Problematik eine ökologische Zuspitzung.⁴⁰ Nach den Analysen von Oxfam sind elementare Menschenrechte von mehreren hundert Millionen Menschen unmittelbar durch ökologische Destruktionen wie Klimawandel, extreme Dürren und Stürme, Bodenerosion, Überfischung, Wasserverschmutzung gefährdet.⁴¹

³⁶ Es geht nicht primär um die Nivellierung von Unterschieden, sondern um die Ermöglichung von Interaktion (vgl. Vogt 2017, 109).

³⁷ Zur ethischen und rechtsphilosophischen Diskussion des Egalitarismus vgl. Krebs 2000. Diese Frage erfährt in der Debatte um Klimagerechtigkeit als weltweiter Gleichheit des Rechts auf eine bestimmte Menge von jährlichem CO₂-Ausstoß derzeit eine ganz unerwartete Relevanz und Zuspitzung (vgl. dazu Kistler 2017).

³⁸ Wuppertal Institut 2006, 133. Auf der Grundlage der Rawls'schen Gerechtigkeit kommen die Autor:innen zu folgender Definition von Gerechtigkeit, die sich unmittelbar auch als *Maxime* für gerechte Ressourcenverteilung anwenden lässt: »Eine Gesellschaft ist ausreichend gerecht, wenn sie allen Bürgerinnen und Bürgern die gleichen Grundrechte bietet, wenn faire Chancengleichheit im Zugang zu privilegierten Positionen besteht und wenn sie im Übrigen so organisiert ist, dass es den am meisten Benachteiligten besser ergeht, als es ihnen erginge, wenn die Gesellschaft anders organisiert wäre.« (ebd. 136).

³⁹ Vgl. Sachs 2003; weiter differenziert in Wuppertal Institut 2006; Edenhofer et al. 2010.

⁴⁰ Vgl. Sachs 2003, 31f.; dort auch zur Entwicklung der Menschenrechte.

⁴¹ Vgl. Oxfam International 2008, 6 (tabellarischer Überblick).

Das Menschenrecht auf Nahrung bzw. Ernährungssouveränität konkretisiert sich vor allem im Umgang mit den Böden. Angesichts des gerade in den armen Ländern anhaltend rapiden Bevölkerungswachstums bei gleichzeitiger Abnahme der fruchtbaren Böden sowie des verfügbaren Süßwassers erfordert ökologische Gerechtigkeit einen präventiven Schutz der Böden gegen Übernutzung. Diese breitet sich gegenwärtig insbesondere im Kontext kapitalintensiver Flächenumwandlung von kleinbäuerlicher Eigennutzung für Nahrungsmittelproduktion in exportorientierte Monokulturen für Plantagen-, Futtermittel- oder Energieproduktion aus. Häufig zwingt der zunehmende Bedarf an Nahrungsmitteln aufgrund von Bevölkerungswachstum und veränderten Ernährungsstilen (Steigerung des Fleischkonsums) auch Länder im Globalen Süden dazu, auf steigende Hektarerträge, also auf optimiertes, teils gentechnisch modifiziertes Saatgut, intensive Bewässerung, Agrochemikalien und den Einsatz großer Maschinen zu setzen. Da dies kapitalintensiv ist, werden Kleinbäuer:innen verdrängt und Akteur:innen bevorzugt, die mehr den maximalen Gewinn als die langfristige Bodenqualität im Blick haben. »Der schleichende Verlust fruchtbarer Böden ist eines der Hauptübel der industriellen Zivilisation.«⁴² Fruchtbarer Boden ist ein elementares und systemisches Gut der Ressourcengerechtigkeit.⁴³

Eine Möglichkeit der ökologischen Anknüpfung an die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* bietet beispielsweise der Art. 3: »Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person.« Alle drei Grundgüter sind gegenwärtig durch Ressourcenmangel und Klimawandel für zahllose Menschen gefährdet. Das Menschenrecht auf physische Unversehrtheit gebietet eine Absenkung der Treibhausgase.⁴⁴ Die Gewährleistung des Art. 25: »Jeder hat das Recht auf einen Lebensstandard, der seine und seiner Familie Gesundheit und Wohl gewährleistet, einschließlich Nahrung, Kleidung, Wohnung [...]« ist heute für mehrere hundert Millionen Menschen durch ökologische Degradationen ihres Lebensraumes akut gefährdet. Die Menschenrechte sind völkerrechtlich verbindlich:

⁴² Hardmeier/Ott 2015, 250.

⁴³ Zu einem umfassenden Konzept des Bodenschutzes aus der Sicht christlicher Sozialethik vgl. DBK 2016.

⁴⁴ Vgl. Santarius 2007, 21.

»Dazu haben sich Regierungen verpflichtet, und dafür sind sie rechenschaftspflichtig. Wirtschaftssysteme, Lebensstile, Konsummuster und Kulturen dürfen diese gemeinsamen Ziele nicht aushöhlen.«⁴⁵

Auch wenn die ökologischen Grundrechte global nur sehr begrenzt garantiert werden können,⁴⁶ sollten sie zumindest viel stärker mit negativen Abwehrrechten verbunden werden – in dem Sinne, dass niemand daran gehindert werden darf, diese Güter zu erlangen. Wer sich an Interaktionen beteiligt, die mitursächlich dafür sind, dass Menschen im Globalen Süden durch Ressourcenmangel an elementaren Entfaltungsrechten gehindert werden, verstößt gegen die Menschenrechte.⁴⁷ Wer die Menschenrechte heute ernst nimmt, muss das Recht auf eine intakte Umwelt garantieren; zumindest darf er bzw. sie nicht dazu beitragen, dieses zu unterminieren. Auch wenn es sich selten um monokausale Wirkungszusammenhänge handelt, lässt sich kaum bestreiten, dass die umfangreichen Importe von Tierfutter für den hohen Fleischkonsum in den Industrieländern sowie von Gemüse und Obst, die unter enormem Wasserbedarf im Süden produziert werden, dort das Recht zahlloser Menschen auf Nahrung in seiner faktischen Realisierungsmöglichkeit untergraben.

Die Menschenrechte sind ein unteilbarer Katalog an bürgerlichen und politischen Freiheits- und Beteiligungsrechten (Zivilpakt) sowie an sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Anspruchs- und Schutzrechten (Sozialpakt). Sie stellen keinen abgeschlossenen Katalog dar, sondern sind angesichts neuer Bedrohungen und Unrechtserfahrungen immer wieder in ihrem jeweiligen Kontext zu aktualisieren, zu präzisieren und fortzuschreiben.⁴⁸ Der UN-Menschenrechtsrat hat im März 2008 die Interpretation von umwelt- oder klimaschädlichem Verhalten als Verletzung von Menschenrechten durch eine entsprechende Resolution bestätigt. Man könnte dies als vierte Generation der Menschenrechte charakterisieren: Nach individuellen Freiheitsrechten, sozialen Anspruchsrechten und politischen Mitwirkungsrechten stehen nun ökologische Existenzrechte im Fokus.

Die existenzielle menschenrechtliche Bedeutung der Ressourcenfrage lässt sich beispielsweise am Wasser auch quantitativ verdeutlichen:

⁴⁵ Heinrich-Böll-Stiftung 2014, 21.

⁴⁶ Vgl. dazu auch die völkerrechtlichen Überlegungen von Schlacke 2019.

⁴⁷ Vgl. Pogge 2011.

⁴⁸ Vgl. Wallacher 2015, 14.

»Es war eine jener Meldungen, die an uns vorbeirauschen und kaum wahrgenommen werden, obwohl sie fundamental wichtig und herausfordernd sind: Fast 2,1 Milliarden Menschen haben nach Angaben der UNO zu Hause kein sauberes Trinkwasser. Mehr noch: 4,5 Milliarden Menschen verfügen nicht über ausreichende Sanitäreinrichtungen, Kanalisation und Abwasseraufbereitung, selbst in vielen Schulen und Kliniken fehlen Wasser und Seife zum Händewaschen. [...] Auch Papst Franziskus hat in seiner Umweltenzyklika *Laudato si'* die Bedeutung des Wassers für die Menschheit betont und von einer schweren sozialen Schuld gesprochen, die die Welt angesichts von Wasserverschmutzung und Verschwendung auf sich lädt. [...] Heute sterben jährlich 1,7 Millionen Kinder unter 5 Jahren an wasser- und sanitärbedingten Krankheiten. ›Wasser ist ein Menschenrecht‹ – wie lange soll das im weltweiten Maßstab nur ein Lippenbekenntnis bleiben?«⁴⁹

Wasser ist heute ein Brennpunkt von Fragen der Gerechtigkeit und der Sicherung von Menschenrechten. Dabei ist jedoch ein komplexes Zusammenspiel von regionalen Bedingungen und globalen Wirkungszusammenhängen zu beobachten, so dass es für die Wasserfrage keine pauschalen Lösungen gibt.⁵⁰ Ein anderer Brennpunkt für umweltethische Fragen im Umgang mit natürlichen Ressourcen sind Edelmetalle, wobei hier die Armen besonders durch toxische Emissionen beim Abbau betroffen sind.⁵¹

Die soziale und ökologische *Verwundbarkeit der Armen* zeigt sich besonders im Feld der Ernährung: Zu den etwa 800 Mio. Menschen, die an chronischem Hunger leiden (Frühjahr 2022), kommen ca. 1,2 Mrd., die mangelernährt sind, insbesondere hinsichtlich der Versorgung mit Vitaminen und Mineralstoffen. Gleichzeitig herrscht auf der anderen Seite Überfluss: Etwa eine Milliarde Menschen sind weltweit übergewichtig, ca. ein Drittel aller Lebensmittel werden (beispielsweise in Deutschland) weggeworfen bzw. verderben, bevor sie die Konsument:innen erreichen.⁵² Diese Gleichzeitigkeit von Mangel und Überfluss im Umgang mit Nahrung ist ein moralischer und sozioökonomischer Skandal ersten Ranges. Die nähere Betrachtung zeigt aber auch, wie komplex und vielschichtig die Problemzusammenhänge sind. Das Recht auf Nahrung konkretisiert sich in einem Mindestmaß an Zugang zu fruchtbarem Boden (einschließlich des für seine Bearbeitung nötigen Wassers) oder an Möglichkeiten

⁴⁹ Vesper 2017, 1.

⁵⁰ Vgl. Mauser 2007, 207–239.

⁵¹ Vgl. Weber 2020, 50–58.

⁵² Vgl. Vogt 2016, 56–59 (mit Verweis auf verschiedene empirische Studien hierzu).

des Fischfangs. Ob die zahlreichen Proklamationen des Menschenrechts auf Nahrung⁵³ ernst genommen werden, muss sich heute ganz wesentlich im Feld des Umweltschutzes bewähren.

Armutsbekämpfung ist auf intakte Ökosysteme angewiesen. Ca. ein Drittel der Menschheit hängt direkt vom unentgeltlichen Zugang zu den natürlichen Ressourcen ab, daher ist Umweltschutz hier kein Luxusproblem der Reichen, das der Existenzsicherung nachgeordnet wäre, sondern vielmehr umgekehrt eine besondere Priorität der Armutsüberwindung.⁵⁴ Bei all dem ist der existenzielle Ressourcenmangel von mehreren Milliarden Menschen heute nicht einfach Schicksal, sondern die Folge von verantwortungslosem Handeln und strukturellen Verwerfungen. Theologisch kann man durchaus von »Strukturen der Sünde« sprechen.⁵⁵ Diese Formulierung klagt diejenigen an, die von der extrem ungleichen Verteilung der Ressourcen profitieren und der damit verbundenen Existenznot gleichgültig gegenüberstehen.

Eine radikale Entkoppelung der Produktions- und Konsummuster in den wohlhabenden Ökonomien vom Ressourcenverbrauch ist eine unabdingbare Voraussetzung für eine menschenrechtsfähige Weltgesellschaft.⁵⁶ Der Rückbau des Naturverbrauchs der Reichen ist heute ein kategorischer Imperativ ökologischer Gerechtigkeit.⁵⁷ Dies ergibt sich aus einer schlichten Anwendung des Universalisierungsgrundsatzes auf die

⁵³ Wichtige Etappen hierzu sind: Art. 25 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UNO von 1948; Art. 11 des internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, der 1976 von der UNO ratifiziert wurde; Art. 24 und 27 der Kinderrechtskonvention von 1989; Art. 12 der Frauenrechtskonvention von 1979; Art. 21 der afrikanischen Menschenrechtscharta von 1981 (Banjul Charta).

⁵⁴ »Und niemand ist stärker auf intakte Ökosysteme angewiesen als jenes Drittel der Weltbevölkerung, das für Nahrung, Kleidung, Behausung, Medizin und Kultur direkt vom unentgeltlichen Zugang zu den natürlichen Ressourcen abhängt.« (Wuppertal Institut 2006, 137f.).

⁵⁵ Vgl. Johannes Paul II. 1987, Nr. 36.

⁵⁶ Vgl. Wuppertal Institut 2006, 141.

⁵⁷ Vgl. ebd., 146. Die Argumentation ist Folgende: »Der Umweltraum ist weitgehend von den starken Nationen in Beschlag genommen, und zwar in einem solchen Ausmaß, dass die schwächeren Nationen nicht mehr auf jene Anteile zurückgreifen können, die sie für eine autonome und ebenbürtige Entwicklung brauchen.« (ebd., 145) »Aus der Überaneignung des Umweltraums wird Raub.« (ebd., 145) »Deshalb wird der Rückbau des Ressourcenverbrauchs in den reichen Ländern zum kategorischen Imperativ der Ressourcengerechtigkeit.« (ebd., 146).

heutigen Handlungsbedingungen globaler Interaktion im Umgang mit den Ressourcen: Keiner darf mehr Ressourcen beanspruchen, als er sie den anderen zugesteht. Wie die Beispiele von Wassermangel und Hunger gezeigt haben, sind die Probleme jedoch auch stark mit lokalen Fehlentwicklungen verbunden, so dass Ressourceneinsparungen im Norden des Globus nicht automatisch zu Problemlösungen im Süden führen.⁵⁸ Bezogen auf globale Interaktionen im Umgang mit den natürlichen Ressourcen kommt einer Änderung der Welthandelsbedingungen eine prioritäre Bedeutung zu. Gerechtigkeitstheoretisch kann man diese der Tauschgerechtigkeit zuordnen.

4. Tauschgerechtigkeit: offene Fragen im Eigentumsrecht

Das Postulat global fairer Tauschbedingungen wird heute im Welthandel mit Ressourcen massiv verletzt. Seine gegenwärtigen Strukturen fördern durch Rohstofflieferabkommen mit korrupten Regierungen kollektive Menschenrechtsverletzungen hinsichtlich des Zugangs zu ökologischen Basisgütern der Existenzsicherung.

»Wir sind aktiv mitverantwortlich für das Armutsproblem, weil wir bei der Aufrechterhaltung von ungerechten Institutionen mitwirken, die vorhersehbar ein Fortbestehen massiver Armut zur Folge haben.«⁵⁹

Thomas Pogge, Schüler von John Rawls und einer der führenden Theoretiker globaler Gerechtigkeit, leitet daraus Beistandspflichten der reichen Länder für die Armen ab. Diese seien sowohl auf staatlicher wie auf zivilgesellschaftlicher Ebene im Sinne einer starken Verpflichtung zu Kompensationsmaßnahmen umwelt- und klimabedingter Armut umzusetzen.

Pogge relativiert die Legitimität des Rechts an Eigentum an natürlichen Ressourcen. Er vertritt die Auffassung, dass jeder Mensch einen Anspruch auf die grundlegenden natürlichen Ressourcen des Planeten Erde

⁵⁸ Dies gilt beispielsweise für Wasser, weil es als Trinkwasser nur bedingt transportabel ist. Dennoch gibt es vielschichtige globale Wirkungszusammenhänge, z.B. durch die indirekte Verwendung im Konsum beim wasserintensiven Anbau von Tiernahrung sowie Gemüse und Obst für den Norden (sog. »virtuelles Wasser«; Mauser 2007).

⁵⁹ Pogge 2011, 38.

besitze. Er hält es für illegitim, wenn wir gegenwärtig »den Armen (ohne ihre Zustimmung) ihren proportionalen Anteil an den natürlichen Rohstoffen der Erde oder ein angemessenes Äquivalent« vorenthalten.⁶⁰ Daher plädiert Pogge für die Einführung einer Globalen Rohstoffdividende (GRD). Diese versteht er als institutionelles Instrumentarium in Form einer internationalen Steuer auf Rohstoffhandel, um die Ungerechtigkeiten, die sich aufgrund ungleicher Zugangs- und Nutzungsmöglichkeiten von natürlichen Ressourcen ergeben, wenigstens zu einem Teil auszugleichen. Der Handel und die Nutzung der natürlichen Ressourcen werden mit einer Abgabe (Dividende) versehen zugunsten der benachteiligten Menschen weltweit, die an der Nutzung der Ressourcen (und damit an den hierdurch erzielten Profiten) nicht direkt teilhaben können.⁶¹

Pogge erkennt somit den Staaten und Regierungen zwar weitgehende Souveränität im Umgang mit den natürlichen Rohstoffen in ihrem Territorium zu, fordert jedoch von den Gewinnen bei deren Veräußerung eine Abgabe zugunsten von Gerechtigkeitsaufgaben. Insgesamt zählt Pogges Vorschlag zu den profiliertesten Modellen für globale Gerechtigkeit im Umgang mit den ökologischen Ressourcen.⁶²

Wie bereits angesprochen ist der Umgang mit Böden eine Schlüsselfrage der Ressourcengerechtigkeit. Dabei ist der Aspekt der Tauschgerechtigkeit, also das Gleichgewicht der (ökonomischen) Interessen, besonders problembehaftet. Denn die Umwandlung der Flächennutzung von Nahrungs- in Futtermittel- oder Energieproduktion oder in Siedlungsflächen wird meist als deutliche Wertsteigerung »belohnt«. Die Steuerung über Kaufkraft führt zu einer Dominanz der Interessen reicher Gesellschaften bzw. Bevölkerungsgruppen zugunsten von Intensivlandwirtschaft, Futtermittelproduktion, Energiepflanzen oder Siedlungsfläche. Die Logik von (globalen) Tauschmärkten erzeugt hier aus ethischer Perspektive kein

⁶⁰ Vgl. Pogge 2011, 38; das entscheidende Problem sei die unfreiwillige Unterwerfung der Armen unter illegitime lokale Herrscher:innen und unter die ungerechten Regeln der Weltwirtschaft. Lessenich spricht programmatisch vom »ungleichen Tausch« durch Externalisierung der Umweltkosten im globalen Umgang mit den Ressourcen, der vielen die Existenzmöglichkeit raube (vgl. Lessenich 2016, 77–124).

⁶¹ Vgl. Pogge 2011, 245–268.

⁶² Zur sozialetischen Einordnung des Ansatzes von Pogge vgl. Weber 2020, 388–437.

ethisch akzeptables Ergebnis hinsichtlich der Ziele von Hungerbekämpfung und Ernährungssouveränität.⁶³

Im Blick auf die globale Situation kann die großflächige Nutzung von landwirtschaftlichen Flächen zum Anbau von Pflanzen (z.B. Zuckerrohr) für die Gewinnung von Bioenergie oder die Rodung von Wäldern zum Anlegen von Palmölplantagen zu erheblichen Einschränkungen der Nahrungsmittelproduktion der einheimischen Bevölkerung sowie zu sozialen und ökologischen Belastungen führen.⁶⁴ Die Erzeugung von Bioenergie in den Entwicklungsländern ist nur verantwortbar, wenn sie in armenorientierte Entwicklungskonzepte eingebunden ist. Auch im Norden ist eine großflächige Belegung von Flächen mit Energiepflanzen mit dem Risiko steigender Umweltbelastungen (Monokulturen, verstärkter Dünge- und Pflanzenschutzmitteleinsatz, Boden- und Gewässerbelastung, Einschränkung der Biodiversität) sowie einer möglichen Verknappung auf dem Lebens- bzw. Futtermittelmarkt verbunden. Im Konflikt zwischen »Tank und Teller« ist dem Menschenrecht auf Nahrung der Vorrang zu geben. Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass nicht in jedem Fall direkte Flächenkonkurrenz zwischen den verschiedenen Nutzungen besteht. Wenn beispielsweise in Sambia bis zu 80 % der Flächen brach liegen,⁶⁵ kann eine höher bezahlte Teilnutzung für Energiepflanzen den Kleinbäuer:innen und der ländlichen Entwicklung Vorteile erbringen, die die Ernährungssouveränität nicht einschränken. Ressourcengerechtigkeit im Umgang mit Boden als Voraussetzung für die Umsetzung des Rechts auf Nahrung ist letztlich nur durch eine kohärente, multifunktionale und nachhaltige Strategie der Land- und Forstwirtschaft zu gewährleisten. Diese sind in entsprechende Konzepte bioökonomischer Innovation und ländlicher Entwicklung einzubetten.⁶⁶

Ein Indiz für starke Ungerechtigkeiten im Kontext des Umgangs mit Ressourcen ist der sogenannte »*Ressourcenfluch*«. Dieser Topos hat sich

⁶³ Zur Ernährungssouveränität vgl. Deutsche Kommission Justitia und Pax 2010, 45–53.

⁶⁴ Besonders brisant ist hier die Frage der Bewertung der Gentechnik, die häufig kapitalintensiv ist und daher trotz theoretischer Vorteile für deutliche Steigerungen der Nahrungsmittelproduktion eher negative Auswirkungen auf die Ernährungssouveränität der Armen in den Ländern des Globalen Südens hat (vgl. Vogt 2021, 578–615).

⁶⁵ Vgl. Deutsche Kommission Justitia und Pax 2010.

⁶⁶ Vgl. Vogt 2021, 553–577.

angesichts der empirischen Beobachtung herausgebildet, dass Länder, die eigentlich besonders reich mit Ressourcen, z.B. Öl, Diamanten oder Gold, gesegnet sind, oft eine besondere Zuspitzung von Gewalt und Exklusion der Armen erleben. So werden die Armen von ressourcenreichen Territorien vertrieben, sind den beim Abbau freigesetzten Schadstoffen besonders stark ausgesetzt, werden an den Gewinnen meist kaum beteiligt und leiden besonders stark unter den nicht selten mit dem Abbau verbundenen Gewaltkonflikten.⁶⁷ Dies macht einen ganz elementaren Nachholbedarf hinsichtlich der Gerechtigkeitstheoretischen Reflexion und der Durchsetzung rechtsstaatlicher Standards im Kontext des Ressourcenumgangs deutlich. Tauschgerechtigkeit braucht einen rechtsstaatlichen Rahmen.

Gerade in Afrika sind vielfach alte koloniale Abhängigkeiten nach wie vor wirksam, nicht selten indirekt, indem sich die bei der Entkolonialisierung ohne Rücksicht auf gewachsene soziale und ethnische Strukturen geschaffenen Nationalstaaten als politisch wenig lebensfähig erweisen und somit in Korruption und *bad governance* versinken. Hier haben die Industrienationen als ehemalige Kolonialmächte eine historische Verantwortung, die im Folgenden kurz unter der Kategorie »korrektive Gerechtigkeit« reflektiert wird.

5. Korrektive Gerechtigkeit

Korrektive oder wiederherstellende Gerechtigkeit (*διορθωτική δικαιοσύνη diorthōtiké dikaiosýnē*; iustitia regulativa sive correctiva) meint bei Aristoteles den Ausgleich für begangenes Unrecht.⁶⁸ Politisch geht es um die Wiedergutmachung für zurückliegendes Unrecht. Besonders prekär ist dies beim Übergang zwischen politischen Systemen bzw. Rechtsregimen und Rechtsgrundlagen, weil man die spätere Rechtslage nicht ohne Weiteres auf frühere Zeiten anwenden kann. Wie weit sich Entschädigungsansprüche transnational, individuell, kollektiv oder auch intergenerationell zuschreiben lassen, ist höchst umstritten.⁶⁹

⁶⁷ Vgl. Heinrich-Böll-Stiftung 2014, 6.

⁶⁸ Vgl. Bien 2010, 153–160.

⁶⁹ Umfassend zur korrektiven Gerechtigkeit aus philosophischer Sicht in modernen Problemkontexten vgl. Blaumer 2015.

Das Element der »korrektiven Gerechtigkeit« ist besonders brisant im Kontext von Klimagerechtigkeit: Wie umfangreich sind die Kompensationspflichten der Industrieländer für die CO₂-Schulden der vergangenen Jahrhunderte und Jahrzehnte? Wie sind die Akteur:innengruppen und Zurechnungen einzuteilen? Welcher Umfang, welches Maß von Kompensationspflichten ist global und intergenerationell angemessen? In der internationalen UN-Diplomatie gibt es die Kompromissformel der »gemeinsamen, aber unterschiedlichen Verantwortlichkeit« (*common but differentiated responsibility*)⁷⁰. Aus dieser wird eine vorrangige Verantwortung der Industrienationen für Klimaschutz abgeleitet, weil diese einen weit überproportionalen Anteil an der Emission von CO₂ in Geschichte und Gegenwart haben.

Zahlreiche Ressourcen wurden unter kolonialen Zwangsbedingungen den Ländern des Südens enteignet. Nach heutigen Maßstäben müsste man von völkerrechtswidrigem Raub sprechen. Die Rückrechnung von Verantwortlichkeiten bzw. ihre Umrechnung in gegenwärtige und künftige Kompensationspflichten steht jedoch vor vielfältigen Schwierigkeiten: Oft gibt es keine identischen Völkerrechtssubjekte/Nationalstaaten für die zurückliegenden zweihundert Jahre; in der Regel gibt es eine Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven, Identitätszuschreibungen, Zeithorizonte und daraus abgeleiteter Ansprüche, sodass es sehr schwierig ist, Konsens zu erzielen. Dennoch ist Thomas Pogge zuzustimmen, wenn er Schadensersatz für Menschenrechtsverletzungen im Sinne korrekativer Gerechtigkeit als eine grundlegende Dimension der heutigen Definition und Umsetzung globaler Gerechtigkeit fordert.⁷¹ Vielfach wirken Abhängigkeitsverhältnisse aus der Kolonialzeit bis in die Gegenwart fort und führen in der Überlagerung mit anderen Faktoren zu einer Machtasymmetrie, die es den Industrienationen ermöglicht, billig an die Ressourcen der Länder des Südens zu gelangen. Eine wichtige Differenzierung, die sich in den vergangenen Jahren des Ringens um globale Gerechtigkeit gerade auch im Bereich des Ressourcenumgangs herausgebildet hat, ist die Distanz gegenüber der Kollektivbildung »Entwicklungsländer« bzw. »Globaler Süden« und »Industrieländer« bzw. »Globaler Norden«: Auch innerhalb dieser Gruppen gibt es inzwischen so starke Unterschiede von Res-

⁷⁰ Vgl. BMU 1992, Art. 3,1.

⁷¹ Vgl. Blaumer 2015, 165–197.

sourcesverbräuchen der Globalisierungsgewinner und -verlierer, dass die Blockbildung Wesentliches unterschlägt.

Korrektive Gerechtigkeit ist ein Problem historischer Verantwortung, das man entweder kausal nach dem Verursacher:innenprinzip (*pollutor-pays*) oder nach Maßgabe des Nutznießer:innenprinzips (*beneficiary-pays*) modellieren kann.⁷² Sie ist mit vielfältigen Theorieproblemen verknüpft, z.B. wie man mit (fehlender) Absicht und (fehlendem) Wissen umgehen soll, wie über Generationen hinweg Zurechnungen adressiert werden sollen, wie man in meist multikausalen Wirkungszusammenhängen das Verursacher:innenprinzip anwenden und entsprechende Haftungspflichten gewichten soll. Korrektive Gerechtigkeit hat im Umweltschutz vor allem mit intergenerationellen Beziehungen zu tun und ist daher auch primär dort zu verhandeln. Dennoch ist sie keineswegs nur ein Zukunftsproblem, sondern zugleich und eng damit verknüpft ebenso ein ganz akutes Problem globaler Ressourcengerechtigkeit im Anspruch von Armutsbekämpfung. Statt Schulden haftungsrechtlich aufzurechnen, sollte sich die Diskussion auf Hilfen zum wechselseitigen Vorteil konzentrieren, z.B. technische Hilfen für regenerative Energieversorgung, die den Ländern im Globalen Süden ein »ökologisches *leapfrogging*« ermöglichen, das die Fehlentwicklungen der Industrieländer überspringt und früher und konsequenter als die nördlichen Ökonomien bspw. in die Solarwirtschaft einsteigt.⁷³

Eine politisch und ethisch brisante Anwendung des Konzeptes korrekativer Gerechtigkeit auf globaler Ebene ist die *Erlassjahrkampagne*, in der die Kirchen stark engagiert sind:⁷⁴ Schuldenerlass für Länder des Globalen Südens wäre eine wichtige Voraussetzung, um sie aus dem Zwang, Devisen beschaffen zu müssen, zu befreien. Dieser Zwang führt oft zu einem ökologischen Ausverkauf ihrer Ressourcen auf Kosten der Armen und der Zukunft. Weil zahlreiche überschuldete Länder im Globalen Süden ihre natürlichen Ressourcen ausbeuten (und aufgrund der Zolleskala-

⁷² Vgl. Leist 2011, 1.

⁷³ Vgl. Wuppertal Institut 2006, 173.

⁷⁴ Vgl. www.erlassjahr.de; in der Begründung wird nicht selten auf die biblische Tradition des Jubeljahres zurückgegriffen, also die Vorstellung, dass nach sieben mal sieben Jahren, also 49 Jahren, die Schulden zu erlassen sind (vgl. Lev 25,8–55). Vor allem seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts hat diese Tradition mit der weltweiten Kampagne »Erlassjahr e.V. – Entwicklung braucht Entschuldung« eine starke entwicklungspolitische Rezeption erfahren.

tion für verarbeitete Produkte sowie aufgrund häufig schwacher Binnen- nachfrage kaum Alternativen haben), ist es für die Industrienationen ein leichtes, sie gegeneinander auszuspielen und die Preise zu drücken.

Zunehmend sind auch die Globalisierungsgewinner:innen in den südlichen Ländern selbst Profiteur:innen der Ressourcenausbeutung auf Kosten der Natur, der Zukunft und der Armen. Deshalb sollte ein Schuldenerlass an Bedingungen einer armenorientierten, naturverträglichen und zukunftsfähigen Entwicklung geknüpft werden, damit nicht nur die Reichen mit kurzfristigen Strategien der Naturausbeutung davon profitieren. Unter der Voraussetzung ökosozialer Konditionen wäre Schuldenerlass ein wirksames Mittel, um einseitige Machtkonstellationen in den globalen Ressourcenmärkten zumindest etwas abzumildern und faire Ausgangsbedingungen zu schaffen.

6. Klimagerechtigkeit als Bewährungsprobe globaler Fairness

Die ungeklärte Frage der Verteilung der Emissionsrechte gehört zu den größten Gerechtigkeitslücken im gegenwärtigen Prozess der globalen Entwicklung.⁷⁵ »Disagreements about fairness and equity are at the center of the impasse.«⁷⁶ Im Hintergrund schwelt ein Machtkonflikt,

»denn die Möglichkeit, die Lebenshülle des Planeten als Müllkippe zu nutzen, stellt eine Quelle wirtschaftlicher Macht dar. Wer immer nach einem größeren Anteil an wirtschaftlicher Macht strebt, wird daher auf einem größeren Anteil an der Belastung der Atmosphäre beharren. Darin besteht der Verteilungskonflikt um die begrenzte Ressource Erdatmosphäre.«⁷⁷

Gemessen an der Zahl der Todesopfer treffen Klimakatastrophen ganz überwiegend die Entwicklungsländer.⁷⁸ »Der Klimawandel untergräbt die internationalen Bemühungen um Armutsbekämpfung.«⁷⁹ Es besteht die Gefahr, dass die mühsam im Laufe von Generationen errungenen Fortschritte in der Bekämpfung extremer Armut sowie im Gesundheits-, Ernährungs- und Bildungswesen und anderen Bereichen zunächst stagnie-

⁷⁵ Vgl. Baer/Athanasiou/Kartha 2007, 19–21.

⁷⁶ Baer/Athanasiou 2007, 5.

⁷⁷ Wuppertal Institut 2006, 189.

⁷⁸ Vgl. Loster 2008, 5f.

⁷⁹ UNDP 2007, 10.

ren und dann zurückgehen werden. Mittel- und langfristig sind jedoch alle von den Folgen betroffen:

»In der Welt von heute sind es in erster Linie die Armen, die unter dem Klimawandel zu leiden haben. Morgen aber wird sich die ganze Menschheit den Gefahren gegenübersehen, die die globale Erwärmung mit sich bringt.«⁸⁰

Armutsbekämpfung erhält heute im Klimaschutz einen neuen Brennpunkt. Viele Verteilungsprobleme spitzen sich als Kampf um Ressourcen und Lebensräume zu. Sie sind nicht (mehr) nach traditionellen Wachstumsmodellen lösbar. Ökologische Probleme überlagern die sozialen Konflikte, ohne dass diese damit verschwinden. Dabei besteht jedoch ein tiefer Konflikt zwischen Klimaschutz und Armutsbekämpfung. Denn die meisten Entwicklungs- und Schwellenländer streben nach Armutswindung und Wohlstandssicherung durch eine energieintensive, meist fossilabhängige Industrialisierung, wie sie vom reichen Norden vorgelebt wurde und wird.

Für die Mehrzahl der Entwicklungsländer ist globaler Klimaschutz nur akzeptabel, wenn zugleich ein Recht auf Entwicklung anerkannt wird, das (a) die Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse (*basic needs*), (b) die Befreiung von Entbehrung und Verwundbarkeit (*vulnerability*) sowie (c) Mindeststandards an Sicherheit und Wohlbefinden (*safety and welfare*) beinhaltet.⁸¹

Da die technisch weniger gut ausgerüsteten Länder für die Realisierung ihrer Entwicklungschancen noch vielfach auf fossile Energien angewiesen sind, folgt daraus, dass ihnen vermehrt Emissionsrechte zuerkannt werden müssen. Zumindest können ihnen keine prozentual gleichen Reduktionspflichten wie den Industrienationen abverlangt werden. »While people remain poor, it is unacceptable and unrealistic to expect them to focus their valuable resources on the climate change crisis.«⁸²

⁸⁰ UNDP 2007, 10.

⁸¹ Vgl. dazu Shue 2014.

⁸² Baer/Athanasiou/Kartha 2007, 5. Nach dem Modell »responsibility and capacity« wurde unterhalb eines bestimmten Entwicklungsstandes (»development threshold«, Entwicklungsschwelle) lange vorausgesetzt, dass keine Pflicht zur Beteiligung am Klimaschutz besteht (vgl. z.B. Baer/Athanasiou/Kartha 2007, 27–31). Da dies jedoch weitgehend zur pauschalen »Befreiung« der meisten sog. Entwicklungsländer von der Beteiligung am Klimaschutz führte, wird dieses Modell inzwischen kaum mehr rezipiert.

Ethisch kann man dies als Vorrang des Rechts auf Entwicklung modellieren. Dieses lässt sich im Kontext von Klimaschutz menschenrechtlich begründen.⁸³ Bezogen auf den Gerechtigkeitsdiskurs konkretisiert sich der menschenrechtliche Ansatz in Kriterien der Bedarfs-, Chancen- und Verfahrensgerechtigkeit:⁸⁴

- *Bedarfsgerechtigkeit* meint, dass der Befriedigung elementarer menschlicher Bedürfnisse ein ethischer Vorrang zukommt.
- *Chancengerechtigkeit* manifestiert sich durch Investitionen in die Handlungsfähigkeit von Menschen, damit sie die vom Klimawandel bedingten Risiken besser meistern können.
- *Verfahrensgerechtigkeit* ist vor allem durch eine Verbesserung der institutionellen Bedingungen für Klimaschutz sowie Partizipationschancen anzustreben.

Aus dem Recht auf Entwicklung folgen darüber hinaus auch Pflichten der Entwicklungsländer zum Klimaschutz, sowohl im Bereich der Abmilderung (*mitigation*) wie in Hilfen zur Anpassung (*adaptation*).

Die Sicherung des Rechts auf Entwicklung im globalen Klimawandel (*Green Development Rights*) braucht einen Rahmenvertrag, der eine gerechte Lastenteilung ermöglicht und Investitionen in globalen Klimaschutz vor Ausbeutung schützt. Über die faire Verteilung von Emissionsrechten hinaus ist dabei auch die Verteilung von Sach-, Human-, Natur- und Sozialkapital in die Überlegungen einzubeziehen,⁸⁵ da all diese Faktoren die Fähigkeit zur Überwindung von Armut und zur Anpassung an den Klimawandel wesentlich beeinflussen.

Das Modell für einen Völkervertrag für Klimagerechtigkeit, das sich in den Post-Kyoto-Verhandlungen etabliert und bei der UN-Klimakonferenz

⁸³ Vgl. Santarius 2007, 19f.; UNDP 2007, 9f.; Wallacher/Reder 2008, 12f.; Oxfam International 2008, 1–3.

⁸⁴ Vgl. Wallacher/Reder 2008, 12f. Die genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Menschenrechten und Gerechtigkeit wäre einen eigenen Diskurs wert. Die hier genannten Prinzipien (besser: Kriterien) der Gerechtigkeit werden ohne eine weitere Begründung eingeführt, sodass die Auswahl und Abgrenzung recht zufällig erscheint; zu einem Versuch der Systematik unterschiedlicher Typen der Gerechtigkeit (vgl. Vogt 1999) sowie – unter Einbeziehung der gerade für die Klimadebatte wichtigen diachronen Erweiterung zu intergenerationeller Gerechtigkeit (vgl. Veith 2006, 140–167).

⁸⁵ Vgl. Wallacher/Reder 2008, 13.

in Paris im November 2015 endgültig durchgesetzt hat, lässt sich als *Contraction and Convergence* (C&C) umschreiben.⁸⁶ Dabei wird ein Vertrag, der eine Obergrenze global erlaubter CO₂-Emissionen festlegt (*contraction*), mit einem Prozess der allmählichen Annäherung an eine Verteilung der Emissionsberechtigungen nach egalitären Kriterien (*convergence*) kombiniert.

Grundlage für die Festlegung der globalen Obergrenzen ist ein gesellschaftlicher Konsens über die vertretbaren ökologischen Risiken. Diese sind jedoch weder eindeutig aus einem naturalen Schwellenwert ableitbar noch global gleich verteilt noch sicher prognostizierbar. Dennoch gibt es in den politischen Verhandlungen einen relativ breit akzeptierten Konsens, dass eine globale Erwärmung um maximal 2 °C oder 450 ppm CO₂-Konzentration als eine solche Grenze anzunehmen ist.⁸⁷ Bei der UN-Klimakonferenz 2015 in Paris wurde das Postulat verschärft auf »deutlich unter 2 °C«, da aus Sicht der pazifischen Inseln bereits eine Erwärmung von 1,5 °C als Grenze von existenzbedrohenden Überflutungen plausibel gemacht werden kann. Angesichts der Tatsache, dass 400 ppm bereits überschritten sind, dürfte dies jedoch kaum noch erreichbar sein.⁸⁸ Hier wird ein tiefes Dilemma sichtbar: Einerseits ergibt sich das 1,5°-Ziel zwingend aus der normativ-menschenrechtlichen Logik und wird somit politisch festgehalten, andererseits wirkt seine Proklamation schon fast »postfaktisch« oder zumindest sehr utopisch.

Für den Prozess der Verhandlung über die Reduktionspflichten beginnt das C&C-Konzept mit der Akzeptanz der historisch gewachsenen Verteilungen als Basis für proportional festzulegende Beiträge (*Grandfathering*⁸⁹). Dies ist jedoch nur der Ausgangspunkt, um dann in einem allmählichen Prozess mit verbindlich festgelegten Etappenzielen einen Entwicklungspfad in Richtung Gleichverteilung der Emissionsrechte pro Kopf anzustoßen und sich einer Konvergenz oder Egalität der Emissions-

⁸⁶ Vgl. Baer/Athanasίου 2007, 14–18; Baer/Athanasίου/Kartha 2007, 23–45.

⁸⁷ Vgl. Baer/Athanasίου 2007, 37–56.

⁸⁸ So bereits 2007 verschiedene Forscher:innen: Rahmstorf/Schellnhuber 2007, 46–50; IPCC 2007.

⁸⁹ Dazu Baer/Athanasίου 2007, 14f.; Rahmstorf/Schellnhuber 2007, 18f.; inzwischen stellt sich die Situation durch weltweit unverminderte CO₂-Emissionen sowie neue Daten nochmals deutlich negativer dar.

rechte anzunähern.⁹⁰ Das Grandfathering-Prinzip erleichtert den Übergang für hochemittierende Länder und ist damit ein notwendiges Element einer pragmatisch konsistenten Umweltethik.⁹¹ Ethisch kann man es als Eigentumsschutz und Pragmatismus rechtfertigen.

Mit dem Klimavertrag von Paris und den nachfolgenden Verhandlungen ist ein weithin akzeptierter Rahmen für Klimagerechtigkeit geschaffen. Das Grundproblem ist jedoch, dass dieser nicht verbindlich ist. Die Länder sollen freiwillig melden, zu welchen CO₂-Reduktionen sie willens und fähig sind. Trotz aller Versprechen war 2021 das Jahr, in dem die Menschheit mehr CO₂ emittiert hat als je zuvor.⁹²

Für eine christliche Umweltethik stellt sich hier besonders dringlich die Frage, aus welchen Quellen sie die Hoffnung auf einen rechtzeitigen Wandel bezieht. Vielleicht besteht ihre Aufgabe vorrangig darin, nüchtern vor der sich abzeichnenden Katastrophe zu warnen, jedoch so, dass dies nicht ein resigniertes Weiter-So legitimiert, sondern alle Kräfte auf das fokussiert, was im Anspruch globaler, intergenerationaler und ökologischer Gerechtigkeit jetzt getan werden kann. Es geht um ein anderes Wohlstandsmodell, das sowohl eine Kultur des Maßhaltens als auch eine Wertschätzung von technischen und sozioökonomischen Innovationen umfasst. Nötig ist eine ökologische Umkehr, die die gesamte Gesellschaft an-

⁹⁰ Dies ist auch von der Rechtslogik her zwingend: »Moralische Anerkennung [kommt] hauptsächlich Personen zu und nicht Clans oder Staaten.« (Wuppertal Institut 2006, 131) Die weltbürgerliche Perspektive beruht auf der allen gemeinsamen Natur des Menschseins, hat ethisch-systematisch ihren Grund im Personprinzip, das zunächst eine individuelle Kategorie darstellt. Aufgrund massiver Ungleichheiten innerhalb der Länder, insbesondere im Globalen Süden, ist auch die innerstaatliche Verteilung der Ressourcenrechte politisch höchst brisant, was ein weiterer Grund dafür ist, dass die Menschen als Individuen und nicht die Staaten Bezugspunkt der Gerechtigkeit sein sollten, wenngleich die Bedingungen dafür von den Staaten verhandelt werden. »Wie zu erreichen ist, dass auch Einzelne und Gruppen zu Nutznießern internationaler Regelungen werden – das ist ein neues, wichtiges Gebiet des Umwelt-Völkerrechts.« (ebd., 195).

⁹¹ Vgl. Baer/Athanasios 2007, 15: »And while a convergence that begins with grandfathering can be ethically justified as easing the transition on high-emitting countries, insistence would seem to demand a similar ›back end‹ mechanism by which emission in low-emitting countries would be allowed to temporarily overshoot the global average, if, that is, ›easing the transition‹ is indeed the justification for initial grandfathering.«

⁹² Vgl. Strobel 2022.

geht. Insofern ist es nicht angemessen, nur das Unbehagen bei den Politiker:innen abzuladen.

Die Kirchen sind eher Nachzüglerinnen bezüglich Klimaverantwortung. Es gab zwar bereits in den 1960er Jahren eine intensive Auseinandersetzung mit Umweltthemen, z.B. wurden der Umweltbeauftragte der EKD ernannt und im Jahr 1967 die Enzyklika *Populorum progressio* veröffentlicht, die das Entwicklungskonzept der UNO beeinflusst hat.⁹³ Das Thema ist allerdings nie aus der Mitte heraus behandelt worden, sondern wurde zum Anliegen von engagierten Spezialist:innen. Das reicht nicht. Vor der Enzyklika *Laudato si'* sind die Begriffe Klima und Nachhaltigkeit kein einziges Mal auf der Ebene der päpstlichen Lehrverkündigung verwendet worden. Das ist ein Beispiel für Theolog:innenblindheit gegenüber den Herausforderungen der ökologischen Gerechtigkeit, die lange vorgeherrscht hat. Insofern ist die Katholische Kirche eher Nachzüglerin. Aber sie wird auch jetzt dringend gebraucht. Die Enzyklika *Laudato si'* gilt als wichtigste Schrift der letzten Jahrzehnte für die kulturelle Tiefendimension der notwendigen Transformation. Franziskus findet genau die richtige Sprache in seinem eindringlichen Appell für die ökologische Umkehr.

Literatur

Baer, Paul / Athanasiou, Tom

- 2007 (Hg.) Frameworks & Proposals. A Brief, Adequacy and Equity-Based Evaluation of some Prominent Climate Policy Frameworks and Proposals, hg. von der Heinrich-Böll-Stiftung, online: www.boell.de/de/node/271031 [08.03.2019].

Baer, Paul / Athanasiou, Tom / Kartha, Sivan

- 2007 (Hg.) The Right to Development in a Climate Constrained World. The Greenhouse Development Rights Framework, hg. von der Heinrich-Böll-Stiftung, Christian Aid, EcoEquity und dem Stockholm Environment Institute, Berlin.

⁹³ Vgl. zur Annäherung des katholischen Lehramtes an die Umweltfrage Vogt 2021, 219–239.

Benedikt XVI. (Papst)

- 2009 Caritas in veritate. Enzyklika (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186), Bonn.

Bien, Günther

- 2010 Gerechtigkeit bei Aristoteles, in: Höffe, Otfried (Hg.): Aristoteles. Nikomachische Ethik, 3. Auflage, Berlin, 135–164.

Blaumer, Nikolai

- 2015 Korrektive Gerechtigkeit. Über die Entschädigung historischen Unrechts. Prinzipien gerechter Entschädigung, Frankfurt a.M. u.a.

Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit (BMU)

- 1992 (Hg.) Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung im Juni 1992 in Rio de Janeiro – Dokumente (Agenda 21, Konventionen, Rio-Deklaration, Walderklärung), Bonn.

Brock, Gillian

- 2017 Global Justice, in: Zalta, Edward N. (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Spring 2017 Edition, Stanford, online: <https://plato.stanford.edu/entries/justice-global/> [13.03.2019].

Broszies, Christoph / Hahn, Henning

- 2010 Die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte im Kontext, in: Dies. (Hg.): Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1969), Frankfurt a.M., 9–52.

Deutsche Bischofskonferenz (DBK). Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen

- 2016 Der bedrohte Boden. Ein Expertentext aus sozioethischer Perspektive zum Schutz des Bodens, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Deutsche Kommission Justitia und Pax

- 2010 (Hg.) Food Security and Energy Supply between Self-Interest and global Justice (Justice and Peace 121), Bonn.

Edenhofer, Ottmar u.a.

- 2010 (Hg.) Global, aber gerecht: Klimawandel bekämpfen, Entwicklung ermöglichen. Ein Report des Potsdam-Instituts für Klimafolgenforschung und des Instituts für Gesellschaftspolitik München, München.

Ekardt, Felix

- 2012 (Hg.) Klimagerechtigkeit. Ethische, rechtliche, ökonomische und transdisziplinäre Zugänge, Marburg.
- 2008 Wie die Klimawende wirklich gelingt. Neuer Lebensstil, neue Weltordnung – Freiheit und Gerechtigkeit neu gedacht, in: Freiburger Universitätsblätter 180, 9–22.
- 2016 Theorie der Nachhaltigkeit. Ethische, rechtliche, politische und transformative Zugänge – am Beispiel von Klimawandel, Ressourcenknappheit und Welthandel, 2. Auflage, Baden-Baden.

Epiney, Astrid

- 2007 »Gerechtigkeit« im Umweltvölkerrecht, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 24 (2007), 31–38.

Franziskus (Papst)

- 2015 Laudato si'. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), Bonn.

Haber, Wolfgang / Held, Martin / Vogt, Markus

- 2016 (Hg.) Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität, München.

Hardmeier, Christof / Ott, Konrad

- 2015 Naturethik und biblische Schöpfungserzählungen. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag, Stuttgart.

Heinrich-Böll-Stiftung

- 2014 Gerechtigkeit gestalten – Ressourcenpolitik für eine faire Zukunft, Berlin.

Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)

- 2007 Climate Change. The Physical Science Basis: Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the IPCC, hg. von S. Solomon, Cambridge.

Johannes XXIII. (Papst)

- 1961 Mater et Magistra. Enzyklika; online: www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html [02.07.2022].

Johannes Paul II. (Papst)

- 1987 Sollicitudo rei socialis. Enzyklika (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 82), Bonn.

Kersting, Wolfgang

- 2002 Kritik der Gleichheit. Über Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral, Weilerswist.

Kistler, Sebastian

- 2017 Wie viel Gleichheit ist gerecht? Sozialethische Untersuchungen zu einem nachhaltigen und gerechten Klimaschutz, Marburg.

Krebs, Angelika

- 2000 Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt a.M.

Leist, Anton

- 2011 Klimagerechtigkeit, in: *Information Philosophie* 5 (2011), online: www.information-philosophie.de/?a=1&t=5734&n=2&y=1&c=2# (13.03.2019).

Lessenich, Stephan

- 2016 Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis, Berlin.

Loster, Thomas

- 2008 Die Armen trifft es am härtesten, in: *Welt-Sichten* 5 (2008), 5f.

Mauser, Wolfram

- 2007 Wie lange reicht die Ressource Wasser? Vom Umgang mit dem blauen Gold, Frankfurt a.M.

Nagel, Thomas

- 2010 Das Problem globaler Gerechtigkeit, in: Broszies, Christoph / Hahn, Henning (Hg.): *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus (suhkamp taschenbuch wissenschaft 1969)*, Frankfurt a.M., 104–145.

Ostrom, Elinor

- 1999 Die Verfassung der Allmende. Jenseits von Staat und Markt, Tübingen.

Oxfam International

- 2008 *Climate Wrongs and Human Rights* (Oxfam Briefing Paper 117), Oxford.

Paul VI. (Papst)

- 1967 *Populorum progressio*. Enzyklika über die Entwicklung der Völker, in: KAB (Hg.): *Texte zur katholischen Soziallehre*, 9. Auflage, Bornheim 2007, 405–440; online: www.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/nts/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html [02.07.2022].

Pogge, Thomas

- 2011 *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*, Berlin.

Rahmstorf, Stefan / Schellnhuber, Hans Joachim

- 2007 *Der Klimawandel*, 4. Auflage, München.

Rawls, John

- 1999 *Collected Papers*, hg. von Samuel Freeman, Cambridge.

Sachs, Wolfgang

- 2003 *Ökologie und Menschenrechte (Wuppertal Paper 131)*, Wuppertal.

Santarius, Tilman

- 2007 *Klimawandel und globale Gerechtigkeit*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 24 (2007), 18–24.

Schlacke, Sabine

- 2019 *Die Enzyklika Laudato si' und die internationale Staatenverantwortung für Umwelt und Entwicklung – eine völkerrechtliche Perspektive*, in: Heimbach-Steins, Marianne / Schlacke, Schlacke (Hg.): *Die Enzyklika Laudato si'. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?*, Baden-Baden, 97–130.

Schmidt-Bleek, Friedrich / Lettenmeier, Michael / Nettersheim, Christoph

- 2004 *Der ökologische Rucksack. Wirtschaft für eine Zukunft mit Zukunft*, Stuttgart.

Schneidewind, Uwe

- 2018 *Die Große Transformation. Eine Einführung in die Kunst des gesellschaftlichen Wandels*, Frankfurt.

Shue, Henry

- 2014 *Climate Justice. Vulnerability and Protection*, Oxford.

Sloterdijk, Peter

- 2009 *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt.

Stehr, Nico

- 2007 Die Moralisierung der Märkte. Eine Gesellschaftstheorie, Frankfurt.

Strobel, Marcel

- 2022 CO₂-Rekord. Noch nie wurde so viel Kohlendioxid produziert wie 2021 (09.03.2022), online: www.trendingtopics.eu/co2-rekord-noch-nie-wurde-so-viel-kohlendioxid-produziert-wie-2021/ [02.07.2022].

UNDP [United Nations Development Programme]

- 2007 Bericht über die menschliche Entwicklung 2007/2008. Den Klimawandel bekämpfen. Menschliche Solidarität in einer geteilten Welt, Berlin.

Veith, Werner

- 2006 Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozialetischen Theoriebildung, Stuttgart.

Vesper, Stefan

- 2017 Editorial: Wasser, in: *Salzkörner* 23.4, 1.

Vogt, Markus

- 1999 Soziale Interaktion und Gerechtigkeit, in: Korff, Wilhelm (Hg.): *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. 1, Gütersloh, 284–309.
- 2016 Lebensmittelabfälle als ethisch-kulturelle Herausforderung, in: Kersten, Jens (Hg.): *Inwastement. Abfall in Umwelt und Gesellschaft*, Bielefeld, 55–82.
- 2017 Das tertium comparationis der Gleichheit. Ein interaktionstheoretischer Zugang für die Rekonstruktion von Gerechtigkeit, in: Ders. / Schallenberg, Peter (Hg.): *Soziale Ungleichheiten. Von der empirischen Analyse zur gerechtigkeitsethischen Reflexion (Christliche Sozialethik im Diskurs 9)*, Paderborn, 107–120.
- 2018 *Wandel als Chance oder Katastrophe*, München.
- 2021 *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg i.Br.

Wallacher, Johannes

- 2015 Ernährung als globales Gerechtigkeitsproblem, in: *Religionsunterricht heute* 43.2, 10–16.

Wallacher, Johannes / Reder, Michael

- 2008 Klimaverhandlungen brauchen ein ethisches Leitbild, in: *Welt-Sichten* 5 (2008), 12f.

Walzer, Michael

1992 Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt.

Weber, Christoph

2020 Eigentum an nicht-erneuerbaren natürlichen Ressourcen. Umwelt- und wirtschaftsethische Reflexionen über die gegenwärtige Eigentumsordnung, Marburg.

Wehrspaun, Michael

2009 Umweltgerechtigkeit und Ökologische Gerechtigkeit, in: Hornberg, Claudia / Pauli, Andrea (Hg.): Umweltgerechtigkeit. Die soziale Verteilung von gesundheitsrelevanten Umweltbelastungen. Dokumentation der Fachtagung vom 27. bis 28. Oktober 2008 in Berlin, Bielefeldt, 59–70.

Windfuhr, Michael

2005 State Obligations for Economic, Social and Cultural Rights in Times of Globalization, in: Windfuhr, Michael (Hg.): Beyond the Nation State. Human Rights in Times of Globalization, Global Publications Foundation, Uppsala, 12–32.

Wuppertal Institut

2006 Fair Future. Begrenzte Ressourcen und globale Gerechtigkeit, 3. Auflage, München.

Die Gottesfrage und der Humanismus der Praxis

Karl Marx, Franz Josef Hinkelammert und der
Versuch einer Antwort

Kuno Füssel

1. Der Ausgangspunkt: Gottesfinsternis und Gotteskrise – eine trostlose Signatur der modernen Zeiten

Der jüdische Gelehrte Martin Buber hat im Jahre 1953 eine kleine Schrift mit dem Titel *Gottesfinsternis*¹ veröffentlicht. Johann Baptist Metz hat seinerseits später von einer »Gotteskrise« gesprochen und damit die allenthalben geübte Rede von der »Glaubenskrise« oder »Kirchenkrise« auf ihre tieferen Ursachen zurück geführt.²

Ich lasse hier bewusst Martin Buber zu Wort kommen, um damit nebenbei zu zeigen, dass die politische Theologie von Johann Baptist Metz zuinnerst mit dem jüdischen Umgang mit der Gottesfrage verwoben ist, und dies nicht erst, seitdem die politische Theologie die Shoa ins Zentrum der theologischen Diskurse gerückt hat.

Nach einem Bericht Martin Bubers über ein Streitgespräch, das er mit einem Philosophen führte, habe sein Gesprächspartner ihn dabei nachdrücklich auf das allenthalben wahrnehmbare oberflächliche Reden von Gott und die inflationäre Nennung seines Namens mit folgenden, oft zitierten Worten hingewiesen:

»Welches Wort der Menschensprache ist so befleckt, so geschändet worden wie dieses! All das schuldlose Blut, das um es vergossen wurde, hat ihm seinen Glanz geraubt. All die Ungerechtigkeit, die zu decken es erhalten musste, hat ihm sein Gepräge verwischt. Wenn ich das Höchste, »Gott« nennen höre, kommt mir das zuweilen wie eine Lästerung vor.«³

¹ Buber 1953.

² Metz 2006, 69–122.

³ Buber 1953, 13.

Viele Denker:innen und Dichter:innen haben uns diese generelle Signatur der modernen Zeiten ausgemalt und nachdrücklich vor Augen geführt, warum das Diktum Nietzsches vom Tode Gottes für Aufregung sorgte, eine Hoch-Zeit erlebte, aber seinen Zenit schon wieder überschritten hat und einer banalen Gottesvergessenheit Platz gemacht hat. Gerade deswegen sei hier aber die von meinem Freund Franz Josef Hinkelammert vorgenommene Attacke auf eine von Nietzsche inspirierte »Mystik des Todes« hinzugefügt. Die im aktuellen Kapitalismus präsenten tödlichen Selbstmordtendenzen haben ihre spirituelle Untermauerung in einer Mystik des Todes,

»die ja schon das ganze 20. Jh. hindurch gegenwärtig war und die es ermöglicht, das Wissen vom sich entwickelnden kollektiven Selbstmord zu verdrängen und zu verstecken. Das begann mit Nietzsche und seiner Aussage »Gott ist tot«. Das soll nicht heißen, dass Gott tot ist, sondern eher, dass der Tod zum alles beherrschenden Gott geworden ist. Die spanischen Faschisten schrien es offen heraus: ›Viva la muerte.‹ (Es lebe der Tod!). Und Heidegger definierte den Menschen als Sein zum Tode. [...] Es ist seine Art zu sagen: Es lebe der Tod.«⁴

Ich lasse diese mit einer überraschenden Umkehrung des Diktums von Nietzsche arbeitende Situationsbeschreibung von Hinkelammert, zustimmend, einfach so stehen. Wer einen erweiterten Kontext sucht, sei auf seine Publikation verwiesen.

Aber die Situation ist ja noch schlimmer und trostloser. Eine bekümmerte oder auch frohlockende Rede vom Tode Gottes ist in der mittlerweile digitalisierten kapitalistischen Postmoderne und ihren technologischen Unsterblichkeitsphantasien bereits für den:die findige:n Tastendrucker:in, d.h. dem auf allen Straßen öffentlich präsenten Subjekt der Gegenwart, bereits zu einer unbekannteren Größe verkommen. Der Tod Gottes wurde nahtlos durch den Stromausfall des Handys ersetzt.

Es sei hier nur auf die weltanschauliche Modeerscheinung des Transhumanismus und einen seiner bekanntesten Protagonist:innen Ray Kurzweil verwiesen⁵, der eine peinliche Karikatur des »Neuen Menschen« propagiert und sich das ewige Leben als labortechnisch erreichbar vorstellt, und dabei ›mit gutem Beispiel‹ vorangeht, indem er sich noch zu Lebzei-

⁴ Hinkelammert 2020, 181.183.

⁵ Man vgl. auch dazu die Kritik von Tiemo Rainer Peters (vgl. Peters 2018, 61f.).

ten einfrieren lassen will. Boshaft gesagt: Da wird die Auferstehung zum Auftauen.

Seit der Klage bei Martin Buber über Missbrauch, Verwerfung und Abschaffung des Wortes »Gott« hat sich die Finsternis noch ausgeweitet und verdichtet. Sie verdeckt mehr als nur das Wort »Gott«. Die Ausklammerung der auch wissenschaftlich formulierbaren Gottesfrage – ich rede nicht vom Glauben an Gott – aus dem öffentlichen Diskurs hat diesen ebenso banal wie unmenschlich werden lassen. Die Lüge triumphiert in Sprache und Medien. Die Wahrheit als letzte unhintergehbare Norm für die Überzeugungskraft von Diskursen wurde von willigen Hilfstruppen aus Philosophie, Gehirnforschung, Psychologie und manchmal auch den übrigen Geisteswissenschaften so weit diskreditiert, dass man sich in so manchen wissenschaftlichen Diskussionen fast schon lächerlich macht, wenn man die Instanz der Wahrheit immer noch als oberste Richtschnur anerkennt.

Martin Buber hat es nicht bei einer resignierten oder auch verzweifelten Diagnose des Schicksals des Wortes »Gott« belassen, sondern allen Gottsucher:innen nahegelegt, mit Herz und Verstand an der Rede von Gott deswegen festzuhalten, weil wir ihn seufzend, bittend, schreiend und anklagend anrufen dürfen:

»(Das Wort Gott) ist das beladenste aller Menschenworte. Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden. Gerade deshalb darf ich darauf nicht verzichten. [...] Wir müssen die achten, die es (das Wort Gott) verpönen, weil sie sich gegen das Unrecht und den Unfug auflehnen, die sich so gern auf die Ermächtigung durch ›Gott‹ berufen; aber wir dürfen es nicht preisgeben. Wie gut läßt es sich verstehen, daß manche vorschlagen, eine Zeit über von den ›letzten Dingen‹ zu schweigen, damit die mißbrauchten Worte erlöst werden! Aber so sind sie nicht zu erlösen. Wir können das Wort ›Gott‹ nicht reinwaschen, und wir können es nicht ganzmachen; aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden erheben und aufrichten über einer Stunde großer Sorge.«⁶

Es gilt, diesen Impetus Martin Bubers ernst zu nehmen und in eine verantwortungsbewusste Rede vom befreienden und aus jeder Knechtschaft heraus führenden Gott fortzusetzen und beharrlich gegen Dummheit und Zynismus in Kirche und Gesellschaft ins Feld zu führen. Diese Position muss auch behauptet werden gegen die drohende Zerstörung einer aufgeklärten und die Gottesfrage nie eliminierenden Vernunft durch die

⁶ Buber 1953, 13–15.

Reduktion des Denkens auf die sog. »künstliche Intelligenz« im digitalisierten Kapitalismus.

2. Die Erneuerung der Gottesfrage und der kategorische Imperativ von Karl Marx

Mit Krise wird immer eine Situation gekennzeichnet, in der eine Entscheidung stattfindet, entweder im Sinne einer Bewältigung dieser zuge-spitzten Lage oder im Enden in der Katastrophe, wörtlich zu übersetzen als »Niedergang«. Wie wollen wir der Krise der Gottesrede Herr werden? Gibt es die Chance, gestärkt aus der Krise hervorzugehen oder droht der endgültige Untergang?

Meine These lautet: Die Gottesfrage muss in einem gesellschaftlichen Theorie-Praxis-Zusammenhang, der nicht nur ihre Vorbedingung, sondern ihr Verhandlungsgegenstand wird, neu gestellt werden, soll sie überhaupt noch im aktuellen öffentlichen oder auch wissenschaftlichen Diskurs sich Gehör verschaffen.

Dabei sollte die Theologie aufmerksam sein für das, was bereits Walter Benjamin in seiner ersten geschichtsphilosophischen These programmatisch zum Ausdruck brachte. Er erwähnt darin einen Schachautomaten, den sog. »Schachtürken«, in dessen Innerem ein »Zwerg« saß, der als Meister im Schachspiel dem Automaten den Sieg sicherstellte:

»Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man den ›historischen Materialismus‹ nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.«⁷

Ich nehme diesen Hinweis von Walter Benjamin ernst, ohne die Analogie und ihre Rollenverteilung überzustrapazieren, und wähle für meinen Vorschlag der Problembearbeitung eben dieses *Bündnis zwischen Historischem Materialismus und Theologie*, die allerdings heutzutage das gemeinsame Schicksal teilen, sicher nicht als bejubelte Stars und Großdarsteller :innen auf der Bühne der Öffentlichkeit agieren zu dürfen.

⁷ Benjamin 1978, 693.

Es tauchen natürlich sofort ernst zu nehmende Bedenken auf: Ist nicht der »HistoMat« einer der Stützpfeiler des orthodoxen Marxismus-Leninismus, einem der Hauptfeinde der Rede von Gott? Oder auch: Wer die Religionskritik von Karl Marx als eine der Dimensionen des HistoMat kennt – aber auch, was aus ihr in einer oft irregeleiteten Rezeption geworden ist –, wird erstaunt fragen, wieso ausgerechnet von Seiten der schärfsten Kritik der Religion als falsches Bewusstsein, als illusionärem Nebel, und stillstellendem Narkotikum für das unterdrückte Volk, Hilfe und Rettung zu erwarten sind? Aber vielleicht liegt gerade darin die Chance, im »Durchgang durch den Feuerbach«, um metaphorisch auf die Hintergründe bei Marx anzuspielden, ein sicheres Ufer erreichen zu können. Ich will es versuchen, indem ich zeige, dass von einer radikalen Religionskritik und einer konsequenten Kapitalismuskritik zu einer Erneuerung prophetischer Rede von Gott fortgeschritten werden kann, denn beides sind nur zwei Seiten einer Medaille und bilden die Einheit der Kritik einer Wirklichkeit, die umgestoßen werden muss. Für Marx endet die Kritik der Religion mit der Lehre,

»dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem *kategorischen Imperativ*, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«⁸.

So lautet die programmatische Formulierung von Marx in seiner *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Marx verknüpft hier auf denkbar knappe Art die Theorie (Lehre) mit der Praxis (Handlungsimperativ). Diese Verknüpfung kann mit guten Gründen als ein »Humanismus der Praxis« bezeichnet werden.

Franz Hinkelammert hat in seinen Arbeiten der letzten zwanzig Jahre »diese Lehre« und ihre praktisch-politische Durchsetzung unermüdlich und, gemäß seiner Art zu denken, »nachbohrend« analysiert und kommentiert, wodurch sie gleichsam zu einem Zentrum seiner kritischen Überlegungen und seines Projekts eines »pensamiento critico« (kritisches Denken) wurde.⁹

Er setzt sich mit dem auf der zitierten Aussage von Marx beruhenden Begriff eines »Humanismus der Praxis« bewusst von einem säkularen Humanismus als Weltanschauung gebildeter Bürger ab, verstanden als

⁸ MEW 1, 385.

⁹ Nur stellvertretend sei verwiesen auf Hinkelammert 2019; 2020.

theoretisches Ensemble wie auch als spirituelle Haltung und manchmal auch als an der Würde des Menschen orientierte menschenfreundliche Politik. Oft wenden sich eine aufgeklärte bürgerliche wie auch linke Kritik unter Berufung auf den Humanismus gegen den Gottesglauben und die öffentliche Präsenz von Religion und reproduzieren dabei eine die traditionellen Auseinandersetzungen verkürzende Form von Religionskritik. Gegen diese kognitiv diffuse Gemengelage wendet sich seit langem Franz Hinkelammert, indem er die tieferen Wurzeln freilegt und maßgebliche geistige und politische Taktgeber:innen der Moderne von Locke und Hume angefangen, über Friedrich Nietzsche und Max Weber bis zu Karl Popper und den Theoretiker:innen des Neoliberalismus wie Friedrich von Hayek u.a. einer scharfsinnigen Analyse und Kritik unterzieht. Es sei daher noch einmal betont: Der hier richtungsweisende und von Franz Hinkelammert ins Spiel gebrachte »Humanismus der Praxis« ist keineswegs identisch mit dem sogen. »säkularen Humanismus« der Gebildeten in der bürgerlichen Gesellschaft.¹⁰

3. Die beiden Phasen der Marxschen Religionskritik

Bevor ich mich der Auslegung des kategorischen Imperativs durch Franz Hinkelammert und einer gemeinsamen Kommentierung zuwende, sei zur besseren Einordnung ein kurzer Überblick über die beiden Phasen der Marxschen Religionskritik vorgelegt.

Karl Marx fand in Philosophie und Theologie seit jeher nicht so sehr wegen seiner Kritik der politischen Ökonomie, sondern wegen der Radikalität seiner seit Mitte der 40er Jahre des 19. Jhs. pointiert formulierten Religionskritik eine besondere Aufmerksamkeit. Es lassen sich in ihr zwei Phasen unterscheiden, die oft dem sog. »jungen Marx« und dem »reifen Marx« zugeteilt werden. Dies ist m.E. aber eine eher abwegige Terminologie, denn nicht die entwicklungspsychologischen Stadien, sondern die

¹⁰ Keineswegs sei eine im Folgenden formulierte, gut dokumentierbare Charakterisierung unterschlagen: Der Humanismus ist eine Weltanschauung (Denken und Theorie) und eine Haltung bzw. Praxis (Ethik), die sich an der Würde des Menschen orientiert und deren Vertreter:innen für die Durchsetzung des Ziels, menschenwürdige Verhältnisse zu schaffen, nicht nur optieren, sondern auch aktiv für ihre Realisierung arbeiten.

Methode und Kontextualität sind maßgebend, wobei die ebenfalls gebräuchliche Unterscheidung zwischen den »Frühschriften« und den späteren Schriften zur Kritik der politischen Ökonomie schon besser passt. Knapp und vielleicht auch anfechtbar gesagt: Es geht um eine aus der Negation der Hegelschen Philosophie und an Feuerbach orientierte Kritik einerseits und um eine auf der in den ökonomischen Schriften entfalteten und erprobten materialistischen Methode aufbauende Kritik andererseits. Zwischen beiden gibt es einen epistemologischen Schnitt, jedoch keinen völligen Bruch, womit die Behauptung von Louis Althusser von der »rupture épistémologique« (epistemologischer Bruch) zu relativieren ist. Es gibt einen Paradigmenwechsel des Denkstils, welche den Charakter gerade auch der empirischen Analysen und Tatsachenbehauptungen determinieren.¹¹ Auffallend ist, dass aber explizit methodologische Reflexionen seiner theoretischen Arbeit bei Marx erst in den ökonomischen Schriften stattfinden.

Für beide Phasen gilt: Marx beschäftigt sich in seiner Religionskritik nicht in erster Linie mit relativ vordergründigen Fragen wie die, dass Religion offensichtlich eine Form des ideologischen Bewusstseins ist oder eben als solches notwendig überwunden werden sollte oder sogar, ob die Religion wegen ihrer Vernebelung der Gehirne auszurotten ist, worauf sich dann ein stalinistischer Marxismus-Leninismus einschwor, der aber keine Befreiung von religiöser Verblendung, sondern letztendlich den Zerfall der Sowjetunion mitbewirkt hat. Damit sei nicht bestritten, dass Marx sehr gehässige Bemerkungen über die negativen Wirkungen von Religion, besonders in Form des staatstragenden Christentums, formuliert hat. Es geht ihm aber vor allem wissenschaftlich darum zu erklären, unter welchen »jedemaligen wirklichen Lebensverhältnissen« die Menschen ihre religiösen Vorstellungen entwickeln, d.h. was die geschichtlichen und gesellschaftlichen Ursachen für die religiösen Phänomene sind. Marx hat selber den Unterschied zwischen seiner frühen philosophisch argumentierenden Kritik der Religion und dem theoretischen Status einer Kritik der Religion als materialistischer Theorie der oft zitierten Fußnote im Ersten Band des *Kapital* auf den Punkt gebracht:

¹¹ Vgl. hierzu die wissenschaftstheoretischen Arbeiten von Ludwik Fleck (vgl. Fleck 2011).

»Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letzte ist die einzige materialistische und daher wissenschaftliche Methode.«¹²

Marx hat selber keine ausführlich entfaltete Form dieser Religionskritik vorgelegt. Ich interpretiere seine Fetischismustheorie als erste Annäherung an diese erstrebte Form. Aber eine Konsequenz sei an dieser Stelle bereits formuliert: Die eigentlich materialistische Form der Marxschen Religionskritik unterstellt, dass die Religion als ein Phänomen verstanden wird, welches zum Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung mit Hilfe der üblichen Methoden gemacht werden muss.¹³ Dies ist alles andere als das Projekt einer feindseligen Vernichtung der Religion, zu der es in Verfälschung des Erbes von Marx in Ost und West gemacht wurde.

Wenden wir uns genauer der Phase der Religionskritik in den »Frühschriften« (mangels eines besseren Ausdrucks bleiben sie so genannt) zu. Dabei soll auch die Beantwortung der bereits gestellten Frage nach dem Religionsverständnis von Marx nicht vergessen werden.

Bevor Marx die zu geflügelten Worten gewordenen Sentenzen in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* formulierte, hatte er bereits in der Vorrede (vom März 1841) zu seiner Doktor-Dissertation über die *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*¹⁴ erste religionskritische Äußerungen zu Papier gebracht, die sich jedoch noch an der Phase der Götterkritik in der griechischen Philosophie orientierten und erheblich vom zwei Jahre später aufgestellten »kategorischen Imperativ« unterschieden. Das Bekenntnis des von ihm bewunderten Prometheus, »des vornehmsten Heiligen und Märtyrers im philosophischen Kalender«, welches lautet: »Mit einem Wort, ganz hass' ich all' und jeden Gott« identifiziert er in seiner Vorrede als ein Bekenntnis, das sich auch die Philosophie zu eigen macht, als »ihren eigenen Spruch gegen al-

¹² MEW 23, 393 Fußnote 89.

¹³ Vgl. hierzu die wegweisenden Überlegungen von Per Frostin, die er im Jahre 1978 vorgelegt und damit auch damals die Bewegung der »Christen für den Sozialismus« theoretisch nachhaltig beeinflusst hat (vgl. Frostin 1978).

¹⁴ Veröffentlicht in MEW Ergänzungs-Bd. 1, 260–373.

le himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen«¹⁵.

Diese Formulierung bleibt noch dem Hegelschen Ansatz verpflichtet, dass im menschlichen Selbstbewusstsein mit seiner reflexiven Struktur auch die Grund-Struktur der Weltwirklichkeit überhaupt gegeben ist, die dann in dem zu sich selbst gekommenen absoluten Geist vollendet zum Ausdruck kommt. Nach seinem Kontakt mit sozialen Problemen (vgl. die Beschäftigung mit dem Elend der Moselbauern und den Holzdiebstahlgesetzen) und mit frühsozialistischen Denkern wie Saint-Simon, vor allem aber die Bekanntschaft mit Moses Heß (1812–1875) und über ihn mit sozialistischen Bestrebungen bringt ihn schnell dazu, Hegel »vom Kopf auf die Füße zu stellen« und das menschliche Selbstbewusstsein durch den »geknechteten und beleidigten Menschen« zu ersetzen. Auch seine Religionskritik ist damit in eine neue Phase getreten.

Der Marx der folgenden Jahre (ab 1842) entwickelt dann das Verständnis der Kritik seiner früheren linkshegelianischen Freunde weiter und stellt fest, dass die Kritik der Religion im Wesentlichen beendet sei, womit er natürlich auf Ludwig Feuerbach und seine Schrift *Das Wesen des Christentums* anspielt, in der Gott als menschliche Projektion enttarnt wird. Religion wurde von Feuerbach als Musterbeispiel eines Abstraktionsprozesses, durch den der Mensch sich selbst entfremdend wird, begriffen, was in der Religionskritik von Marx zugespitzt, aber ausdrücklich auf den Bereich der Gesellschaft ausgedehnt wurde.

4. Eine Zwischenüberlegung

Wenn Religion nicht bleibend und unausweichlich diesem Verdikt verfallen bleiben soll, dann muss sie ihre Fähigkeit unter Beweis stellen, das wahre Wesen des Menschen aus dieser Entfremdung zurück zu erobern. Feuerbach behauptete, dass alle Abstraktionen, deren höchste »Gott« heißt, sich wieder zurück übersetzen lassen müssen in natürliche und geschichtliche Phänomene, aus denen sie sich herleiten.

Aber was ist diese Revision selber wieder anderes als ein Produkt des menschlichen Denkens, das seine eigene Abstraktionsbewegung reflek-

¹⁵ Ebd., 262.

tiert und so erkennt, wie dieses Denken funktioniert? Aber woraus folgt, dass das Abstraktionsergebnis zu negieren bzw. sogar zu bekämpfen ist?

Mit solchen Fragen aber hat sich Marx nicht weiter herumgeschlagen, denn er sieht in der »Kritik der Religion [...] die Voraussetzung aller Kritik«¹⁶. Da sie aber auf die umfassende Emanzipation des Menschen zielt, treibt sie über sich selbst hinaus:

»Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.«¹⁷

Dieser Umwandlung der Religionskritik in Gesellschaftskritik entspricht bei Marx die Historisierung und Soziologisierung der Auffassung vom Wesen des Menschen, das in der Religion in entfremdeter Gestalt erscheint:

»Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewusstsein, weil sie eine verkehrte Welt sind.«¹⁸

Es sind die Antagonismen der Gesellschaft, die sich in der Religion reproduzieren und artikulieren.

»Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Verhältnisse ist. Sie ist Opium des Volks.«¹⁹

Sie stellt als verkehrte Widerspiegelung aber eine nur historisch, und nicht ontologisch notwendige Form des gesellschaftlichen Bewusstseins dar, die nur durch eine praktische Umwälzung der Verhältnisse aufgehoben werden kann.

Dieses Programm einer sich immer mehr differenzierenden historisch-materialistischen Religionskritik findet dann seine erste Ausführung in der zusammen mit Friedrich Engels verfassten *Deutschen Ideolo-*

¹⁶ MEW 1, 378 (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie).

¹⁷ Ebd., 379.

¹⁸ Ebd., 389; vgl. auch die 4. Feuerbachthese in: MEW 3, 6.

¹⁹ MEW 1, 378.

gie²⁰ und wird dann aber später weiter entwickelt und auch transformiert im Kontext der Analysen des Waren- und Kapitalfetischismus im *Kapital*.

Aber auch für die Religionskritik selber ergibt sich eine Präzisierung ihres Selbstverständnisses. Religionskritik hat sich selber nach Maßgabe der historisch-materialistischen Grundgedanken zu reflektieren; sie ist Intervention in einem bestimmten geschichtlich determinierten Feld und verkündet keinen Kanon zeitlos gültiger Aussagen, muss sich also immer auch ihrer eigenen Zeitabhängigkeit bewusst bleiben. Wenn sich die ökonomische Basis und der ideologische Überbau ändern, ändert sich auch das Verhältnis von Religion und Gesellschaft.

Das religionskritische Programm von Marx beinhaltet einen radikalen Neuansatz im Verhältnis zur Religionskritik der Aufklärung und auch Feuerbachs. Sie handelt nicht von Gott, sondern vom Menschen. Der Mensch als gesellschaftliches Wesen steht eindeutig im Mittelpunkt seines Interesses. Insofern vertritt Marx implizit in der ersten und dann explizit in der zweiten Phase seiner Religionskritik, die durch seinen Ansatz einer materialistischen Theorie geprägt ist, unbestreitbar einen methodischen Atheismus, d.h. die Frage nach der Existenz Gottes kann nicht mit einer materialistischen Methode beantwortet werden. Es genügt dabei einfach nur festzustellen, dass es von den Voraussetzungen der Methode her unmöglich ist, eine wissenschaftliche Aussage über die Existenz Gottes, definiert als eine geistige, nicht-materielle Größe, zu machen, denn solche Größen gehören von den ontologischen Voraussetzungen der Methode nicht zum Bereich ihrer Untersuchungsobjekte. Natürlich steht dem nicht entgegen, die Methode abzuändern, weil sie sich als für die eigenen Untersuchungsabsichten als untauglich erwiesen hat. Dazu sah sich aber Marx aus verständlichen Gründen nicht gezwungen. Wir sollten daher seinen methodischen Atheismus genau so akzeptieren wie den methodischen Atheismus der Naturwissenschaften, für die ebenfalls Gott nicht zu ihren Basishypothesen gehört, wie bereits Laplace gegenüber Napoleon betonte. Andererseits aber sollte man sich vor der erkenntnistheoretisch und auch ontologisch völlig falschen Behauptung hüten, dass das, was von einer besonderen Methode nicht erfasst werden kann, überhaupt nicht existiert.

²⁰ Vgl. MEW 3, 3–530.

5. Die Lehre vom Menschen als dem höchsten Wesen für den Menschen. Eine atheistische Provokation? Oder doch nicht?

Wenden wir uns nun der Lehre, oder vielleicht besser gesagt, der Formel zu, »dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist«²¹. Wegen dieser Formel schiebt sich hier immer wieder die Frage in die Kommentierung: War Marx Atheist? Sie lässt sich daher leider nicht übergehen, kann aber durch die Analyse der Formel mitbearbeitet werden.

Von den Anhänger:innen wie von den Gegner:innen von Marx wird wie selbstverständlich unterstellt, dass Karl Marx ein Atheist war. Es bestand wenig Interesse daran, zu klären, in welchem Sinne er es war oder wann und in welchem Sinne er es wurde? Eine Antwort auf diese Frage bedarf einer umfangreichen Analyse, zu der jedoch im Folgenden so viel beigetragen werden soll, dass eine Differenzierung möglich wird. Dies beginnt schon mit einer Relativierung des Atheismusverständnisses.²²

Als Jude wird man ohnehin für das orthodoxe Christentum schnell zum Atheisten, so wie die frühen Christ:innen in den Augen der römischen Behörden »Atheist:innen« waren. Als Beleg kann ein Zitat aus der ersten Apologie von Justin dem Märtyrer genommen werden, der die frühen Christ:innen gegen den Atheismusvorwurf seitens der damals herrschenden Weltanschauung verteidigte:

»Daher heißen wir Gottesleugner. Wir gestehen zu, in Bezug auf derartige falsche Götter Gottesleugner zu sein, nicht aber hinsichtlich des wahren Gottes, des Vaters der Gerechtigkeit, und Keuschheit und der übrigen Tugenden, der mit dem Schlechten nichts gemein hat.«²³

Justin polemisiert hier gegen die Verurteilung von Sokrates als Gottesleugner und Religionsfrevler, der seine Kritik gegen die Identifikation von bösen Dämonen als Götter gerichtet hatte.

Der:Die Atheist:in leugnet angeblich die Existenz Gottes. Aber welcher Gottesbegriff wird dabei zugrunde gelegt? Wenn wir von der Formulierung von Marx ausgehen, dass »der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist« – wozu Franz Hinkelammert eine sehr überzeugende und

²¹ MEW 1, 385 (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung).

²² Wer eine ebenso gelehrte wie auch gegenüber dem modernen Atheismus überaus faire Einführung in die Problematik sucht, sollte immer noch zum Artikel *Atheismus* von Karl Rahner im Lexikon *Sacramentum Mundi* greifen (vgl. Rahner 1968).

²³ Justin 1913, 70.

diskussionswürdige Interpretation vorgelegt und weiterführende Schlussfolgerungen aufgezeigt hat²⁴ –, dann liegt es natürlich nahe, davon auszugehen, dass Marx in der traditionellen Aussage »Gott ist das höchste Wesen für den Menschen« schlicht »Gott« durch »Mensch« ersetzt hat. Daraus könnte sehr schnell gefolgert werden, dass Marx Atheist war, was häufig auch geschieht.

Zur Strukturierung einer inhaltlichen Diskussion darüber, a) was Marx unter einem »höchsten Wesen« verstanden hat und b) ob er implizit auch auf die vierte Frage der vier fundamentalen Fragen von Immanuel Kant »Was ist der Mensch?« geantwortet hat, möchte ich eine formallogische Überlegung zu Hilfe nehmen, denn die Aussage von Marx lässt sich als eine Formel auffassen, in der die beiden Begriffe »Mensch« und »höheres Wesen« durch Variablen ersetzt werden können.²⁵

- 1) Wenn wir in der Aussage »Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen« für »Mensch« die Variable x und für »höheres Wesen« die Variable y einsetzen, erhalten wir die Formel: x ist y für x . Dann wird aber sehr schnell ein logisches Problem sichtbar. Das Problem entsteht dadurch, dass der Prädikator (y für x) des Subjekts (x) eine Relation ist, welche noch einmal das Subjekt (x) enthält.
- 2) Bei dem Satz: »Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen« handelt es sich nicht um eine Definition des Menschen, sondern um eine erweiterte Aussage über den Menschen, also ein *Urteil*. Bei dieser Urteilsbildung droht nun, logisch gesehen, doppeltes Ungemach, entweder eine sog. »scheinbare Tautologie« – d.h. das wiederholende Wort weist auf ein wesentliches Bedeutungsmerkmal des wiederholten Wortes hin – oder eine Äquivalenz, d.h. Wortgleichheit bei sachlicher Verschiedenheit.
- 3) Die Relation $R(y,x) = (y \text{ für } x)$ wird verwendet als Prädikator für x , d.h. x ist $R(y,x)$. Ist dies zulässig, da x als Subjekt auch Teil des Prädikators ist?

²⁴ Vgl. mehrerer seiner Veröffentlichungen aus der letzten Zeit, insbesondere den Beitrag Hinkelammert 2019.

²⁵ Die folgende formallogische Darstellung der Aussage-Problematik ist nicht der Dreh- und Angelpunkt meiner Argumentation, soll aber belegen, dass eine formallogische Analyse das Problem und seine Lösung einfacher macht.

- 4) Man kann die Formel auch umbauen: (x ist y) für x , dann wird die Identitätsbehauptung $Id = (x \text{ ist } y)$ mit x in der Relation $R(Id, x)$ verknüpft, also nur für x gilt die Identität $x = y$. Das mag als formallogische Spitzfindigkeit erscheinen, doch damit wird aufgedeckt, dass in beiden Fällen das genannte Problem vorliegt, was aber nicht sein sollte, weil dann das Argument von Marx aus logischen Gründen untauglich erschiene.
- 5) Formallogisch lässt sich das Problem nicht ohne Weiteres lösen. Wir sind daher gezwungen, eine inhaltliche Überlegung zwischen zu schalten und zu sagen, dass x nicht x ist, also eine Indizierung mit x_1 und x_2 vorgenommen werden muss. Dann lautet die Formel: $x_1 \text{ ist } y \text{ für } x_2$.
- 6) Eine erste Konsequenz aus $x_1 = y$ ist, dass es keine Differenz zwischen x_1 und y gibt, d.h. wir müssten schreiben: »Der Mensch ist ein Mensch für den Menschen.« oder: »Für den Menschen ist der Mensch immer ein Mensch und kein über ihm stehendes ›höheres Wesen‹«, was dann für alle Menschen gilt. Nun gibt es aber unbestreitbar erhebliche Unterschiede zwischen den konkreten Menschen und Situationen, in denen die Gefahr besteht, dass der eine Mensch für den anderen Menschen nicht als Mensch erscheint. Wir müssen daher sagen: »Die Gattung Mensch ist als solche die inhaltliche Füllung der Variablen y also jenes ›höhere Wesen‹, das jeder Mensch anzuerkennen hat, um für sich selbst und die anderen ein Mensch zu sein.« *Es gilt dann: $x_1 =$ »Mensch« als Gattungsbezeichnung; $x_2 =$ »Mensch« als Individualbezeichnung.*
- Damit ist die Angelegenheit doch wieder ein Stück einfacher geworden als befürchtet und hat auch kontextuell nicht primär etwas mit einer Leugnung der Existenz oder Funktion Gottes zu tun, sondern nur damit, dass Gott und der Mensch verschieden sind und daher nicht gleichzeitig das »höchste Wesen« in Bezug auf den Menschen sein können.
- 7) Bleiben wir dabei, von x_1 und x_2 zu reden. Marx verlangt, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«. Dieser Imperativ richtet sich an alle Menschen, unterscheidet aber zwischen denen, die erniedrigt sind, und denen, die dies bewirken.

- 8) Gehen wir nun in der Interpretation unserer Basisformel einen Schritt weiter und setzen x_2 insbesondere gleich mit den erniedrigten Menschen, die sich fragen, wer für sie »das höchste Wesen ist«, dann kommen sie zu dem Schluss, dass dies der Mensch in seiner unverletzbaren Würde ist, welche es zurück zu erobern gilt, weil dieses vollgültige Menschsein das Höchste ist, was der beleidigte und verachtete Mensch erstrebt.

Man könnte den kategorischen Imperativ dann auch anders formulieren und dabei, seinen Gehalt und seine Zielsetzung bei Marx ernst nehmend, verdeutlichen: *Alle Verhältnisse sind umzuwerfen, in denen der Mensch ein andere Menschen erniedrigendes und beleidigendes Wesen ist.* Der:Die Ausgebeutete muss dann gerade und ausdrücklich für den:die Ausbeuter:in zum »höchsten Wesen« werden, nicht umgekehrt. Die *Internationale* interpretiert auf ihre Weise dieses Ergebnis und singt: »Es rettet uns kein höheres Wesen, kein Gott, kein Kaiser, noch Tribun. Uns aus dem Elend zu erlösen, müssen wir schon selber tun.« Das ist konsequent, denn das einzige »höhere Wesen« für den Menschen ist der freie und selbstbestimmte Mensch und sicher nicht die Kaiser und Tribunen, die es so gerne wären. Heute müsste man ergänzen: Weder der Markt noch das Kapital, weder der Staat noch irgendeine andere Institution oder Staatsform, inklusive der Demokratie (d.h. quantitativ der Herrschaft einer Mehrheit über eine Minderheit), die heute angeblich überall verteidigt werden muss, sind das höchste Wesen für den Menschen. Der Mensch selbst ist und bleibt allein das höchste Wesen für den Menschen. Nichts anderes.

- 9) Aber wenn der:die Ausbeuter:in in dem:r Ausgebeuteten sein:ihr eigenes höheres und nicht schäbig verräterisches Menschsein zu erkennen vermag, dann muss er:sie aufhören, ein:e Ausbeuter:in zu sein oder er:sie verspielt sein:ihr Wesen als Mensch endgültig. Für Marx ist daher die Erhöhung der Erniedrigten die Befreiung aller Menschen in ihr eigentliches Menschsein. So befreit der:die kämpfende Arbeiter:in nicht nur sich selbst, sondern auch den:die Kapitalist:in. Die Knechte werden keine Herren, das Verhältnis kehrt sich nicht einfach um, sondern beide werden freie Menschen.

Mit dieser Auslegung der Formel von Marx bleibt diese jedoch kompatibel mit der jüdisch-christlichen Tradition, dass Gott will, dass der Mensch in

Würde und Freiheit lebe, dessen letzte Garantie darin besteht, dass Er selbst Mensch, aber nicht der Mensch Gott wird. Ohne auf die Attacke der Religionskritik antworten zu wollen und zu müssen, hat sich daher die traditionelle Christologie eine gute Ausgangsbasis im kritischen Dialog dadurch geschaffen, dass sie die Inkarnation als eine zweifache aufgefasst hat: Gott wird Mensch in Jesus dem Christus und dieser identifiziert sich mit den Geringsten, den Erniedrigten und den Sklav:innen, was in Phil 2,4–6 von Paulus herausgearbeitet und betont wird und was Marx ausdrücklich und positiv aufgegriffen hat.²⁶

Der entscheidende Schritt in der Konfrontation mit Marx liegt für den:die Theolog:in darin, die Ersetzung von »Gott« durch »Mensch« nicht einfach zu negieren, sondern »Gott« nicht essentialistisch als »ein höchstes/höheres Wesen« zu begreifen. Vielmehr sollte »Gott« funktional²⁷ begriffen werden, wie es z.B. in der Exodus-Geschichte (siehe nächstes Kapitel) geschieht. Die Frage lautet dann nicht mehr, wer Gott »an und für sich« ist, sondern sie lautet: Wer erweist sich an mir als die Instanz, die mich aus der Sklaverei befreit, und daher mit dem »Namen« Gott auftritt.

Mir scheint die wichtigste Konsequenz der vorgenommenen Bearbeitung der Formel von Marx darin zu liegen, dass die metaphysische Konzeption jenes »höheren Wesens, das wir verehren«, wie es Heinrich Böll in *Doktor Murkes gesammeltes Schweigen* formulierte, dekonstruiert wird.

Der Gott des Exodus, an den die Jüd:innen glauben, ist kein »höheres Wesen«, sondern derjenige, der aus der Sklaverei befreit. Der Gott des orthodoxen Christentums ist eine geschichtslose, ontologische Größe, wozu sich die Neuausgabe der Katholischen Einheitsübersetzung der Bibel (Ex 3,14) kommentarlos bekennt, wenn der Gottesname übersetzt wird mit »Ich bin, der ich bin.« Schlimmer kann ein Rückfall in überholte Positionen nicht ausfallen. Der Gott und Vater Jesu Christ wird von Jesus wohl anders verstanden, worin wir ihm folgen sollten.

Ob Marx ein Atheist in dem Sinne wäre, dass er auch diesen Schritt nicht mitvollziehen würde, ist zumindest in der Hinsicht eine offene Fra-

²⁶ Urs Eigenmann hat bei seiner Charakterisierung des »Humanismus« auf diese »Doppelinkarnation« aufmerksam gemacht (vgl. Eigenmann 2022, 12). Die Rezeption der Philipper-Stelle durch Marx habe ich eingehend analysiert in Füssel 2022, 50–52.

²⁷ Diesen Vorschlag macht Ton Veerkamp (vgl. Veerkamp 2001).

ge, als Marx ja dazu nicht befragt werden kann, wir also auf Schlussfolgerungen aus seinem dokumentierten Umgang mit der Tradition, hier der Bibel und des Judentums, angewiesen sind. In der Angelegenheit der abstrakt gestellten Atheismus-Frage gibt es allerdings eine deutliche Antwort. Marx hat bereits in den *Pariser Manuskripten* – im Rahmen seiner Diskussion der Abschaffung des Privateigentums als des wesentlichen Hindernisses für die Selbstwerdung des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens – zum Atheismus eine bemerkenswerte Aussage gemacht:

»Der Atheismus [...] hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine Negation des Gottes und setzt durch diese Negation das Dasein des Menschen; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein des Menschen und der Natur als des Wesens. Er ist positives, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes Selbstbewußtsein des Menschen [...].«²⁸

Wer sich noch an die Wahlkampfparole erinnert »Freiheit statt Sozialismus«, dem fällt hier die plakative Gegenparole ein: »Sozialismus statt Atheismus«.

Doch wenden wir uns etwas ernsthafter dem Anliegen von Marx zu. Es geht um den Gegensatz zwischen einer durch die Negation immer noch an das Negierte gebundenen Haltung einerseits und einer positiven in sich selbst stehenden und aus sich selbst lebenden Wirklichkeit andererseits. Doch woher kommt diese? Wie das Volk Israel aus Ägypten ausziehen musste, um nicht aus der Negation des Pharaos leben zu müssen, sondern mit Mose sich einer neuen, aber noch unbekannteren Wirklichkeit anvertraute, so geht es auch hier um den Auszug aus den bestehenden Verhältnissen, also dem Kapitalismus, der ja der eigentliche Gegensatz zum Sozialismus ist.

6. Der biblische Exodus – die Befreiung aus der Sklaverei. Eine Basis auch für Karl Marx?

Unter der Perspektive der bisherigen Ergebnisse ist der methodische Atheismus von Marx kein Hindernis für eine selbstkritische, aber auch ihrer Quellen bewusste Rede von Gott. Diese Minimalbedingung würde

²⁸ MEW Ergänzungs-Bd. 1, 546 (Ökonomisch philosophische Manuskripte 1844).

zwar genügen, lässt sich aber ohne ideologische Überanstrengung erweitern, weil es bei Marx eindeutig auch positive Anknüpfungspunkte gibt, wobei zwar sicherlich keine Nähe zum traditionellen Theismus feststellbar ist, sehr wohl aber Übereinstimmungen mit einer aus der Tradition des Exodus und der Propheten Israels kommenden Rede von einem aus der Sklaverei befreienden Gott. Sein ganzes Werk enthält nirgendwo ein explizites Gottesbekenntnis im Sinne der Tradition seines Volkes Israel. Und doch bleibt er ein Leben lang der Tradition des Exodus treu. Ich möchte ihn daher, ohne jede hinterhältige Absicht der Vereinnahmung einen *atheistischen Theologen des Exodus* nennen, eine Charakterisierung, die bewusst die in ihr unaufgehoben am Werk bleibende Widersprüchlichkeit zu artikulieren versucht. Es geht ihm dabei um die praktische Verwirklichung des menschlichen Wesens und nicht um eine abstrakte Diskussion der Existenz Gottes als eines übernatürlichen Wesens. Nebenbei bemerkt: Die Frage, ob Marx Atheist war, wird hier, sozusagen en passant, hinreichend relativiert, wenn auch nicht abschließend beantwortet.

Die angebotene Charakterisierung von Marx ist nun genauer auf den sie verstärkenden biblischen Kontext zu beziehen. Marx kennt und akzeptiert aus der biblischen Tradition die klare prophetische Opposition zwischen einem Unterdrücker-Gott, der Unterwerfung und Opfer fordert, und einem Gott, der Befreiung, der Leben in Würde und Selbstbestimmung ermöglicht und garantiert. Dies soll durch eine kurze Wiedergabe der Offenbarung des Gottesnamens bestätigt werden:

Was den Leuten um Mose beim historischen Exodusereignis widerfahren ist, wird am Dichtesten festgehalten in der Offenbarung des Gottesnamens (vgl. Ex 3,9–14). In dieser Textstelle des Buches Exodus wird eine Geschichte erzählt, die Jahwe selbst seinen Namen enthüllen, aber auch in eine Formel kleiden lässt, die den Namen teilweise wieder verbirgt.

»Gott rief dem Mose zu und sagte: ›Mosche, Mosche!‹ Und er antwortete: ›Hier bin ich.‹

Und Gott sagte: ›Ich bin der Gott deines Vaters. Siehe der Hilfeschrei der Israeliten ist zu mir gekommen; ich habe die Bedrängnis gesehen, mit der die Ägypter sie bedrängen. Nun aber: Geh du zum Pharao und befreie die Israeliten aus der Macht der Ägypter.‹

Da sagte Mose zu Gott: ›Wer bin ich denn schon, dass ich einfach zum Pharao gehen und die Israeliten aus der Macht der Ägypter befreien kann?‹

Und Gott sagte: »Ich will doch bei dir da sein.«

Da sagte Mose zu Gott: »Siehe, ich werde zu den Israeliten kommen und zu ihnen sagen: »Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt!«, da werden sie zu mir sagen: »Was ist es um seinen Namen?«, was soll ich ihnen dann antworten?«

Da sagte Gott zu Mose: »*Ich will bei euch da sein als welcher ich bei euch da sein will.* So sollst du zu den Israeliten sagen.«

(Ex 3,9–14; Übersetzung von Erich Zenger)

Ein wunderbarer Dialog; es muss nicht diskutiert werden, ob er *historisch jemals* so stattgefunden hat; er ist und bleibt ein Stück unüberbietbarer Weltliteratur. Als solcher ist er aber entscheidend für eine Welt der Befreiung aus der Sklaverei und fasziniert mich schon ein Leben lang. Das Bekenntnis affirmiert die Erkenntnis.

Drei Dinge fallen vor allem an dieser kleinen, aber für das Volk Israel und seinen Gottesglauben doch so zentralen Geschichte auf:

- *Erstens* erinnert sie an die Situation, in die hinein der Gottesname als Rettung und Unterpfeiler der Hoffnung offenbart wird. Gott hat den Hilfeschrei seines Volkes gehört und ist entschlossen, es aus der Knechtschaft des Pharao zu befreien.
- *Zweitens* gilt diese Zusage des »Ich bin da« für alle Zeiten. Mit der Beauftragung des Mose ergeht hier an alle, die im Namen Gottes auftreten, in Sonderheit dann auch an die Amtsträger in den christlichen Kirchen, der Auftrag, diese Botschaft der Hoffnung und der Befreiung gegenüber den Pharaonen und Machthaber:innen in allen Systemen glaubhaft und mutig zu verkünden und deswegen hat z.B. die für die lateinamerikanische Kirche so entscheidende Bischofsversammlung von Medellin (Kolumbien) 1968 sich gerade auf diesen Text berufen, um den Völkern Lateinamerikas neue Hoffnung zu schenken.
- *Drittens* wahrt die kompliziert anmutende Formulierung des Gottesnamens die Souveränität und Freiheit Gottes. Es gibt keinen Automatismus der Befreiung aus der Not, so wünschenswert dies auch immer aus der Perspektive der Betroffenen erscheinen könnte. Gott selbst behält sich vor, wie, wann und gegenüber wem er sich als der rettende Gott zeigen wird. Dieser Grundzug des Gottesnamens wird auch noch an einer anderen Stelle des Buches Exodus sichtbar, wenn es heißt:

»Ich werde mich erbarmen als welcher und wem ich mich erbarmen werde, und ich will gnädig sein als welcher und wem ich gnädig sein werde.« (Ex 33,19)

Gott kann nicht, auch nicht durch gute Werke, zum Ausgießen seiner Gnade gezwungen werden. Diese Erkenntnis ist bitter und hat nicht zuletzt nach der Shoa und insbesondere der Unausdenkbarkeit der Gräueltaten von Auschwitz auch viele Jüd:innen ihren Glauben an diesen Gott in Frage stellen oder sogar verlieren lassen. In diesem Gottesnamen herrscht also eine kaum auszuhaltende Spannung von Zuverlässigkeit und Unverfügbarkeit.

Zwei weitere Aspekte ermöglichen es, diese Spannung besser auszuhalten: *Zum einen* ist es die Ausschließlichkeit, mit der nur von diesem Gott und keinem anderen Heil zu erhoffen ist. Dies wurde schon in der Form klar, mit der der Anspruch des Dekalogs begründet wird. Neben diesem Gott kann es keine weiteren Götter geben. Diese Grundentscheidung wird Israel und allen, die in seiner Tradition stehen, abverlangt. *Sodann* ist die Zusage seines rettenden Nahe-Seins keinen räumlichen und zeitlichen und auch keinen institutionellen Grenzen unterworfen. Sie gilt damals und heute, in Israel und bei allen Völkern, vor dem Tod und nach dem Tod.

Diese Grundlinie gilt auch für die verschiedenen Akzentsetzungen der Marx'schen Religionskritik. Die Kritik der Religion richtet sich zwar gegen Religion als illusorische Verzeichnung der Wirklichkeit bzw. ihre phantasmagorische Reproduktion, wie Marx sagt, weit mehr jedoch gegen Religion als eine entfremdende und unterdrückerische Praxis, als Aufrechterhaltung ausbeuterischer Verhältnisse, die sie nicht nur ideologisch rechtfertigt, sondern praktisch auch am Leben erhält. Die Praxis der Religion als Teil einer verkehrten Welt macht daher eine praktische Überwindung dieser Form von Religion notwendig.

Es lassen sich hier zwei Fragen anschließen: 1. Hat Marx nur diese Ausformung von Religion in seiner Kritik gemeint und ihre Abschaffung gefordert? 2. Ist eine gegenteilige Form von Religion denkbar und entwickelbar, nämlich Religion als richtiges Bewusstsein richtiger, statt verkehrter gesellschaftlicher Verhältnisse?

Wer die Rezeption und Verarbeitung einer sehr großen, in der einschlägigen Literatur zu Karl Marx leider übersehenen biblischen Texte

(mehr als 170 Fundstellen gibt es) in die Überlegungen mit einbezieht,²⁹ kann erkennen, dass Marx, obwohl er nirgendwo explizit einen positiven Gottesbegriff vorgelegt hat, trotzdem dem Gottesverständnis auf der Basis des Exodus eine Verifikation durch die Praxis, getreu seinen Feuerbach-Thesen, zutraut, wie er ja auch eine entscheidende Differenz sieht zwischen Praxis und Verkündigung des Evangeliums durch Jesus und seine messianische Bewegung einerseits und ihrer späteren Verkehrung, die mit der Hellenisierung der theologischen Reflexion beginnt, andererseits. Diese Verkehrung wird gemeinhin als konstantinischen Wende bezeichnet, die Urs Eigenmann³⁰ in den Gegensatz »Imperialisierung des Christentums statt Christianisierung des Imperiums« gekleidet hat. Marx bedient sich natürlich nicht dieser Begrifflichkeit, da sie zu seiner Zeit noch nicht im theologischen Diskurs üblich war. Daher formuliert Marx seine Wahrnehmung des Gegensatzes zwischen »Kirche« und »Reich Gottes« zeitgemäß als radikale Religionskritik.³¹

7. Rede von Gott als Kapitalismuskritik

Theologie als Rede von Gott ist auf Geschichte, auf Gesellschaft, auf Welt in Zeit verwiesen. Die Wahrheit theologischer Aussagen hat daher, worauf Johann Baptist Metz in seinen letzten Jahren immer wieder verwiesen hat, einen durch Geschichte und Gesellschaft geprägten Zeitkern, dies aber nicht in Form ihrer Reduplikation, sondern vor allem in der Form des Widerspruchs. Metz hat diese Erkenntnis in der Aussage verdichtet, dass eine zeitempfindliche Theologie zugleich auch immer eine leidempfindliche Theologie ist. Dieser Gedanke weist in die nun schon mehrfach beschworene Tradition des Exodus zurück, in der Gott den Schrei seines Volkes gehört hat. Nicht, weil es uns persönlich schlecht geht oder wir uns benachteiligt bei der Verteilung der Güter dieser Welt fühlen, sondern wegen der »Klage der Erde und dem Schrei der Armen«, wie es Papst Franziskus gesagt hat, müssen wir uns der kollektiven Leidenssitua-

²⁹ Vgl. Füssel 2022, 43–118.

³⁰ Vgl. Eigenmann 2014.

³¹ Ich darf hier noch einmal auf mein Buch *Marx und die Bibel* (Füssel 2022) verweisen, in dem auch zu anderen, in diesem Beitrag nur tangierten Themen ausführliche Darstellungen vorhanden sind.

tion stellen, die bestimmt ist von einem globalen Kapitalismus und seinen Katastrophen, die massenhaft Menschen in Armut, Elend, und Gewalt versinken lassen. Eine zeit- und leidempfindliche Rede von Gott steht vor der Frage: Wie lässt sich angesichts der mit der Krise des Kapitalismus verbundenen Katastrophendrohungen noch vom Gott Israels und seinem Messias und denen auf beide hoffenden Sehnsüchten nach Befreiung sprechen?

Wenn die Rede von Gott sich nicht durch die fast peinliche Suche nach gesellschaftlicher Anschlussfähigkeit blamieren will, dann kann sie sich nur noch als Kritik und Protest zu Wort melden. Ihre konstitutive Verbindung mit dem Leid der Menschen, das nicht nur gefühlt werden sollte, sondern auch zu denken geben muss, verbietet ihr jede postmoderne, auf Beliebigkeit rekurrierende Ignoranz. Zeit- und leidempfindlich fragt sie danach, wie das, was die Menschen aufgrund unseres Handelns erleiden, mit dem Ganzen der so produzierten Gesellschaft, die unter dem Diktat des Kapitalismus steht, zusammenhängt.³²

Allerdings führt ohne eine sozialanalytische Vermittlung die Rede von Gott ins Leere oder zu schnellen Identifizierungen mit unmittelbaren Bedürfnissen und pastoralen Erfordernissen. Ich erinnere daran, dass diese von der Theologie der Befreiung eingeforderte Vermittlung von den hochamtlichen Inquisitoren im Vatikan wie leider – es muss gesagt werden – Papst Benedikt XVI. ignoriert und bis zur völligen Diskriminierung der Theologie der Befreiung durchgezogen wurden.

8. Fazit

Die Rede von Gott kann hier und heute nur stattfinden als radikale und bedingungslose Kapitalismuskritik. Papst Franziskus hat uns dazu bereits in *Evangelii gaudium* einen Leitspruch geschenkt, der immer noch die Herrschenden aufregt: »Diese Wirtschaft tötet.« Unsere Gesellschaft wird durch die Angst vor Ansteckung mit Covid-19 regiert. Corona kann töten, aber die kapitalistische Wirtschaft tötet, Tag für Tag, Millionen von Kindern, die an Hunger sterben, Millionen von Erwachsenen durch Ausbeu-

³² Vgl. zu allem sehr ausführlich Füssel et al. 2016.

tung, Krieg und Zerstörung der Lebensgrundlagen. Es droht ein kollektiver Selbstmord der Menschengattung.

Dagegen setzen wir die Proklamation der Verkündigung eines Gottes, der in der Gestalt des Messias Jesus aus Nazareth, nicht nur, aber besonders auffällig, eine besondere Liebe zu den Kindern offenbarte, was sogar von Marx zustimmend als eine der wenigen Existenzberechtigungen des Christentums eingestuft wurde. ER ist ein Gott, der den Schrei der Armen und der Unterdrückten hörte und kommt, um sie zu befreien, und der Krieg und Elend ein Ende setzen will, wenn wir nur bereit sind, seinen Willen zu erfüllen. Dies sollten wir tun, indem wir die Vaterunser-Bitte »Herr, dein Wille geschehe!« nicht nur gedankenlos immer neu nachplappern, sondern uns in die Erkenntnis seines Willens vertiefen und die in ihm beschlossenen Wege gehen. Was können wir einer durch ihre eigenen Widersprüche verängstigten und zerrissenen Welt mehr anbieten als diese Botschaft?

Literatur

Benjamin, Walter

- 1978 Über den Begriff der Geschichte, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. I: Abhandlungen, Teilband 3, hg. von Rolf Tiedemann, 2. Auflage, Frankfurt a.M., 691–705.

Buber, Martin

- 1953 Gottesfinsternis, Zürich.

Eigenmann, Urs

- 2014 Von der Christenheit zum Reich Gottes. Beiträge zur Unterscheidung von prophetisch-messianischem Christentum und imperial-kolonisierender Christenheit, Luzern.
- 2022 Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde, 2. Auflage, Luzern.

Fleck, Ludwik

- 2011 Denkstile und Tatsachen, Frankfurt a.M.

Frostin, Per

- 1978 Materialismus. Ideologie. Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx, München.

Füssel, Kuno / Salz, Günther / Gelhardt, Helmut

- 2016 Das Ganze verändern. Beiträge zur Überwindung des Kapitalismus, hg. von der KAB Trier, Norderstedt.

Füssel, Kuno

- 2022 Marx und die Bibel, Luzern.

Hinkelammert, Franz Josef

- 2019 Der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen. Jenseits der Ethik der neoliberalen Religion des Marktes, in: Eigenmann, Urs et al. (Hg.): Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Luzern/Münster, 65–96.
- 2020 Die Dialektik und der Humanismus der Praxis. Mit Marx gegen den neoliberalen kollektiven Selbstmord, Hamburg.

Justin

- 1913 1. Apologie, in: Rauschen, Gerhard (Hg.): Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten Bd. 1, Kempten/München, 65–138.

Metz, Johann Baptist

- 2006 Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i.Br.

Peters, Tiemo Rainer

- 2018 Entleerte Geheimnisse. Die Kostbarkeit des christlichen Glaubens, Mainz.

Rahner, Karl

- 1968 Atheismus, in: Ders. (Hg.): Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd. 1, Freiburg, 372–383.

Veerkamp, Ton

- 2001 Gott, in: Haug, W.F. (Hg.): Historisch-Kritisches Handbuch des Marxismus, Bd. 5, Hamburg, 917–931.

Siglen

MEW Marx, Karl / Engels, Friedrich: Werke, 44 Bde., hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung, Berlin 1956–2017.

Im Dienste der Gerechtigkeit?

Sozialethische Überlegungen zum diakonischen Handeln
im Justizvollzug

Michelle Becka

1. Einleitung

»Justizvollzug Baden-Württemberg – im Dienste der Gerechtigkeit.« Dieser Slogan prägt den Internetauftritt des Justizvollzugs in Baden-Württemberg. Dass der Justizvollzug im Dienst der Gerechtigkeit stehen soll, ist richtig. Vereinfacht könnte man sagen: Die Freiheitsstrafe ist eine Form ausgleichender Gerechtigkeit. Und im Gefängnis ist das Vollzugsziel der Resozialisierung handlungsleitend, das besagt, dass die Inhaftierten fähig werden sollen zu einem Leben ohne Straftaten in sozialer Verantwortung; dem nach- bzw. beigeordnet ist die Sicherheit der Bevölkerung. Da also das Vollzugsziel, das sich aus der Menschenwürde ableitet, die Achtung des Inhaftierten¹ verlangt, man ihm also gerecht werden soll, hat der Slogan seine Berechtigung.

Doch in der Praxis des Justizvollzugs drängt sich häufig der Eindruck auf, dass manches nicht gerecht und nicht richtig ist. Der Beitrag geht diesem Eindruck nach und reflektiert Fragen der Gerechtigkeit im Justizvollzug. Mehr Gerechtigkeit, so die These, ist nur erreichbar, wenn man zugleich versucht, den Inhaftierten gerecht zu werden und ungerechte Strukturen zu verändern.

Im ersten Teil wird das Spektrum aufgezeigt, auf welchen verschiedenen Ebenen sich die Frage nach der Gerechtigkeit stellt bzw. sich der Ein-

¹ Es wird von dem Inhaftierten allein in der männlichen Form die Rede sein. Der Grund dafür ist zum einen, dass der Anteil weiblicher Inhaftierter gering ist (ca. 5 %), zum anderen, dass Bedingungen und Auswirkungen des Vollzugs für Männer und Frauen in manchem sehr verschieden sind und sich Aussagen nicht immer übertragen lassen.

druck der Ungerechtigkeit aufdrängt, insbesondere auf der Ebene des Rechts, enggeführt auf Straftheorien, und der Institution Justizvollzug. Dabei werden die Differenzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit in besonderer Weise berücksichtigt.

Im zweiten Schritt geht es um professionelles Handeln unter diesen Bedingungen. Was heißt in diesem Kontext diakonisches Handeln, insbesondere der Gefängnisseelsorge? Auch hier gilt es, verschiedene Ebenen in den Blick zu nehmen – die persönliche, die der Institution und die von Gesellschaft bzw. Politik. Dabei wird die besondere Rolle der Gefängnisseelsorge, ihre Motivation und ihr Beitrag zu Transformation reflektiert.²

2. Wieso strafen? Kurze Erläuterung zur Freiheitsstrafe

Der Entzug der Freiheit ist ein starker Eingriff in die Grundrechte von Menschen, der legitimiert werden muss. Die Geschichte dieser Legitimierungsversuche ist lang und komplex. Aber es ist notwendig, die Grundzüge kurz darzulegen, um die Rolle der Freiheitsstrafe und damit des Justizvollzugs zu verstehen.

Recht und Ethik verbindet die Grundannahme, dass der Mensch ein verantwortliches Subjekt ist, das in der Lage ist, Entscheidungen zu treffen, zwischen richtig und falsch zu unterscheiden und danach zu handeln. Manchmal schadet dieses Handeln anderen, sei es beabsichtigt oder unbeabsichtigt. Akteure müssen für die Folgen ihres Handelns einstehen. Freiheit geht stets mit Verantwortung einher. In diesem Sinne meint Strafe in einem sehr grundsätzlichen Sinn, die Verantwortlichkeit eines Täters ernst zu nehmen, ihn in irgendeiner Weise zur Rechenschaft zu ziehen.

Diese Vorstellung, die sich im Schuldprinzip niederschlägt, liegt auch den Straftheorien zu Grunde, die sich mit der Frage nach dem Ziel und Sinn des Strafens beschäftigen – und damit letztlich mit der Frage nach der Legitimation für diesen starken Freiheitseingriff:

»Wie und unter welchen Voraussetzungen lässt es sich rechtfertigen, daß eine im Staatsverband zusammenlebende Gruppe von Menschen einzelne ihrer Mitglie-

² Der Beitrag greift Gedanken und Ausführungen früherer Publikationen auf, insbesondere Becka 2016.

der der Freiheit beraubt oder auf andere Weise in ihre soziale Existenz lebensgestaltend eingreift? Es ist dies die Frage nach der Legitimation und Grenze staatlicher Gewalt.«³

Es gibt zunächst die klassischen, auch ›retributiv‹ oder ›absolut‹ genannten, Theorien, die stark durch Kant und Hegel geprägt sind. Der Täter wird bestraft, um die Tat zu vergelten bzw. um dem Recht Genüge zu tun. Wenn der Täter nicht bestraft wird, so werde er als verantwortlicher Akteur nicht ernst genommen. Wenn der Verstoß gegen das Recht nicht geahndet wird, sei die Gerechtigkeit gefährdet, weil das Recht seine Durchsetzungskraft und letztlich seine Glaubwürdigkeit verliert. Die Strafe ist damit eine Notwendigkeit der normativen Ordnung. Sie ist in dieser Theorie nicht notwendig wegen des Opfers des Verbrechens, nicht aus Gründen der Abschreckung, Resozialisierung oder innerer Sicherheit, sondern zur Aufrechterhaltung der Ordnung des Zusammenlebens. Hervorzuheben sind die darin zum Ausdruck kommenden Grundgedanken: Es ist im Sinne der Gerechtigkeit von Bedeutung, den Täter als Verantwortungssubjekt ernst zu nehmen und die Achtung der Norm sicherzustellen. Aber diese Theorie führt auch zu Fehlformen, die jeder Gerechtigkeitsintuition zuwiderlaufen:

»Angesichts des Leids, das das Verbrechen über die Opfer bringt, angesichts des Leids, das die Strafe über die Verurteilten schickt, angesichts der Verängstigungen und Irritationen, in die wir alle durch Verbrechen und Bestrafung geraten, ist diese Haltung einfach zu karg; sie ist hohl und falsch, sie ist arrogant, sie ist zynisch, sie passt nicht zur Situation.«⁴

Kants berühmtes Inselbeispiel, nach dem die Strafe an einem Täter zu vollstrecken sei, selbst wenn eine Gesellschaft sich auflöste, also etwa die Bewohner:innen einer Insel beschließen auseinander zu gehen,⁵ weil an-

³ Roxin 1973, 1.

⁴ Hassemer 2009, 72. Die Abwägung zwischen absoluten und relativen Theorien, die Diskussion ihrer Vor- und Nachteile, kann an dieser Stelle ebenso wenig erörtert werden wie die Frage nach der Rolle der Opfer. Zwar wird diese zunehmend diskutiert, weil es aber in diesem Beitrag um Gerechtigkeit *im* Justizvollzug geht, wird sie hier vernachlässigt. Für weiterführende Erwägungen hinsichtlich der Gerechtigkeit von Strafe wäre sie freilich zu berücksichtigen.

⁵ Kant: MS, AA IV, 333. Allerdings hob schon Roxin hervor, dass bei Kant und Hegel die Strafe, die begründet werden soll, im Grunde bereits vorausgesetzt ist. Denn nicht jede Schuld, auch nicht jede rechtliche, zieht als Folge die Strafe nach sich.

sonsten der Gerechtigkeit nicht Genüge getan und der Täter nicht ernst genommen würde, vermag in seiner Rigorosität heute schwer zu überzeugen.

Deshalb treten neben die absoluten Theorien die relativen, sie sind relativ in Bezug zur konkreten Situation, zu Täter und Opfer etc. Sie machen den Sinn der Strafe abhängig von »den Schädigungen und Gefährdungen durch das Verbrechen, auf welche die Strafe ja auch eine Antwort ist«⁶. Die Wirkungen der Strafe werden mitbedacht, und der Gedanke der Prävention wird dominant. Dabei wird unterschieden zwischen Generalprävention und Spezialprävention, beide wiederum in einem positiven und negativen Sinn. Das heißt, sie sollen entweder bessern oder abschrecken – sei es den Täter oder die Gesellschaft. Die Theorien der Generalprävention nehmen die Verhinderung von Straftaten in der Gesellschaft insgesamt in den Blick. Der positiven Generalprävention geht es darum, die Normakzeptanz in der Gesellschaft zu stärken, indem das Recht durch die Strafe seine Wirksamkeit und Stärke unter Beweis stellt. Dadurch, so die Annahme, werden Straftaten verhindert. Die negative Generalprävention dagegen möchte durch die Strafe eines Täters alle anderen Gesellschaftsmitglieder davon abhalten, dass sie selbst eine Straftat begehen, indem Androhung und Vollzug der Strafe Furcht und Abschreckung bewirken. Auch bei der Spezialprävention, die sich konkret darauf richtet, dass der Täter nicht wieder straffällig wird, ist die negative Prävention, die den Täter abschrecken will, von der positiven zu unterscheiden, in deren Zentrum die Resozialisierung des Täters steht. So zielt also die positive Spezialprävention auf die Besserung des Täters; sie geht davon aus, dass sich Menschen verändern können. Pragmatischer formuliert zielt sie darauf, dass der Täter nicht wieder straffällig wird. Das macht einerseits die Strafe humaner und man kann u.U. vom Strafen absehen. Es birgt aber andererseits auch Gefahren, denn es ist nicht offensichtlich, wann der Strafzweck erreicht ist. Es fehlt ein Maß für das Strafen, so dass etwa die Gefahr besteht, einen Menschen als »gefährlich« einzustufen und ihn lange zu inhaftieren. Das gilt auch für die Generalprävention, denn es lässt sich schwer sagen, wann eine generalpräventive Maßnahme erfolgreich

»Die Vergeltungstheorie erklärt also gar nicht, wann gestraft werden muß, sondern sie sagt nur: »Wenn ihr schon – nach welchen Maßstäben auch immer – Strafe verhängt, so müßt ihr damit eine Übeltat vergelten.« (Roxin 1973, 3).

⁶ Hassemer 2009, 71.

war. Das Präventivrecht tendiert zu einer ständigen Verbesserung der Gesellschaft oder des Einzelnen und damit zur Verschärfung des Rechts. Strafzumessung und Verhältnismäßigkeit werden schwierig. Und es besteht die Gefahr, dass ein Gefangener zur Abschreckung anderer instrumentalisiert wird.

In der Bundesrepublik beruft man sich in der Bestimmung der Strafzwecke nicht auf eine bestimmte Theorie. § 46 StGB, der die Strafzumessung regelt, macht aber deutlich, dass das Strafrecht auf einer Vereinigungstheorie beruht: »Die Schuld des Täters ist Grundlage für die Zumessung der Strafe.« Der gerechte Schuldausgleich als Grundprinzip der Strafzumessung entstammt – im weiten Sinn – den klassischen Theorien, ohne dass man deren ideologischen Ballast beibehält. Die zentrale Forderung, die auf Hegel und Kant zurückgeht, ist die Achtung der Subjektstellung und der Würde des Straftäters. Dieses Postulat bleibt auch in den Vereinigungstheorien unhintergebar. Doch auch Wirkungen, die von der Strafe für das künftige Leben des Täters in der Gesellschaft zu erwarten sind, sind im Gesetz nachfolgend als zu berücksichtigen aufgeführt, wodurch die Spezialprävention Eingang in das Strafrecht gefunden hat. Fernerhin (§ 47) kommt in der Abhebung auf die Verteidigung der Rechtsordnung ein bedeutendes Element der Generalprävention zum Tragen. Die Vereinigungstheorien, die das deutsche Recht bestimmen, kombinieren folglich Aspekte der verschiedenen Strafrechtstheorien.

Von den Straftheorien und dem mit ihnen verknüpften Strafzweck ist das Vollzugsziel der Resozialisierung, der die Sicherung der Allgemeinheit bei- oder untergeordnet ist, zu unterscheiden. Es ist das Vollzugsziel, und nicht der Strafzweck, der das Handeln im Justizvollzug leiten soll. Nachdem im Falle der Freiheitsstrafe das Gericht die Länge der Strafe festgelegt hat, ist die Staatsanwaltschaft für deren Vollstreckung zuständig.⁷ Die Strafvollstreckung ist folglich die Durchführung der Rechtsfolge. Von ihr zu unterscheiden ist der Strafvollzug, der die »Vollziehung der freiheitsentziehenden Kriminalstrafe ist«⁸. Da der Justizvollzug also

⁷ Für die Strafvollstreckung gibt es keine durchgängige formalgesetzliche Rechtsgrundlage. Gesetzliche Normen für die Strafvollstreckung werden u.a. aus der Strafprozessordnung und dem Strafgesetzbuch entnommen. Hinzukommen Verwaltungsvorschriften aus der Strafvollstreckungsordnung (vgl. Laubenthal/Nestler 2010, 4).

⁸ Kaiser/Schöch 2003, 1.

bereits (durch den Freiheitsentzug) die Strafe darstellt, darf darüber hinaus nicht gestraft werden.⁹ Die Straftheorien sind daher im Justizvollzug irrelevant, die normative Grundlage ist hier das Strafvollzugsgesetz.

Die Erläuterung der Straftheorien schien mir an dieser Stelle dennoch aus mindestens zwei Gründen sinnvoll.

Erstens haben einige der Probleme, die sich heute im Vollzug stellen, mit der darin angelegten Gerechtigkeitsvorstellung zu tun: Ist eine Norm um jeden Preis aufrecht zu erhalten? Ist etwa die Haft zu Ende zu führen, auch wenn der Inhaftierte hochbetagt ist und in Unfreiheit sterben muss? Angesichts der steigenden Zahl älterer Inhaftierter stellt sich diese Frage durchaus drängend.¹⁰ Oder mit Blick auf die präventive Dimension: Nimmt man den Inhaftierten stets als eigenständiges Subjekt ernst, das nicht für andere Zwecke instrumentalisiert werden darf? In den vergangenen zwei Jahrzehnten gibt es eine Beobachtung, dass sich die Logik der Prävention zu einer Logik der Präemption, der Vorwegnahme, entwickelt. Sie wartet nicht die konkrete Tat ab, sondern versucht, schon die Möglichkeit einer Gefahr auszuschließen.¹¹ Auch wenn dieses Sicherheitsinteresse der Gesellschaft nachvollziehbar ist, droht ein Inhaftierter in dieser Logik strengeren Maßnahmen unterworfen zu werden als nötig.

Der *zweite* Grund ist, dass man sehr grundsätzlich die Frage nach dem Sinn der Freiheitsstrafe stellen kann. Ist sie gerecht?¹² In diesem Beitrag geht es vorrangig um Gerechtigkeitsfragen im System Justizvollzug. Dennoch schwingt die Grundsatzfrage stets mit und lässt sich daher nicht ganz ausklammern. Macht der Entzug der Freiheitsstrafe Sinn? Trägt er zu einem Leben in sozialer Verantwortung und ohne Straftaten bei? Eine empiriebasierte Antwort ist kaum möglich. Studien erheben die Rückfallquote, doch die Ursachen eines Rückfalls sind komplex und erlauben keine direkten Aussagen über die Wirksamkeit der Freiheitsstrafe. Bedienstete in der JVA, sowie Gefängnisseelsorger:innen nehmen wahr, dass die Haft für einige Menschen hilfreich ist, für andere nicht. Das liegt einer-

⁹ Wie Bung/Feest ausführen, mag es aus der Außenperspektive noch möglich sein, dem Vollzug generalpräventive Effekte zuzuschreiben. »Aus der normativen Innenperspektive des Vollzuges hingegen ist [...] die Vermengung von Strafsinn und Vollzugssinn kategorial falsch [...].« (Bung/Feest 2012, Rn. 3).

¹⁰ Vgl. Weingart 2022.

¹¹ Vgl. Krasmann 2010, 54.

¹² Vgl. Loick 2012, 30–43.

seits an den konkreten Maßnahmen und den Formen der Haft, aber auch daran, dass für einige Inhaftierte der geregelte Ablauf im Vollzug eine stabilisierende Wirkung haben kann. Andererseits ist die Frage nach Sinn und Erfolg von Freiheitsstrafe eng damit verbunden, wofür Freiheitsstrafen verhängt werden.¹³ »Bei einem Großteil der insgesamt 102541 rechtskräftigen Verurteilungen zu einer Freiheitsstrafe betrug die verhängte Strafdauer nicht mehr als zwei Jahre.«¹⁴ 24 % der zu einer Freiheitsstrafe Verurteilten verbüßten 2019 eine Haftstrafe von bis zu 6 Monaten, 45,8 % 6–12 Monate.¹⁵ Bei den Freiheitsstrafen unter sechs Monaten ist der Anteil der Ersatzfreiheitsstrafe hoch. Sie wird verhängt, wenn eine Geldstrafe, etwa für wiederholtes Fahren ohne Fahrschein o.ä., nicht gezahlt wurde. Die Ersatzfreiheitsstrafe ist seit langer Zeit umstritten. Einerseits gilt sie als Garantie, um der Geldstrafe Nachdruck zu verleihen. Andererseits ist sie ein größeres Übel als die Geldstrafe und verletzt den Schuldgrundsatz. Ihre Folgen sind besonders schwerwiegend, weil sie Menschen aus ihren sozialen Bezügen reißt und mit dem besonderen Milieu des Justizvollzugs konfrontiert. Das wirft viele Probleme und Fragen auf, etwa, ob Resozialisierung im Einzelfall nötig ist und ob sie unter den Bedingungen und in kurzer Zeit möglich sein kann. Zudem trifft die Ersatzfreiheitsstrafe vorrangig Menschen, die in prekären Verhältnissen leben. Armut wird damit zusätzlich bestraft. Organisationen wie die Katholische Straffälligenhilfe, die Gefängnisseelsorge und andere wurden hier immer wieder politisch aktiv.¹⁶ Sie fordern insbesondere die Abschaffung der Ersatzfreiheitsstrafe.¹⁷

¹³ Insgesamt ist jedoch hervorzuheben, dass 84 % der verhängten Strafen Geldstrafen sind (vgl. Jehle 2019, 35).

¹⁴ BMJV/BMI 2021, 38.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Im April 2021 haben die Evangelische und Katholische Gefängnisseelsorge in Deutschland und die Bundesarbeitsgemeinschaft für Straffälligenhilfe (BAGS) in einem Brief an die Justizminister:innen der Länder eine Überprüfung der Ersatzfreiheitsstrafe gefordert (vgl. BAGS/Katholische Gefängnisseelsorge/Evangelische Konferenz für Gefängnisseelsorge 2021). Im Februar 2022 erwägt der Justizminister eine Reduzierung (vgl. Zeit online 2022).

¹⁷ Die ganz grundsätzliche Frage über Sinn und Unsinn von Freiheitsstrafe, die in der Diskussion abolitionistischer Theorien mündet, spare ich hier aus, weil sie allzu abstrakt erscheint. Es wäre schon viel erreicht, wenn der Vollzug dem eigenen Anspruch gerecht würde einerseits und weniger Freiheitsstrafen verhängt würden andererseits.

3. Die Institution Justizvollzug – Anspruch und Wirklichkeit

Im bundesweiten Strafvollzugsgesetz von 1977 ist als Vollzugsziel festgehalten:

»Im Vollzug der Freiheitsstrafe soll der Gefangene fähig werden, künftig in sozialer Verantwortung ein Leben ohne Straftaten zu führen (Vollzugsziel). Der Vollzug der Freiheitsstrafe dient auch dem Schutz der Allgemeinheit vor weiteren Straftaten.« (§ 2 StVollzG)

Das wird auch als Resozialisierung bezeichnet. Als mit der Föderalismusreform Justizvollzug Ländersache wurde und je eigene Gesetze zu verabschieden waren, befürchteten viele, es käme zu einer Abwärtsspirale, einem »Wettlauf der Schäbigkeit«¹⁸, weil das Resozialisierungsparadigma zwischenzeitlich an Überzeugungskraft verloren hatte. Die Befürchtung hat sich nicht bestätigt. Auch wenn teilweise der Aspekt der Sicherheit an Bedeutung gewonnen hat, etwa in Bayern, blieb das Resozialisierungsziel doch weitgehend unangetastet. Und die Vorstellung eines menschenwürdigen Vollzugs spricht aus vielen Regelungen der Landesgesetze.

Allerdings spiegelt sich dieser Anspruch häufig nicht mit der Erfahrung im Vollzugsalltag. Zwar liegen kaum empirische Daten¹⁹ vor, aber Bedienstete und Gefängnisseelsorger:innen äußern – nicht nur in den Ethikkomitees –, dass die Einrichtung ihrem eigenen Anspruch nicht gerecht wird, dass es nicht der Anspruch des Gesetzes ist, der leitend ist, sondern, so der zunächst diffuse Eindruck, *etwas* anderes.

Die Widerstände in der Verwirklichung des Resozialisierungsziels, sowie das Unbehagen an Situationen, die unstimmig erscheinen, sind auch Gegenstand in Ethikkomitees. Das Unbehagen taucht in sehr unterschiedlichen Situationen auf: wenn die drogenabhängige Mutter ihr Kind nur mit Trennscheibe sehen kann, damit keine Drogen in die Anstalt gelangen; wenn Urinproben oder körperliche Untersuchungen an für alle Bediensteten einsehbaren Stellen vorgenommen werden; wenn bei einem beliebigen Regelverstoß (bis hin zur unaufgeräumten Küche) alle kollektiv mit Einschluss diszipliniert werden etc. Die Situationen sind verschieden. Und doch gibt es Denkmuster und strukturelle Gründe dafür, dass der Anspruch des Rechts in den Hintergrund gerät: Das Sicherheitspara-

¹⁸ Vgl. Bartsch/Schmidt/Verbeet 2006.

¹⁹ Vgl. Funsch 2015.

digma und die Dominanz der *administrativen Vernunft*, die die Institution Justizvollzug prägen. Verstärkt werden beide durch Ressourcenmangel, insbesondere dem Mangel an qualifiziertem Personal.

Erving Goffman hat das Gefängnis vor langer Zeit als totale Institution charakterisiert. Eine totale Institution bezeichnet eine in sich abgeschlossene Welt, die von der Welt *draußen* abgesondert und durch besondere Eigenheiten und Atmosphäre gekennzeichnet ist. Manches davon trifft heute nicht mehr zu bzw. war diese Welt niemals vollständig abgesondert. Aber es bleiben einige Merkmale, die Goffman nennt, die bis heute auch für den Justizvollzug charakteristisch sind. Um einige hier relevante zu nennen:²⁰

- Alle Lebensvollzüge sind auf einen Ort reduziert:²¹ schlafen, essen, Freizeit, Arbeit (soweit vorhanden).
- Die Insassen bzw. die Inhaftierten sind jeglicher Souveränität über Zeiteinteilung und Tagesgestaltung enthoben.
- Sie können kaum soziale Beziehungen nach außen pflegen, sind stattdessen nur mit Mitinhaftierten und Bediensteten in Kontakt – mit allen Hierarchien und Konkurrenzen, die das umfasst.
- Leben und Lebensvollzüge vieler werden kollektiv verwaltet.

Wie schon Goffman feststellte, prägt die so gekennzeichnete Institution ihre Insassen. Sie erschwert die Realisierung des Vollzugsziels, insbesondere die Einübung sozialer Verantwortung, denn diese Einübung erfordert Räume sozialer Interaktion und Möglichkeiten zur Verantwortungsübernahme.

3.1. Administrative Macht

Für Goffman ist die totale Institution auch dadurch gekennzeichnet, dass sie die Bedürfnisse ganzer Gruppen von Menschen bürokratisch und effizient organisiert.²² Die effiziente Verwaltung der Inhaftierten erfordert eine besondere Rationalität, die in Anlehnung an Habermas *administrativ* genannt werden kann. Jede Institution hat ihre Systemlogik. Sie hat

²⁰ Vgl. Goffman 1973, 17–22.

²¹ Die pandemiebedingten »Lockdown«-Erfahrungen lassen vielleicht ein Stück weit nachvollziehen, was das heißt.

²² Vgl. Goffman 1973, 18.

Strukturen und Abläufe, die handlungsstabilisierend sind: Man muss nicht über alles je neu nachdenken, weil Abläufe und Verfahren geregelt sind, es erscheint selbstverständlich, wie etwas gemacht wird. Dadurch wird alltägliches Handeln erleichtert. Die Form der Vernunft, die hier nötig ist, ist eine technisch-rationale Vernunft, weniger eine praktische Vernunft, die nach richtig und falsch fragt und Grundlage der Ethik ist. Diese technisch-rationale Vernunft ist wichtig, denn wir benötigen sie, um Aufgaben gut und zügig zu erfüllen, zur Herstellung von Dingen oder damit Abläufe gut funktionieren. Problematisch wird sie, wenn sie sich verselbstständigt und loslöst von der Frage, ob die Abläufe eigentlich noch dem Ziel dienen, wofür sie geschaffen wurden bzw. wenn diese Frage nicht mehr gestellt werden kann.

»Die im Rahmen der Gesetze operierende Verwaltung gehorcht eigenen Kriterien der Rationalität, aus der Perspektive der Verwendung administrativer Macht zählt nicht die praktische Vernunft der Normanwendung, sondern die Wirksamkeit der Implementation eines gegebenen Programms.«²³

Die Implementierung benötigt die administrative Vernunft. Wenn aber die Durchsetzung von Verwaltungsvorschriften und Erlassen nur noch das Abspulen eines Programms ist, das nicht mehr danach fragt, ob es zielführend ist, dann hat sich die instrumentelle – oder eben administrative – Vernunft von der praktischen Vernunft gelöst. Die Administration wird zum Selbstzweck und sie entfaltet innerhalb der Einrichtung erhebliche Macht. Wird diese Macht nicht eingehegt und kontrolliert, schlägt sie in Gewalt um. Ironischerweise kann sie dadurch an Effizienz sogar einbüßen, weil sie – etwa aufgrund veränderter Umstände – ihre Aufgabe nicht mehr erfüllt. Die entlastende Handlungsstabilisierung führt in dieser Entwicklung außerdem dazu, dass nur noch bestimmte Handlungen möglich werden; anderes Handeln scheint nicht möglich zu sein.

3.2. Das Sicherheitsparadigma

Ergänzt und zugleich verstärkt wird jene administrative Vernunft durch das Sicherheitsparadigma. Es steht in Verbindung mit einer Unsicherheitsangst in der Bevölkerung, die seit zwei Jahrzehnten verstärkt dia-

²³ Habermas 1989, 472.

gnostiziert wird.²⁴ Gründe und Ausdrucksformen dieser Unsicherheitsangst sind vielfältig.²⁵ Politik antwortet auf das Bedürfnis nach dem schützenden Staat angesichts der Unsicherheiten mit einer symbolischen Politik und mit der Tendenz zu einer Sicherheitsgesetzgebung.

»Mit symbolischer Rechtsfunktion ist die Erzeugung von Sinnbildern gemeint, von Interpretationsfolien und Lösungsmustern gegenüber gesellschaftlichen Problemen.«²⁶

Das Recht soll Sicherheit generieren, obwohl die Ursachen von Unsicherheit sehr heterogen sind und durch verschärfte Gesetze allein nicht bewältigt werden können.²⁷ Diese Entwicklung hat Konsequenzen: eine Vermehrung von Verboten und die Heraufsetzung von Strafandrohungen und die Absenkung von Eingriffsschranken.

»Nicht mehr die Angemessenheit, die Gerechtigkeit von Sanktionen beschäftigt unsere Phantasie und steuert unser Handeln, sondern die Aussicht, unser Leben auch mit Hilfe des Strafrechts sicherer zu machen, die Risiken krimineller Übergriffe verlässlicher zu beherrschen.«²⁸

Das Strafrecht soll Verlässlichkeit und Sicherheit garantieren, es wird zum Sicherheitsrecht.²⁹ Damit übernimmt es freilich Aufgaben, die weit über das Recht hinausgehen; Aufgaben, die politisch und gesellschaftlich zu diskutieren und zu lösen wären.

Auf diese Weise demonstrieren politisch Verantwortliche Sicherheit und Stärke, in einzelnen Bereichen, zu denen auch der Umgang mit Straffälligen gehört. Es gibt eine wachsende Angst in der Bevölkerung,

²⁴ Vgl. v.a. Singelstein/Stolle 2012.

²⁵ Vgl. Becka 2022.

²⁶ Voß 1993, 137.

²⁷ So ist es mitunter die eigene sozio-ökonomische Situation, die verunsichert. Soziale Abstiegsängste führen zu Projektionen und Exklusionsmechanismen gegenüber anderen Personengruppen (etwa Migrant:innen). Diese Unsicherheiten lassen sich durch Sicherheitsgesetzgebung nicht beheben, daher haben die Maßnahmen eher symbolischen Charakter.

²⁸ Hassemer 2009, 74.

²⁹ Vgl. Albrecht 2010. Auch die Renaissance der Sicherheitsverwahrung und die Ausdehnung der Maßregel sind in diesem durch ein starkes Sicherheitsbedürfnis geprägten Klima zu verorten. Sie antworten nicht auf die Schuld, sondern auf die Gefährlichkeit eines Menschen und führen damit das Sicherheitsdenken jenseits des Strafrechts fort (vgl. Tillmann 2021, 10–19).

Opfer einer Straftat zu werden,³⁰ also verspricht man Schutz. Dass die Kriminalitätsfurcht nicht einem tatsächlichen Anstieg der Straftaten antwortet (sie gehen vielmehr zurück)³¹, findet dabei ebenso wenig Berücksichtigung wie die Frage, woher diese Ängste rühren. Es geht vorrangig darum, Handlungsfähigkeit zu suggerieren. Die Dominanz des Sicherheitsparadigmas führt im Justizvollzug dazu, dass die Vorgabe, dass *nichts passieren* darf, zur handlungsleitenden Maxime wird. Sicherheitsrisiken sollen vermieden werden. Weil aber nicht vollständig auszuschließen ist, dass bei Lockerungen gleich welcher Art *etwas passiert* – dass es etwa zu einem Ausbruch oder zu einer Straftat kommt –, überlegt sich eine Anstaltsleitung mehrfach, ob ein Ausgang gewährt, offener Vollzug zur Option oder eine frühere Entlassung erwogen wird. Doch diese Logik prägt auch viel unbedeutendere Alltagsentscheidungen: Wie lange die Haftraumtür geöffnet bleibt, was an Gruppenaktivitäten erlaubt wird, welche Angebote es in Haft gibt etc. Im Zweifelsfalle wird wenig erlaubt, da sich die Sicherheit ja nicht garantieren lässt und weil eine Anstaltsleitung im Falle eines Falles politisch verantwortlich gemacht wird. Der bestehende Personalmangel verstärkt diese Tendenz.

Ohne Angebote zur Freizeit- und Lebensgestaltung und ein Minimum an Freiräumen in Haft lässt sich aber ein Leben in sozialer Verantwortung und ohne Straftaten nicht einüben. Diese Räume müssten daher erweitert, nicht reduziert werden, um das Vollzugsziel zu realisieren und den Inhaftierten gerecht zu werden.

4. Diakonisch Handeln unter diesen Bedingungen

Unter diesen Bedingungen leben die Inhaftierten. Und unter diesen Bedingungen arbeiten die verschiedenen Dienste in der JVA. Ich greife in besonderer Weise die Gefängnisseelsorger:innen heraus, weil es hier

³⁰ Vgl. Singelstein/Stolle 2012, 37; Hummelsheim-Doß 2016, 6–11.

³¹ Nach dem Dritten Periodischen Sicherheitsbericht ist die registrierte Kriminalität von 2005 bis 2019 um 15 % zurückgegangen (vgl. BMJV/BMI 2021, 66–73). Auch die Zahl der Verurteilten ist zurückgegangen, besonders auffällig bei Heranwachsenden (vgl. ebd., 58).

auch spezifisch um kirchliche Akteur:innen gehen soll. Es gilt aber auch für die verschiedenen Gruppen sozialprofessionell Handelnder.³²

4.1. Dem Menschen gerecht werden und für Recht sorgen

Die Seelsorge stellt innerhalb der Anstalt einen besonderen Ort dar. Viele Inhaftierte nehmen die Seelsorge so wahr, dass sie innerhalb eines geschlossenen Systems für etwas anderes steht, das über dieses System hinausweist. Seelsorger:innen kennen die Institution und den Haftalltag der Menschen. Aber sie müssen weder Diagnosen oder Gutachten erstellen noch vollzugliche Entscheidungen treffen. Die Besonderheit dieser Rolle nehmen Inhaftierte wahr. Aus der Sonderstellung erwachsen Freiheit und eine Verantwortung eigener Art. Der Text der katholischen deutschen Bischöfe zur Gefängnisseelsorge unterstreicht das:

»Die Seelsorge im Justizvollzug bindet sich aktiv ein in das Engagement für eine sinnhafte und wertgebundene Gestaltung des Justizvollzugs. Da seelsorgliches Bemühen einerseits und Hafterfordernisse andererseits vielfach nicht deckungsgleich sind, ist die Bereitschaft zum Dialog ein wichtiges Element und gehört zum Selbstverständnis der Gefängnisseelsorge. Seelsorge hat ihre Wurzel in der Glaubens- und Hoffnungsgeschichte der Kirche und kann allein durch ihre Anwesenheit im Gefängnis Freiräume der Vergewisserung und Reflexion über Sinn und Gestaltung des Vollzugs für alle Beteiligten schaffen.«³³

Das geschieht auf verschiedenen Ebenen, allem voran auf der *persönlichen Ebene*. Einen großen Teil der Tätigkeit von Gefängnisseelsorger:innen stellt das Gespräch mit den Inhaftierten da – allein oder in der Gruppe. Die wichtigste Botschaft darin ist, den Inhaftierten nicht auf seine Tat zu reduzieren, ihn, auch wenn es schwerfällt, nicht primär als Täter, sondern als Menschen zu sehen. Vielleicht ist das eine der Voraussetzungen von Resozialisierung: dass jemand ein anderes Handeln für möglich hält. Nach eigener Einschätzung tragen Gefängnisseelsorger:innen dazu bei, den negativen Folgen der Inhaftierung entgegenzuwirken.³⁴ Dabei ist besonders bemerkenswert, dass die Tätigkeit – auch in ihrer eigenen Wahrnehmung – systemstabilisierend wirken kann und Gefängnisseelsorge

³² Vgl. Becka 2021, 626–634.

³³ Die deutschen Bischöfe 2006, 31.

³⁴ Vgl. Funsch 2015, 317.

sich gleichzeitig als kritische Stimme im Vollzug versteht.³⁵ Das korrespondiert zu der Spannung, die diakonisches Handeln im Kontext Justizvollzug grundsätzlich durchzieht: Der Dienst an dem:r Einzelnen, der deren Würde achtet und Verwirklichungsräume zu eröffnen sucht, und die Kritik an einem System, das dem entgegensteht.

Das verweist auf die *zweite relevante Ebene*: die *Ebene der Institution Justizvollzug*, auf deren Spannungen und Probleme zuvor hingewiesen wurde. Hier wird die erwähnte besondere Rolle der Gefängnisseelsorge relevant: Sie wird innerhalb der Institution als relativ unabhängig angesehen – Teil des Systems, und doch nicht ganz. Teil einer anderen Institution, nämlich der Kirche, zu sein, gilt hier mitunter als Vorteil; es stärkt die Rolle der Seelsorger:innen.³⁶ Diese Sonderrolle schafft Freiräume zum Handeln und Gestalten. Sie ermöglicht auch manchmal eine Brückenfunktion zwischen Bediensteten, Inhaftierten und Anstaltsleitung. Das kann Verständigung zwischen sehr unterschiedlichen Perspektiven und Wahrnehmungen ermöglichen, das kann aber auch Rollenunklarheit und Instrumentalisierungsversuche mit sich bringen.

Als besonderes Instrument, das von der Seelsorge eingeführt wurde, möchte ich das Ethikkomitee hervorheben, das konkrete Probleme und Alltagssituationen, in denen etwas nicht richtig zu sein scheint, disziplinübergreifend reflektiert. In der gemeinsamen Reflexion können die vielfältigen Ebenen eines Problems und die Perspektiven verschiedener Disziplinen darauf erkannt und benannt werden, so dass sich schließlich Handlungsoptionen entwickeln lassen.³⁷ Die Reflexion bringt Erkenntnisgewinn und stärkt die verschiedenen Akteur:innen, weil sie in ihrem Problembewusstsein nicht mehr isoliert voneinander sind.

Sie leisten einen wichtigen Beitrag hinsichtlich der Frage, inwiefern der Vollzug ungerecht wird. Denn sie nehmen die mühsame Differenzierungsarbeit vor, um von der diffusen Intuition, dass *etwas* nicht stimmt, zur Einsicht zu gelangen, was das genau bedeutet: Was steht auf dem Spiel? Welche Werte oder Normen werden wodurch verletzt? Es wird ver-

³⁵ Vgl. Funsch 2015, 385ff.

³⁶ Gleichzeitig berichten Seelsorger:innen, dass sich auch hier (wenn auch weniger ausgeprägt) die Auswirkungen der sexualisierten Gewalt durch Kleriker bzw. der kirchliche Umgang damit bemerkbar machen.

³⁷ Vgl. zu Ziel und Funktionsweise von Ethikkomitees im Justizvollzug: Becka/Ulrich 2020.

sucht, zu verstehen und zu benennen, was im Vollzug nicht gut läuft. Um das zuvor genannte Beispiel des Trennscheibenbesuchs bei der drogenabhängigen Mutter aufzugreifen: Welcher Wert soll mit der Trennscheibe gefördert und verwirklicht werden? Es geht vor allem um Sicherheit in der Anstalt. Welche Werte werden dadurch verletzt? Das ist vor allem die Achtung der Familie. Und ließe sich diese Alternative – Sicherheit oder Familienschutz – nicht vielleicht auflösen? Ließe sich also das Ziel auf andere Weise besser verwirklichen, so dass am Ende beides erreicht wäre?³⁸ Solche und ähnliche Fragen reflektiert das Ethikkomitee. Es öffnet Räume der Reflexion und trägt damit zu etwas mehr Gerechtigkeit im Justizvollzug bei.

Manchmal wird dabei jedoch deutlich, dass sich als ungerecht wahrgenommene Situationen nicht ändern lassen – sei es, weil die Institution schwerfällig ist und Veränderungen scheut; sei es, weil es rechtliche Hürden gibt; sei es aus anderen Gründen. Immer wieder erscheinen der Ressourcenmangel und die Dominanz des Sicherheitsparadigmas als Ursachen konkreter Probleme. Oder es scheint unmöglich, gegen die skizzierte administrative Vernunft vorzugehen. Lösungen sind oft ohne weitreichende strukturelle Veränderungen nicht möglich.³⁹

Daher ist die Arbeit von Gefängnisseelsorge – und Straffälligenhilfe – auch eine *politische*, womit die *dritte Ebene* bezeichnet ist. Sie wehrt sich gegen die Einschränkung des Resozialisierungsziels und gegen die Dominanz der Sicherheit:

»Die [...] Vorstellung, dass es besser ist, zehn Menschen hinter Gitter zu bringen, die dort nicht hingehören, als einen in Freiheit zu lassen, der möglicherweise (wieder) zum Straftäter wird, steht in diametralem Gegensatz zum Gedanken der Gerechtigkeit als zentralem Maßstab christlicher Praxis. Sie widerspricht auch dem geltenden Recht.«⁴⁰

³⁸ In der Fallreflexion, die das diskutierte, fand man einen Weg, einen Besuch ohne Trennscheibe zu ermöglichen und dennoch das Risiko der Drogeneinfuhr zu minimieren, indem das Kind durch eine Bedienstete eine neue Windel erhalten sollte. In der Reflexion wurde außerdem deutlich, dass die Trennscheibe möglicherweise gar keine Sicherheit bringt, sondern u.U. zu mehr Unsicherheit beitragen kann.

³⁹ Es ist daher stets die Gefahr im Blick zu behalten, dass das Ethikkomitee selbst zu einem Alibi, Placebo oder zu einer Art Selbstbetrug verkommen kann. Die Nachhaltigkeit und strukturelle Verankerung von Ethikkomitees sind daher sicherzustellen.

⁴⁰ Die deutschen Bischöfe 2006, 36.

Gefängnisseelsorge stellt sich der Position entgegen, Strafe als einzige effektive Reaktion auf Straftaten zu propagieren, weist immer wieder auf Schwächen und Unzulänglichkeiten des Justizvollzugs hin und positioniert sich zu zahlreichen vollzugsrelevanten Themen. Sie drängt politisch auf weitreichende Veränderungen (und Reduzierung) des Justizvollzugs. Das gilt auch für die Straffälligenhilfe. Deren Stimme ist durch den Zusammenschluss in der BAG-S (Bundesarbeitsgemeinschaft für Straffälligenhilfe) politisch deutlich vernehmbar. Die Arbeitsgemeinschaft äußert sich zu Gesetzesentwürfen und verfasst Stellungnahmen und Petitionen.⁴¹ So fordert sie etwa Alternativen zur Ersatzfreiheitsstrafe, die angemessene Vergütung von arbeitenden Strafgefangenen, Teilhabechancen für ehemalige Strafgefangene u.v.m. Sie stellt damit eine bedeutende Form der Advocacy dar, um die Interessen und Anliegen von Straffälligen in Politik und Gesellschaft hörbar zu machen und auf Veränderungen des Strafsystems hinzuwirken.

Indem die Akteure ein öffentliches Bewusstsein für die Aufgaben der Integration und Resozialisierung von Straffälligen schaffen, nehmen sie auch eine wichtige gesellschaftliche Funktion wahr. Ich erwähnte bereits die Kriminalitätsfurcht in der Bevölkerung. Daneben gibt es große Vorbehalte gegenüber Straffälligen und ein starkes Bedürfnis der Abgrenzung. Diakonisches Handeln ist diesen gesellschaftlichen Erwartungen ausgesetzt und durchkreuzt zugleich Abgrenzungen und Vorurteile. Weil die diakonisch Tätigen die Inhaftierten nicht aufgeben, tragen sie zu ihrer Resozialisierung bei und bauen Brücken in die Gesellschaft. Indem sie sich öffentlich äußern, verhindern sie den fortschreitenden Ausschluss von gesellschaftlicher Teilhabe und Zugehörigkeit. Dabei wird deutlich, dass Integration auch die Bereitschaft der Gesellschaft erfordert, Integration zuzulassen – und mehr noch, sie erfordert eine Veränderungsbereitschaft und Mitverantwortung von Gesellschaft für die Prävention von Straftaten und die Reintegration von Straftätern.

⁴¹ Für die Aktivitäten vgl. die Seite der Bundesarbeitsgemeinschaft für Straffälligenhilfe e.V. www.bag-s.de.

4.2. Motivation, Resignation, Transformation

»Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf.« (GS 25)

Man kann diesen Satz, der eine wichtige Grundannahme von Katholischer Soziallehre ausdrückt, als institutionenethisches Prüfkriterium verstehen: Steht der Mensch (noch) in der Institution und in den Abläufen des Alltags im Mittelpunkt? Das sollte nicht nur nach christlicher Grundüberzeugung, wie sie in GS zum Ausdruck kommt, der Fall sein, sondern kommt auch im Vollzugsziel der Resozialisierung zum Ausdruck, welches sich aus der Menschenwürde und dem Sozialstaatsgrundsatz ableitet. Die Glaubensüberzeugung kann Seelsorger:innen vielleicht in besonderer Weise motivieren und ihre herausgehobene Rolle erleichtert ihnen mitunter den Einsatz für dieses Ziel.

Gefängnis und die Gefängnisseelsorge lassen sich als Andersorte bezeichnen.⁴² Andersorte⁴³ – Heterotopien – sind im Gegensatz zu Utopien (*u-tópos* = Nicht-Ort) reale Orte in der Gesellschaft, die aber Widerlager darstellen,

»in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können«⁴⁴.

Sie legen also im Gegenüber zur normalen Ordnung

»verschwiegene, übersehene, verkannte Ausschließungsmechanismen in jener Ordnung der Dinge frei, welche Politik, Gesellschaft, Kirche, personale Verhältnisse beherrscht«⁴⁵.

Das in der Gesellschaft Unsichtbare, oder: unsichtbar Gemachte, wird hier sichtbar. Heterotopien haben verschiedene Funktionen für die Gesellschaft, die sich meist zwischen den Polen Kompensation und Illusion be-

⁴² Ich habe das vor vielen Jahren ausgeführt. Daher orientiert sich der folgende Absatz an: Becka 2011.

⁴³ Vgl. Foucault 1992, 34–46; vgl. zur Verwendung des Begriffs in der Theologie: Sander 2005, 867ff.

⁴⁴ Foucault 1992, 39.

⁴⁵ Sander 2005, 867, Fußnote 110. Gemäß Sander bietet GS keine Utopie an, sondern eine Heterotopie.

wegen. Womöglich ist die (vermeintliche) Auslagerung – von Diskursen und Personengruppen – aus der Gesellschaft die bedeutendste Funktion. Es ist eine Form der Verdrängung.

Für Foucault gibt es verschiedene Typen von Heterotopien, einer davon charakterisiert die Abweichungsheterotopien, »in sie steckt man Individuen, die abweichen von der Norm«⁴⁶ – dazu zählt er Erholungsheime, psychiatrische Kliniken – und eben auch Gefängnisse. Es geht um Orte, an denen Menschen *gelagert* werden, die aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein ausgeblendet und aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden, die sich aber zugleich an diesen Orten *in* der Gesellschaft befinden. Der Zumutung der der Gesellschaft Unzumutbaren kann hier nicht ausgewichen werden.

»Heterotopoi sind Orte, die es als eine gesellschaftliche, politische, kulturelle, religiöse Realität gibt und an denen zugleich eine andere Ordnung der Dinge sichtbar wird.«⁴⁷

Wie auch immer wir die Ordnung der Dinge bestimmen, die im Gefängnis sichtbar wird, sie sagt etwas über unsere Gesellschaft aus.

Die Heterotopoi lassen sich auch als theologisch relevante Orte interpretieren. Es geht darum, die Orte der Verletzungen und Entwürdigungen, des Ausschlusses und der Ohnmacht ausfindig zu machen, und als Orte des Ringens um Menschenwürde zum eigenen Ort zu machen und sich mit denen zu solidarisieren, die um die Anerkennung ihrer Würde ringen. Es sind Orte, denen man sich um Gottes Willen stellen muss.⁴⁸ Die Präsenz verhindert die Verdrängung. Das zu tun, und den Menschen damit in den Mittelpunkt zu stellen, ist auch ein Akt der Gerechtigkeit. Mehr noch: Wenn dieser diakonische Dienst die drei Ebenen umfasst: Person, Institution, Gesellschaft, dann prägt und verändert das die Gerechtigkeitsvorstellung. Denn das Ziel, etwas mehr an Gerechtigkeit zu erreichen, bleibt im Blick. Praxis wird transformativ.

Bei all dem bleibt für die Bediensteten die Frage, ob sie es in dem System aushalten oder ob sie resignieren. Kann ich bleiben oder trägt mein Tun zur Verfestigung und Verstetigung dieses zweifelhaften Systems bei? Es gibt Erfahrungen der Resignation, es ist für manche, als renne man ge-

⁴⁶ Foucault 1992, 40.

⁴⁷ Sander 2006, 96.

⁴⁸ Vgl. Sander 2005, 868.

gen die starren Wände der Institution, weil so wenig veränderbar erscheint. Und tatsächlich kann das zu dem Entschluss führen: Nein, mit meinem Handeln stabilisiere ich etwas, das so nicht richtig ist, und ich lasse es deshalb lieber sein.⁴⁹ Auch Gefängnisseelsorger:innen machen diese Erfahrung.

Gleichzeitig ist eine besondere Motivation erkennbar, sich für Veränderungen einzusetzen und innerhalb des Systems dafür Sorge tragen, dass die Inhaftierten als Menschen gesehen werden, ihnen gerecht zu werden. Denn darauf zu verzichten, ändert das System auch nicht. Zu versuchen, den Einzelnen innerhalb der JVA gerecht zu werden, und zugleich nicht müde zu werden, die Missstände zu reflektieren, zu benennen und auf Veränderung hinzuwirken – beides gehört zusammen.

5. Schluss

Das Ringen um mehr Gerechtigkeit im Justizvollzug sollte nicht allein Aufgabe der Gefängnisseelsorge (oder auch der Straffälligenhilfe) sein. Das bedeutet mit Blick auf Kirche: Die Gefängnisseelsorge ist, wie die Kategorialseelsorge insgesamt, ein wertvoller Schatz. Diesen sollte man nicht verstecken oder einsparen, sondern fördern. Die Gefängnisseelsorge benötigt die Unterstützung und die Wertschätzung der Institution Kirche. Umgekehrt gehen von ihr auch wichtige Anregungen und Infragestellungen für Kirche und Pastoral insgesamt aus – gerade in den laufenden Umstrukturierungsprozessen. Denn im Gefängnis ist es nötig, Angebote zu schaffen und Beziehung zu Menschen ohne Kirchenbindung aufzubauen. Es ist nötig, ihre Fragen anzuhören, anstatt Antworten zu geben auf Fragen, die nicht gestellt wurden. Es ist eine personenzentrierte und zugleich struktursensible Pastoral, die bei Fragen und Problemen der Inhaftierten ihren Ausgang nimmt, unabhängig davon, ob diese Fragen – auf den ersten Blick – als religiöse zu bezeichnen sind. Zwar lassen sich Formate aus einer Justizvollzugsanstalt nicht einfach in andere Kontexte

⁴⁹ Diese Erfahrungen werden immer wieder in Ethikkomitees thematisiert. Es löst starke Betroffenheit bei anderen Bediensteten aus, wenn ein Kollege kündigt. Im konkreten Fall ging es um einen Verantwortlichen aus dem Werkdienst: Er wollte zum Erhalt des Systems nicht länger beitragen.

übertragen, aber sie könnten zumindest Anregungen für eine Pastoral in zunehmend pluralisierter und säkularisierter Gesellschaft geben.

Auch die Theologie sollte die Kategorialseelsorge, in diesem Fall die Gefängnisseelsorge, stärker zur Kenntnis nehmen. Die Gefängnisseelsorge braucht diese Anregungen aus der Theologie, die Spiegelung ihrer eigenen Arbeit und auch die Wertschätzung. Zugleich fordert sie das theologische Denken und Sprechen heraus. Zentrale theologische Fragen – nach Schuld und Vergebung, nach gelingendem Leben, nach der Möglichkeit von Glauben überhaupt bis hin zur Theodizeefrage und anderem mehr – werden hier aus der eigenen Betroffenheit heraus aufgeworfen. Theologische Sprachfähigkeit erweist sich dann nicht allein in der Wiedergabe von Glaubenswissen. Es ist viel mehr erforderlich, Erfahrung (von Glauben und Zweifeln und Lebenserfahrung) und Theorie (theologisches Wissen und andere Kenntnisse) so in Beziehung zu setzen, dass sie lebensdienliche Perspektiven eröffnen. Das ist anspruchsvoll und herausfordernd und es gelingt nur im Austausch von Theologie und pastoraler Praxis.

Wenn es also gelingt, auf den verschiedenen Ebenen zu handeln und sie zu reflektieren, dann wird Transformation möglich – hin zu mehr Gerechtigkeit. Eine Ebene allein genügt dafür nicht.

Literatur

Albrecht, Peter-Alexis

- 2010 Wege in die Sicherheitsgesellschaft. Auf der Suche nach staatskritischen Absolutheitsregeln, Berlin.

BAGS / Katholische Gefängnisseelsorge / Evangelische Konferenz für Gefängnisseelsorge

- 2021 Brief. Betreff: Ersatzfreiheitsstrafe, 26.04.2021, online: <https://gefaengnisseelsorge.net/ersatzfreiheitsstrafe-brief-an-die-justizminister> (10.03.2022).

Bartsch, Matthias / Schmidt, Caroline / Verbeet, Markus

- 2006 Wettlauf der Schägigkeit, in: Der Spiegel 20/2006, online: <https://www.spiegel.de/politik/wettlauf-der-schaebigkeit-a-649626f6-0002-0001-0000-000046925774> [14.03.2022].

Becka, Michelle

- 2011 Zwischen Stimme und Stimmung, in: AndersOrt 2011, 9–16, online: <https://gefaengnisseelsorge.net/wp-content/uploads/2018/08/2011-II.pdf>.
- 2013 Gefängnis. Die Auslagerung von Unsicherheit und die Folgen für soziale Gerechtigkeit, in: Ethik und Gesellschaft 1 (2013), online: www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2013-art-5.
- 2016 Strafe und Resozialisierung. Hinführung zu einer Ethik des Justizvollzugs (Forum Sozialethik 16), Münster.
- 2021 Diakonisches Handeln in JVA und Straffälligenhilfe, in: Lob-Hüdepohl, Andreas / Schäfer, Gerhard K. (Hg.): Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie, Göttingen, 626–634.
- i.E. Unsicherheitsangst als irrationaler Motor von Eingriffen in Freiheitsrechte, in: Bobbert, Monika / Sautermeister, Jochen (Hg.).

Becka, Michelle / Ulrich, Johannes

- 2020 Ethik im Vollzug. Handreichung für die ethische Fallreflexion, Münster.

BMJV / BMI

- 2021 Dritter Periodischer Sicherheitsbericht vom 05.11.2021, online: www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/2021/11/3-periodischer-sicherheitsbericht.pdf?__blob=publicationFile&v=7.

Bung, Jochen / Feest, Johannes

- 2012 §§ 2–4 StVollzG, in: Feest, Johannes / Lesting, Wolfgang (Hg.): Kommentar zum Strafvollzugsgesetz (StVollzG), Köln, 10–41.

Die deutschen Bischöfe

- 2006 Denkt an die Gefangenen, als wäret ihr mitgefangen (Hebr 13,3). Der Auftrag der Kirche im Gefängnis (Die deutschen Bischöfe 84), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Foucault, Michel

- 1992 Andere Räume, beruhend auf einem Vortrag von 1967, deutsch, in: Barck, Karlheinz u.a. (Hg.): Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, 4. Auflage, Leipzig, 34–46.

Funsch, Alexander

- 2015 Seelsorge im Strafvollzug, Baden-Baden.

Goffman, Erving

- 1973 Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen, Frankfurt.

Habermas, Jürgen

- 1989 Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff von Öffentlichkeit, in: Merkur 6 (1989), 465–477.

Hassemer, Winfried

- 2009 Warum Strafe sein muss. Ein Plädoyer, Berlin.

Hummelsheim-Doß, Dina

- 2016 Kriminalitätsfurcht in Deutschland. Fast jeder Fünfte fürchtet, Opfer einer Straftat zu werden, in: Informationsdienst Soziale Indikatoren 55, 6–11.

Jehle, Jörg Martin

- 2019 Strafrechtspflege Deutschland, 7. Auflage, Mönchengladbach, online: https://www.bmjv.de/SharedDocs/Downloads/DE/Service/Fachpublikationen/Strafrechtspflege_Deutschland.pdf?__blob=publicationFile&v=15.

Kaiser, Günther / Schöch, Heinz

- 2003 Strafvollzug, 5. Auflage, Heidelberg.

Kant, Immanuel

Kant's gesammelte Schriften, hg. von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften [= AA], Berlin.

Krasmann, Susanne

- 2010 Der Präventionsstaat im Einvernehmen, in: Leviathan Sonderheft 25, 53–70.

Laubenthal, Klaus / Nestler, Nina

- 2010 Strafvollstreckung, Berlin/Heidelberg.

Bung, Jochen / Feest, Johannes

- 2012 Vor § 2, in: Dies (Hg.): Strafvollzugsgesetz. Kommentar, 6. Auflage, Köln, 10–17.

Loick, Daniel

- 2012 Strafe muss nicht sein. Zur Kritik des Strafrechts auf nationaler und internationaler Ebene, in: Zeitschrift für Menschenrechte 1 (2012), 30–43.

Roxin, Claus

1973 Strafrechtliche Grundlagenprobleme, Berlin.

Sander, Hans-Joachim

2005 Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«, in: Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, 2. Auflage, Freiburg, 581–886.

2006 Gerechtigkeit vor Gott. Ein Ort in Differenz zu Ungerechtigkeit und Selbstgerechtigkeit, in: John, Ottmar / Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Heil, Gerechtigkeit, Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede, Münster, 79–98.

Singelstein, Tobias / Stolle, Peer

2012 Die Sicherheitsgesellschaft. Soziale Kontrolle im 21. Jahrhundert, 3. Auflage, Wiesbaden.

Tillmann, Adrian

2021 10 Jahre nach Urteil zur SV, in: *Andersort 2* (2021), 10–19.

Voß, Michael

1993 Strafe muß nicht sein. Zu einer Inanspruchnahme des Strafrechts, die an Bestrafung nicht interessiert ist, in: Peters, Helge (Hg.): *Muss Strafe sein?*, Opladen, 135–150.

Weingart, Alexandra

2022 (Hg.) *Gefangen bis der Tod uns scheidet*.

ZEIT Online

2022 Marco Buschmann fordert seltenere Haft wegen Geldstrafen, in: ZEIT Online vom 13.02.2022, online: www.zeit.de/politik/deutschland/2022-02/marco-buschmann-haft-geldstrafen-bundesjustizministerium [17.03.2022].

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

»Gesegnet ist mein Volk, Ägypten, und das Werk meiner Hände, Assur, und mein Erbesitz, Israel!« (Jes 19,25)	133
<i>Lena Janneck / Alexander Schmitt</i>	
1. Dekolonialität und Theologie	133
1.1. Die dekoloniale Wende	133
1.2. Die dekoloniale Wende (in) der Theologie	140
2. Zwischenbemerkung zur Problematik der Israel-Relativierung	143
3. Jes 19,16–25 und die Frage nach den anderen Völkern	146
3.1. Text, Aufbau und Datierung	146
3.2. Strophenweise Erschließung von Jes 19,16–25	149
3.2.1. Strophe 1 (V. 16f.)	149
3.2.2. Strophe 2 (V. 18)	150
3.2.3. Strophe 3 (V. 19–22)	152
3.2.4. Strophe 4 (V. 23)	154
3.2.5. Strophe 5 (V. 24)	154
3.3. Fazit	156
4. Kritik an der Kolonialität von Jes 19,16–25	159
5. Notwendigkeit der Relativierung des universalen Wahrheitsanspruchs des (katholischen, europäischen) Christentums	161
Literatur	163
Subversive Gerechtigkeit als Gesellschaftsvision	171
<i>Martin Ebner</i>	
1. Gerechtigkeit – ökonomisch	172
1.1. Der Sozialneid der Kleinen (Mt 20,1–16)	172
1.2. ... und die »Umkehr« zur Solidarität nach unten (Lk 16,1–7) ...	179
2. Gerechtigkeit – juristisch: den Richter bedrängen (Lk 18,2–5)	182
3. Gerechtigkeit – ethisch: Sich in die Lage des anderen versetzen (Mt 1,18f.)	184
4. Gerechtigkeit – theologisch: ein Gott für die Gottlosen (Röm)	187
5. Auswertung	190
Literatur	192

Eine Bühne für Jesus	197
<i>Simon Steinberger</i>	
1. Jesus in Oberammergau	197
2. Inszenierung und Komposition.	
Zur Salbung in Bethanien	201
2.1. Eine Erzählung – Vier Evangelien	201
2.2. Vier Evangelien – ein Spieltext	205
3. Tradition und Kultur. Das Oberammergauer Passionsspiel als religiöses Ereignis?	207
4. Präsentation und Repräsentation.	
Anmerkungen zur Darstellung	209
4.1. Instanzen der Präsentation	209
4.2. Das Spiel mit der Zeit: 1634 – 33p – 2022	213
4.3. Zur Repräsentation von Jüdischkeit	216
4.4. Repräsentanz und Marginalisierung	219
5. Raum und Zeit. Die Zumutungen eines Abendmahls	220
6. Theodizee und Trinität.	
Über das Ringen um Sinn in Getsemane	224
7. Gewalt und Verstrickung. Jesus in seiner Passion	227
7.1. Eine Bühne für Jesus	228
7.2. ... auf der Bühne der Menschen	229
7.3. Die Option gegen Verstrickungen und Gewalt	230
7.4. ... als Interpretation seiner Göttlichkeit	232
8. Spot an: Wie geht »Auferstehung?«	233
9. Gerechtigkeit für Jesus. Eine Bilanz	236
Literatur	239
Siglen	242
 Gleichwertig, aber nicht gleichartig – Hauptsache artig	 245
<i>Christiane Florin</i>	
1. Ordnung mit Unterordnung	245
2. Hat er die Macht, ergänzt sie die Demut	246
3. »Darf ich Ihnen meinen Frauenförderplan zeigen?«	247
4. Auf die Plätze!	249
5. Immer im Dienst	249
6. Die brutale Seite der Demut	250
7. Frauen und Macht passen nicht zusammen	251

8. Joseph Ratzinger, der Frauenkenner	252
9. Demutsgigantismus und seine Opfer	253
10. Ungerechtigkeitsempfindensminderung	254
11. Ist Wissen Macht?	255
12. Kirchengeschichte als Verachtungsgeschichte	256
13. Die Macht der Komik	258
14. Aber die Weltkirche!	259
Literatur	260
Gerechte Beziehung(en)	263
<i>Thomas Laubach</i>	
1. Sexualmoral und Gerechtigkeit. Die Perspektive Studierender	265
2. Recht auf Sex? Amia Srinivasan über Sexualität und Herrschaft	270
3. Gerechte Liebe? Margaret A. Farleys Entwurf einer christlichen Sexualmoral	274
4. Gerechtigkeit als Kategorie beziehungsethischer Reflexion	278
Literatur	279
Brennpunkte ökologischer Gerechtigkeit aus christlicher Sicht	283
<i>Markus Vogt</i>	
1. Unterschiedliche Konzeptionen von Gerechtigkeit als Strukturierung des Diskurses	283
2. Legalgerechtigkeit: Ökologische Weiterentwicklung des Völkerrechts	287
3. Verteilungsgerechtigkeit: Wie viel Gleichheit ist gerecht?	292
4. Tauschgerechtigkeit: offene Fragen im Eigentumsrecht	299
5. Korrektive Gerechtigkeit	302
6. Klimagerechtigkeit als Bewährungsprobe globaler Fairness	305
Literatur	310

Die Gottesfrage und der Humanismus der Praxis	317
<i>Kuno Füssel</i>	
1. Der Ausgangspunkt: Gottesfinsternis und Gotteskrise – eine trostlose Signatur der modernen Zeiten	317
2. Die Erneuerung der Gottesfrage und der kategorische Imperativ von Karl Marx	320
3. Die beiden Phasen der Marxschen Religionskritik	322
4. Eine Zwischenüberlegung	325
5. Die Lehre vom Menschen als dem höchsten Wesen für den Menschen. Eine atheistische Provokation? Oder doch nicht?	328
6. Der biblische Exodus – die Befreiung aus der Sklaverei. Eine Basis auch für Karl Marx?	333
7. Rede von Gott als Kapitalismuskritik	337
8. Fazit	338
Literatur	339
Siglen	341
Im Dienste der Gerechtigkeit?	343
<i>Michelle Becka</i>	
1. Einleitung	343
2. Wieso strafen? Kurze Erläuterung zur Freiheitsstrafe	344
3. Die Institution Justizvollzug – Anspruch und Wirklichkeit	350
3.1. Administrative Macht	351
3.2. Das Sicherheitsparadigma	352
4. Diakonisch Handeln unter diesen Bedingungen	354
4.1. Dem Menschen gerecht werden und für Recht sorgen	355
4.2. Motivation, Resignation, Transformation	359
5. Schluss	361
Literatur	362
Autor:innen	373

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.

Markus Vogt, Prof. Dr., Professor für Christliche Sozialethik an der LMU München.

Thomas Laubach (Weißer), Prof. Dr., Professor für Theologische Ethik an der Universität Bamberg.  0000-0003-0471-4740.



University
of Bamberg
Press

Christentum und christliches Ethos sind zweifelsohne prinzipiell darauf angelegt, einer gerechteren Welt zum Durchbruch zu verhelfen und für mehr Gerechtigkeit in der Welt einzutreten. In den Evangelien ist es die Reich-Gottes-Verkündigung und -praxis Jesu, an der es abzulesen gilt, was gerecht und was ungerecht ist. Auch in der Geschichte des Christentums finden sich zahlreiche Punkte, an denen sich Christ:innen und Theolog:innen gegen die herrschende hegemoniale Moral für eine gerechtere Welt einsetzten. Zugleich ist die heutige Welt von bleibender Ungerechtigkeit und Ungleichheit geprägt: Laut Welthunger-Index 2022 litten im Jahr 2021 bis zu 828 Millionen Menschen an Hunger und auch im alltäglichen Leben der Gemeinde vor Ort und im Leben der katholischen Kirche wird Menschen vielfach vorenthalten, was sie so dringend für ein heilsames Leben in Fülle benötigen.

Für eine christliche Theologie stellt sich angesichts der zentralen Bedeutung des biblischen Gerechtigkeitsbegriffs sowie der faktischen Ungerechtigkeit in der Welt in ganz besonderem Maße die Frage danach, wie theologisch zugleich von Heil und Gerechtigkeit gesprochen und weltliche Wirklichkeit tatsächlich heilsam verändert werden kann. Mit dieser Forderung nach mehr Gerechtigkeit ist allerdings noch nichts darüber ausgesagt, ob das Christentum tatsächlich seinem Auftrag – Werkzeug und Zeichen des Heils in der Welt zu sein – auch gerecht wird. Daher thematisieren die Beiträge im vorliegenden Sammelband die Frage nach dem Beitrag des Christentums zu einer gerechteren, aber auch zu einer ungerechteren Welt – von der Frage nach Gerechtigkeit in den biblischen Texten, über deren Inszenierung, Fragen der Geschlechtergerechtigkeit und Sexualethik bis hin zu ökologischen und ökonomischen Fragen und Überlegungen zu Recht und Gerechtigkeit.

ISBN 978-3-86309-897-1



9 783863 098971

www.uni-bamberg.de/ubp