

# »Das Biest aus dem Süden«

## Schriftkritik als kultureller Aushandlungsprozess

### 1. Staatsempfang für eine Bibel: Das Beispiel PNG

Es war ein Staatsempfang, als am 27. April 2015 ein ganz besonderes Frachtstück den Jacksons Airport in Port Moresby in Papua-Neuguinea (PNG) erreichte: eine *King James Bible* aus dem Jahr 1611. Politiker\*innen und Pastor\*innen verschiedener Kirchen begrüßten die Ankunft der Heiligen Schrift, Kirchenälteste trugen sie auf einem roten Teppich vom Flugzeug auf eine Bühne. Unter großem Jubel verkündete der damalige Premierminister, Michael Somare: »PNG is a Christian nation, and as a Christian nation it is truly humbling to receive this unique copy of the Bible.«<sup>1</sup>

Die geschilderte Aktion ist Teil der Strategie einer politisch initiierten Reformbewegung, die insbesondere von neo-pfingstlichen Gemeinden unterstützt wurde und wird.<sup>2</sup> Das sogenannte »Restoration-, Reformation- and Modernisation-Project«

---

<sup>1</sup> PNG Government Media Release, April 28, 2015, zitiert aus: ECKHARD GARBE, *Ecumenisms in Papua New Guinea: Overwhelmed by challenges*, in: Manfred Ernst/Lydia Johnson (Hg.), *Navigating Troubled Waters: The Ecumenical Movement in the Pacific Islands Since the 1980s*, Suva/Fiji 2017, 183–250, 217.

<sup>2</sup> Für den neo-pentekostalen Hintergrund der Bewegung s. PRISCILA SANTOS DA COSTA, *Postcolonial Nationalism and Neo-Pentecostalism: A case from Papua New Guinea*, in: *Nations and Nationalism* 27 (2021), 895–909, 896, <https://dx.doi.org/10.1111/nana.12731>. Die neo-pentekostale und in der Heiligkeitsbewegung gründende PNG Bible Church, die das Restoration-, Reformation- and Modernisation-Project in besonderer Weise unterstützt, geht auf die Gründung durch einen amerikanischen Missionar, Gerald T. Bustin, zurück. Wie andere neo-pentekostale Kirchen in PNG pflegt auch die PNG Bible Church Kontakte zu messianischen und christlich-zionistischen Gruppen in Israel, s. R. J. MAY, *The »Zurenuoc-Affair«: Religious Fundamentalism and National Identity?*, in: Richard Eves u. a., *Purging Parliament: A New Christian Politics in Papua New Guinea* (SSGM Discussion Paper 2014/1), in: *State, Society & Governance in Melanesia* 2014, 3–9, 8, [https://dpa.bellschool.anu.edu.au/sites/default/files/publications/attachments/2015-12/SSGM-DP-2014-1-Eves-et-al-ONLINE3\\_0.pdf](https://dpa.bellschool.anu.edu.au/sites/default/files/publications/attachments/2015-12/SSGM-DP-2014-1-Eves-et-al-ONLINE3_0.pdf) (1.12.2021). Die neo-pentekostale Dämonologie begründet an verschiedenen Orten auch die Bekämpfung von »Hexerei« durch radikal-christliche Gruppen, s. KNUt RIO u. a., *Introduction to Pentecostal Witchcraft and Spiritual Politics in Africa and Melanesia*, in: ders. u. a. (Hg.), *Pentecostalism and Witchcraft. Spiritual Warfare in Africa and Melanesia*, 2017, [https://dx.doi.org/10.1007/978-3-319-56068-7\\_1-36](https://dx.doi.org/10.1007/978-3-319-56068-7_1-36), 2.

(RRMP) setzt auf die moralische und wirtschaftliche Erneuerung des Landes durch christliche Werte. Vor der medienwirksamen Einfuhr der Bibel hatte der Sprecher des nationalen Parlaments von PNG, Theodore Zurenuoc, eine der Leitfiguren dieser Bewegung, versucht, eine traditionelle Totem-Stele mit melanesischen Holzschnitzereien zu zerstören und zu entfernen, die bis dahin als Wahrzeichen der Nation im Parlamentsgebäude aufgestellt war. Diese Stele – eigentlich als Symbol für die kulturelle Vielfalt des Landes gemeint – zeige »ungodly images and idols«<sup>3</sup>, »ancestral gods and spirits of idolatry, immorality and witchcraft«<sup>4</sup>. Der neuen, als »National Unity Pole« geplanten Stele sollten hingegen biblische Bilder *eingeschrieben* werden, dazu der Text der Verfassung und das Wort »Einheit« in allen – mehr als 800 – Sprachen des Landes. Eine ewige Flamme auf der Spitze des neuen Monuments symbolisiere »the light that comes from the Word of God«<sup>5</sup>. Die neue Einheits-Stele solle anlässlich der symbolträchtigen 40-jährigen Unabhängigkeit PNGs »ein neues Zeitalter der Moral und des Wohlstandes einleiten, in dem dem Satan abgesagt werde und das Land als gottesfürchtig wiedergeboren werde.«<sup>6</sup>

## 2. Wider die VerÄnderung: »Savage Reading« als Schriftkritik

Ich mache an diesem Punkt eine Zäsur. Die geschilderten Ereignisse könnten dazu verleiten, das Phantasma des »Anderen« als des »ganz Anderen« zu nähren und die Vorliebe für Unterschiede und Differenzen zu perpetuieren, die die Ethnologie, aber auch Religionswissenschaft, Missionswissenschaft oder Theologie – ja vermutlich sämtliche Bereiche westlicher Wissenschaft – lange Zeit gepflegt haben. Deshalb möchte ich darauf hinweisen, dass es selbstverständlich im globalen Süden zahlreiche kritische Konzepte des Umgangs mit der Schrift gibt. Neue und herausfordernde Perspektiven für Schriftkritik eröffnen neben befreiungstheologischen oder queeren Zugängen v. a. postkoloniale Theologien.

Ein provokatives Beispiel für die kontinuierliche Weiterentwicklung der postkolonialen Exegese bietet etwa die von Musa Dube und R. S. Wafula herausge-

<sup>3</sup> RICHARD EVES/NICOLE HALEY, Ungodly Images and Idols: Debating National Identity in the National Parliament, in: Richard Eves u. a., Purging Parliament. A New Christian Politics in Papua New Guinea (SSGM Discussion Paper 2014/1), in: State, Society & Governance in Melanesia 2014, 1–3, 1.

<sup>4</sup> THEODORE ZURENUOC, Reformation of National Parliament as a Symbol of National Unity. A Tribute to the Founding Fathers, in: Business Melanesia (May 2014), 35–38, 36. Die Zerstörung der melanesischen Stele konnte dank eines Antrags des Direktors des Nationalmuseums, Andrew Moutu, und einer gerichtlichen Unterlassungsverfügung abgewendet werden. Die Totem-Steile steht jetzt im Nationalmuseum.

<sup>5</sup> ZURENUOC, Reformation (Anm. 4), 38.

<sup>6</sup> ERIC K. SILVERMAN, »Commentary: Modernism, Jews, and Frazier«, in: Oceania 85/3 (2015), 359–375, 361.

gebene Veröffentlichung »Postcoloniality, Translation, and the Bible in Africa«. <sup>7</sup> Bewusst greifen die Autor\*innen den pejorativ gebrauchten kolonialen Terminus des »wilden Lesens« – »savage reading« – auf, <sup>8</sup> um ihn subversiv umzudeuten. Im wilden Lesen verbinden sich die mündlich weitergegebenen Geschichten lokaler Kulturen mit dem Bibeltext, sodass neue Bedeutungen entstehen. Der schriftliche Text ist somit niemals abgeschlossen. Er besitzt keine letztgültige Deutungsmacht und ist nicht als höherwertig gegenüber mündlichen Traditionen zu bewerten:

You should know, that when we read our bibles, we change the words with our mouths. This savage strategy of reading denies that any written translation is final nor does it have final authority. Rather, the readers remain at liberty to rewrite the text on each point of reading using their mouths and drawing from their oral cultures. <sup>9</sup>

Dieser Ansatz verbindet narratologische und postkoloniale Zugänge und weist daher deutliche Parallelen zu narratologischen Ansätzen auch in »westlicher« Theologie auf. <sup>10</sup>

### 3. Interkulturelle Theologie und ihre Vorliebe für Verflechtungen

Während postkoloniale oder befreiungstheologische Ansätzen in vielfacher Hinsicht kritische Dimensionen aufweisen, erscheinen die Aktionen der Verantwortlichen des RRMP in PNG im vermeintlich aufgeklärten »Westen« als befremdlich oder naiv, fundamentalistisch, wenn nicht gar magisch. Sie sind Wasser auf die Mühlen derer, die sich von dem ungewöhnlich anregenden Bild bestätigt sehen, das der Historiker Philip Jenkins von den gegenwärtigen Trends des Weltchristentums gezeichnet hat: »Das Ende des liberalen Christentums« komme, so Jenkins, durch das hungergrige und charismatisierte Christentum des globalen Südens – »the Beast from the South«. <sup>11</sup>

<sup>7</sup> MUSA W. DUBE/R. S. WAFULA (Hg.), *Postcoloniality, Translation, and the Bible in Africa*, Eugene 2017.

<sup>8</sup> Der Begriff des »wilden Lesens« ist eine Anspielung auf CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M. 1968.

<sup>9</sup> MUSA W. DUBE, *Introduction: Silenced Nights, Bible Translation and the African Contact Zones*, in: Musa W. Dube/R. S. Wafula (Hg.), *Postcoloniality, Translation, and the Bible in Africa*, Eugene 2017, xiii–xxvii, xxv.

<sup>10</sup> Vgl. den Beitrag von Martina Kumlehn in der vorliegenden Veröffentlichung.

<sup>11</sup> In der Titelgebung meines Beitrags nehme ich Anleihe bei WERNER USTORF, »The Beast from the South« und das »Ende des liberalen Christentums«, *BThZ* 27/1 (2010), 39–69.

Das Christentum hat sich nach Süden verlagert. Eine unaufhaltsame demographische Mechanik dünnt den Norden aus und lässt den Süden weiter anschwellen. Ein Schisma von historischen Proportionen beginnt aufzubrechen zwischen der schrumpfenden liberalen Minorität des Nordatlantiks und der rapide anwachsenden Majorität der eher wunderhungrigen Varianten des Christentums des Südens. Im reichen Norden tendiert die liberale Exegese dazu, die Bibel kulturell zu sanieren und alles zu ignorieren, was sich nicht mit dem neuzeitlichen Anspruch auf autonome Rationalität verbinden lässt, während die Bibellektüre in den Armutsprovinzen des Südens sich an den Blut- und Erlösungsdiskurs hält – fanatisch zwar, aber biblisch durch und durch und in Treue zu den Traditionen der Frühkirche. Diese Christen sind auch bereit, für die Wahrheit ihres Glaubens zu sterben – im Unterschied zu den Liberalen des Nordens. Soweit sich die Zukunft voraussehen lässt, werden die großen Divisionen im kreuzzugswilligen Süden stehen und der kleinen Schar der übrig gebliebenen nordatlantischen Christen, die sich mit der liberalen Säkularkultur arrangiert haben, das Leben ziemlich unbehaglich machen. Moribund und ökumenisch sowie statistisch bereits erledigt, wird das liberale Christentum nicht mitreden können, wenn es um die großen Fragen der Zukunft der Menschheit geht, vor allem nicht bei der unvermeidlichen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam. Europa wird nur darum nicht zu einem »sterbenden Kontinent« bzw. »Eurabia«, das heißt, einem Europa, das unaufhaltsam zum nördlichen Saum des Maghreb wird, weil christliche Injektionen aus dem »globalen Süden« es weiter am Leben erhalten. Damit erhält der Süden eine geostrategische Funktion für die Kontinuität eines christlichen Europa.<sup>12</sup>

In der Tat ließen sich zur Bestätigung der These von Jenkins viele weitere Beispiele für einen ähnlich magisch erscheinenden Umgang mit der Schrift im globalen Süden anfügen. Eine Kostprobe davon vermittelt die Ethnologin Heike Behrend in ihrer jüngst erschienenen Veröffentlichung »Menschwerdung eines Affen. Ein Autobiographie der ethnografischen Forschung«:

Wie auch in anderen Städten Ugandas [und anderer Länder Afrikas] warben Reklametafeln mit der Aufschrift »Jesus Saves Chemical Store«, »Christ-Net Computer and Business Holding«, »End Time Disco«, [...] »Holy Ghost Cosmetics« oder »Sweet Jesus Hair Fashions« um Kunden. Einige Geschäfte versuchten sich mithilfe von in Kirchen gesegneten Schildern vor Dieben und Einbrechern zu schützen – »protected by the Blood of Jesus«. Lastwagen, Autos und Taxis trugen kryptische In-

<sup>12</sup> Diese Zusammenfassung des Grundgedankens von Philip Jenkins stammt von WERNER USTORF, Ausbildung im Horizont der weltweiten Christenheit heute, in: Theologische Ausbildung im Horizont der weltweiten Christenheit, Studententag am 29. Mai 2010 in Mission EineWelt, Neuendettelsau, epd-Dokumentation (Juli 2010). Deutschsprachige Veröffentlichungen von PHILIP JENKINS sind: Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklungen im 21. Jahrhundert, Gießen 2006; Gottes Kontinent? Über die religiöse Krise Europas und die Zukunft von Islam und Christentum, Freiburg 2008; Das goldene Zeitalter des Christentums. Die vergessene Geschichte der größten Weltreligion, Freiburg 2010.

schriften wie »Dt 8,1« oder »Is 41,10«, die auf Bibelzitate verwiesen. Und aus den Lautsprechern von Bussen dröhnten Hallelujas und andere fromme christliche Lieder. »I will make it in the Name of Jesus« oder »With Jesus I will always win« war auf T-Shirts, Motor- und Fahrrädern zu lesen.<sup>13</sup>

Wer einmal durch Nairobi, Daressalam, Kigali, Accra oder eine andere afrikanische Stadt gelaufen oder gefahren ist, ist mit der Omnipräsenz von Bibelziten, die in das Stadtbild gleichsam *ingeschrieben* sind, bestens vertraut. Doch was hier so exotisch erscheint, spiegelt – so möchte ich im Folgenden nachzeichnen – westliche Formen des Umgangs mit der Schrift. Diese Spiegelungen und globalen Verflechtungen und Parallelen sind nicht immer so offensichtlich, wie es etwa in einem Ereignis aus dem Jahr 2011 der Fall ist: Anlässlich des 400-jährigen Jubiläums der *King James Bible* erinnerte Premierminister David Cameron an die zu Toleranz aufrufenden christlichen Werte.<sup>14</sup> Die *King James Bible*, die damals in einer feierlichen Prozession durch die Westminster Abbey getragen wurde, spielt als materiale Schrift also auch in nationalen Feiern eines Staates der »westlichen« Welt eine zentrale symbolische Rolle. Oftmals aber sind die Spiegelungen im Schriftumgang und -verständnis *höchst ambigue, uneindeutig und komplex*. In Praktiken des globalen Südens findet sich hier häufig eine Kritik an westlichen hegemonialen Praktiken oder auch eine Kritik an der Kritik der Schrift.

Das Thema »Heilige Schriften in der Kritik« aus interkulturell-theologischer Perspektive zu beleuchten, bedeutet daher, sich in ein dichtes Netz von Begegnungen, Bedeutungszuweisungen und Hermeneutiken zu begeben, um die Verflechtungsprozesse nachzuzeichnen, die bestimmte Interpretationen und Umgangsweisen mit der Heiligen Schrift haben entstehen lassen. Es gibt in diesen transkulturellen Prozessen, aus denen heraus immer wieder Neues emergiert,<sup>15</sup> keinen Automatismus, vielleicht eher ähnliche Rahmenbedingungen und Segmentierungen, die vergleichbare Formen des Umgangs mit der Schrift, aber auch kontrastierende Interpretationen hervorrufen. So stehen mimetische Aneignungen westlich-kolonialen Schriftverständnisses neben subversiven Formen des »writing back«. Wir stoßen auf eine »lange Geschichte von Interaktionen zwischen immer

<sup>13</sup> HEIKE BEHREND, *Menschwerdung eines Affen. Eine Autobiografie der ethnografischen Forschung*, Berlin 2021, 140f.

<sup>14</sup> <https://www.theguardian.com/world/2011/dec/16/cameron-king-james-bible-anniversary> (1.12.2021).

<sup>15</sup> Zur Verbindung von Transkulturalität und Emergenzforschung s. JÜRGEN ERFURT, *Transkulturalität – Prozesse und Perspektiven*, Tübingen 2021, 92–97. Der Emergenz-Ansatz von Susanne Günthner scheint mir besonders hilfreich, wenn es darum geht, die Dynamiken an den Knotenpunkten interkultureller Begegnungen zu analysieren. Denn Günthner bringt sedimentiertes Wissen und emergentes Wissen zusammen. Demnach meint Sedimentierung von Wissen einerseits die Entwicklung von Routinen, in denen Wissen vertieft wird, andererseits entsteht, emergiert, aus diesem Prozess heraus auch etwas Neues, s. SUSANNE GÜNTNER, *Between Emergence and Sedimentation: Projecting Constructions in German Interactions*, in: Peter Auer/Stefan Pfänder (Hg.), *Constructions – Emerging and Emergent*, Berlin u. a. 2011, 156–185.

*schon hybriden lokalen und eher globalen diskursiven Traditionen*«<sup>16</sup> und Interpretationen von Schrift. Aufgrund dieser langen Geschichte transkultureller Verflechtungen gehören Formen des Umgangs mit der Schrift wie die geschilderten zu einem globalen Aushandlungsprozess, in dem auch westliche Epistemologie und Deutungsmacht hinterfragt werden. Sie sind eben deshalb nicht *anders*, sondern Teil auch »unseres« Umgangs mit der Schrift. Ohnehin sind die Zeiten der klaren Trennung zwischen »wir« und »sie« lange vorbei – oder wie, nochmal, Heike Behrend schreibt: »selbst da, wo ›wir‹ und ›sie‹ sich in radikaler Opposition zueinander definieren, sind ›wir‹ und ›sie‹ schon seit langer Zeit miteinander verflochten und beziehen uns (un-)willentlich wechselseitig aufeinander.«<sup>17</sup>

Damit und mit der Frage, welches Verständnis von Schrift genau in den geschilderten Praktiken gespiegelt wird, kehre ich zurück zum Beispiel der *King James Bible* in PNG.

#### 4. Die Schrift als sinnlich-konkretes »Ding«: Kritik an »Interpretation« und Logo-Phono-Ethnozentrismus

Die Ereignisse in PNG stellen die *Materialität* der Bibel ins Zentrum. Ich begreife das Wort »Schrift« im Titel des vorliegenden Tagungsbandes sehr physisch-leiblich: als das, was geschrieben ist, Raum und Dauer einnimmt, haptische und visuelle Realität besitzt. In ihrer Materialität und als dieses besondere Exemplar der *King James Bible* wird die Schrift der melanesischen Totem-Stele gegenübergestellt: Schrift und Totem-Stele stehen – als materiale Tatsachen – auf der gleichen Ebene. Es geht hier also um *material religion*, um die »materielle Seite des Religiösen«<sup>18</sup>, und um Macht, die mit der physisch vorliegenden Bibel verbunden und von ihr erwartet wird. Die Schrift *ist* als Schrift, als materialiter vorliegende, sichtbare, haptisch berührbare, inthronisierbare Schrift bedeutsam. *Diese King James Bible* steht nicht nur wie die Version der *King James Bible* in vielen Ländern generell für »Authentizität« und Autorität. *Diese* Bibel spielte auch, so wurde medial verbreitet, eine entscheidende Rolle bei der Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika. Und nun sei – in Analogie – zu erwarten, dass sich auch Papua-Neuguinea – jetzt im Besitz dieser Bibel – zu einer einheitlichen, christlichen Nation entwickle und dass diese Nation ebenso *materialiter* prosperieren werde wie die USA.

Aus welchen Quellen speist sich diese Betonung der Materialität der Schrift? Wir können hier einerseits hybride lokale Traditionen etwa des *Cargo-Kults* und des *Messianismus* wiederfinden, die im kulturellen Gedächtnis sedimentiert sind.

<sup>16</sup> BEHREND, Menschwerdung (Anm. 13), 222 (Hervorhebung CJ).

<sup>17</sup> BEHREND, Menschwerdung (Anm. 13), 185.

<sup>18</sup> Vgl. PETER J. BRÄUNLEIN, Die materielle Seite des Religiösen. Perspektiven der Religionswissenschaft und Ethnologie, in: Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux (Hg.), Architekturen und Artefakte, Wiesbaden 2017, 25–48, [https://dx.doi.org/10.1007/978-3-658-10404-7\\_2](https://dx.doi.org/10.1007/978-3-658-10404-7_2).

Andererseits spiegeln sich eher globale Traditionen und Diskurse wider. Dazu zählen die bereits erwähnten *neo-pentekostalen* Praktiken. Es lassen sich aber auch Beziehungen zum Schriftverständnis und -gebrauch *europäischer Missionare des 19. Jahrhunderts* ausmachen. Ich werde auf diese Hintergründe noch näher eingehen.

Zunächst möchte ich Näher-Liegendes aufgreifen. Die Materialität der Schrift ist ja längst nicht nur in PNG oder im globalen Süden bedeutsam. Auch die »westliche« akademische Welt hat spätestens seit den 1970er Jahren die Schrift als Schrift entdeckt. Intensive Debatten in Philosophie, Theologie, Ethnologie oder Religionswissenschaft machen – oftmals in Anknüpfung an Derridas Kritik am Logo-Phonozentrismus – die Äußerlichkeit, Sinnlichkeit und performative Kraft der Schrift zum zentralen Thema und Untersuchungsgegenstand. Arbeiten zur Magie mittelalterlicher Initialen,<sup>19</sup> zur ikonoklastischen Ent-Ikonisierung der Schrift durch die Einführung der hebräischen Schrift<sup>20</sup> oder grundsätzlich zur Macht von Schrift<sup>21</sup> zeigen nur einen Ausschnitt des interdisziplinären Forschungsfeldes zur Materialität der Schrift. Auch die neuere Religionsästhetik,<sup>22</sup> die nach der Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung und nach der sinnlich wahrnehmbaren Äußerlichkeit der Gegenstände fragt, schließt die Materialität der Schrift<sup>23</sup> ein und analysiert dabei dezidiert die ästhetisch-politische Ingebrauchnahme der Gegenstände und Praktiken. So wie die sozialen Praktiken des Gebrauchs der Schrift, so ist auch die wissenschaftliche Thematisierung der Äußerlichkeit der Schrift keineswegs harmlos. Sie enthält vielmehr kritische Anfragen – zum einen an die bis dato v. a. in den Geisteswissenschaften zentrale Praxis der Interpretation, zum anderen an den mit dem logo-phonozentrischen Schriftverständnis verbundenen hegemonialen Anspruch westlicher Wissenschaft.

Zum ersten Punkt: In Kritik an einer Hermeneutik als Interpretationslehre, die den Sinn und die Bedeutung von Texten und die Mittel zu ihrer Erschließung jenseits der schriftlichen Texte selbst verortet, formuliert der amerikanische Literaturwissenschaftler David Wellbery prägnant: Schrift könne heute nicht mehr als Bühne für die Hermeneutik und als Schauplatz für »Sinn, Bedeutung,

<sup>19</sup> HILKE ACHTEN-RIESKE, Buchstabe und Schrift zwischen Materialität und Magie. Mittelalterliche Initialen, Barocke Figurenlyrik und Visuell-konkrete Poesie: Magoide Merkmale in Schrift-Bild-Phänomenen, Saarbrücken 2008, 88.

<sup>20</sup> ALEIDA ASSMANN, Die De-Ikonisierung und Re-Ikonisierung der Schrift. Schrift und Bild – Lesbarkeit und Erkennbarkeit, in: Kunstforum international, Bd. 127: Konstruktionen des Erinnerens – Transistorische Turbulenzen I (1994), 135–139.

<sup>21</sup> PETER PROBST, Die Macht der Schrift. Zum ethnologischen Diskurs über eine populäre Denkfigur, in: Anthropos 87/1 & 3 (1992), 167–182.

<sup>22</sup> S. dazu einleitend ANNE KOCH (Hg.), Religionswissenschaft. Religionsästhetik, VuF 64 (2019); ANNE KOCH/KATHARINA WILKENS (Hg.), The Bloomsbury Handbook of the Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion, London 2019.

<sup>23</sup> Beispielhaft sind Katharina Wilkens' Studien zum Verständnis von und Umgang mit dem Koran, s. etwa KATHARINA WILKENS, Embodying the Qur'an, in: Postscripts: The Journal of Sacred Texts, Cultural Histories, and Contemporary Contexts 10 (1-2), 26–37, <https://doi.org/10.1558/post.38329>.

Idealität und [die] Transparenz [von] Begriffe[n]« verstanden werden. Denn dieses Schauplatz-Verständnis impliziere die unhaltbare Vorstellung, dass die Schrift von einem Subjekt »beherrscht« werde, das den höheren und »inneren« Sinn der Schrift zu deuten vermöge:<sup>24</sup>

[...] dieser Schauplatz von Sinn [...], dieser hermeneutische Schauplatz par excellence [ist jedoch] in solch einer Form auseinandergerissen, zerrissen, gestört oder zerschlagen worden [...], daß er vor allem für das Subjekt nicht mehr durchsichtig ist [...] und zweitens, daß er nicht länger ein Schauplatz von Sinn ist, daß er nicht mehr vom Begriff der Bedeutung, von der hermeneutischen Voraussetzung von Sinn beherrscht wird.

Die Äußerlichkeit der Schrift<sup>25</sup> – das wird auch an dem Beispiel aus PNG deutlich – stört den Schauplatz-Gedanken. Die Schrift als Schrift untergräbt die Reduktion von Schrift darauf, Bühne und Medium von Überlieferung, Kommunikation, Sprache und Interpretation *jenseits* der Schrift zu sein. Oder, in den Worten von Hans-Ulrich Gumbrecht: Die Äußerlichkeit und Präsenz der Schrift kritisieren die »unbestrittene Zentralstellung der *Interpretation*«,<sup>26</sup> die in geisteswissenschaftlichen Fächern so dominierend ist und auf der Voraussetzung eines metaphysischen Ordnungsrahmens basiert. »Diesseits der Hermeneutik« impliziert hingegen, so formuliert Gumbrecht, eine »Nähe zu den Dingen«, zu den physischen Körpern, die im Zuge eines »längerfristigen epistemologischen Wandels«<sup>27</sup> der westlichen Geistesgeschichte, die die »Dinge« entkörperlicht hat, verlorengegangen ist.

Zum zweiten Punkt: Mit der Äußerlichkeit der Schrift und ihrer Betonung ist zugleich eine Kritik am universalistischen und hegemonialen Anspruch westlicher Wissenschaft und an ihrem logo-phonozentrischen Schriftverständnis verbunden. Jacques Derrida hat diese Kritik unmittelbar an den Anfang seiner »Grammatologie« gestellt. Kritisch beschreibt er auf den ersten Seiten des Buchs zwei interdependente Dynamiken: den europäischen »*Ethnozentrismus* [...], der immer und überall den Begriff der Schrift beherrschen musste« sowie den »*Logozentrismus* [der als] Metaphysik der phonetischen Schrift [...] nichts anderes gewesen ist als ein ursprünglicher und machtvoller Ethnozentrismus, der Aussicht hat, die Herrschaft über unseren Planeten anzutreten« und »danach trachtet, sich der Weltzivilisation zu bemächtigen«. <sup>28</sup>

<sup>24</sup> DAVID WELLBERY, Die Äußerlichkeit der Schrift, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), *Schrift (Materialität der Zeichen: Reihe A, Bd. 12)*, München 1993, 337–348, 337.

<sup>25</sup> HANS ULRICH GUMBRECHT, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M. 2004, Klappentext.

<sup>26</sup> GUMBRECHT, *Diesseits* (Anm. 25), 12.

<sup>27</sup> GUMBRECHT, *Diesseits* (Anm. 25), 10, 18f.

<sup>28</sup> JACQUES DERRIDA, *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1967, 11, 13.

Aus dieser Kritik zieht Gumbrecht in seinem Aufsatz »Schrift als epistemologischer Grenzverlauf«<sup>29</sup> die Konsequenz, dass es heute als Antwort auf eine multi-kulturelle, multi-epistemologische Gesellschaft weniger einer neuen Theorie der Schrift bedarf als einer epistemologischen Dezentrierung.<sup>30</sup> Es gelte, den Logozentrismus der Schrift, die Subjektzentriertheit, die Dominanz des Geistes über den Buchstaben und die Ausblendung der Äußerlichkeit der Schrift zu hinterfragen. Notwendig sei, so Gumbrecht auch in »Diesseits der Hermeneutik«, »ein Überdenken und letztlich [...] eine Neukonfiguration einiger Bedingungen der geisteswissenschaftlichen Wissensproduktion«. Das impliziert keine Anti-Hermeneutik. Gumbrechts Ansatz richtet sich vielmehr dagegen, Erfahrungen einen höheren Sinn beizumessen als ihrer materiellen Präsenz. Demgegenüber ruft er auf zur Berücksichtigung des »ästhetische[n] Erleben[s]« als eines »Oszillieren[s] (und mitunter auch als Interferenz) zwischen ›Präzenzeffekten‹ und ›Sinneffekten«.<sup>31</sup>

## 5. Die »Heilige Schrift« als Objekt interkultureller Aushandlungen von Macht: Nationalismus, Unabhängigkeit, Moderne

Die skizzierte Kritik ist u. a. von Claude Lévi-Strauss und seiner Analyse der Machtkonstellationen mit Blick auf Schrift geprägt.<sup>32</sup> In seinem berühmten Kapitel »Schreibstunden« in der Schrift »Traurige Tropen« deckt der französische Ethnologe den engen Zusammenhang zwischen Entstehung und Einsatz der Schrift und Machtinteressen auf.

Es scheint somit, daß die Schrift zunächst der Ausbeutung der Menschen diene, bevor sie seinen Geist erleuchtete [...] Wenn meine Vermutung richtig ist, so

<sup>29</sup> HANS-ULRICH GUMBRECHT, Schrift als epistemologischer Grenzverlauf, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), Schrift (Materialität der Zeichen: Reihe A, Bd. 12), München 1993, 379–390.

<sup>30</sup> GUMBRECHT, Schrift (Anm. 29), 380f.

<sup>31</sup> GUMBRECHT, Diesseits (Anm. 25), 18.

<sup>32</sup> Das permanente Changieren des Beitrags zwischen Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie, Sprachwissenschaft und Ethnologie resultiert aus der Tatsache, dass die Grenzen zwischen den Disziplinen beim Thema Schrift durchlässig sind. Diese Disziplinen überschreitende Dynamik ist nicht verwunderlich. Denn wie Raum, Zeit oder Kultur gehören Schrift, Schriftlichkeit und Mündlichkeit zu den *travelling concepts* der Kultur- und Geisteswissenschaften. Sie bilden disziplinenübergreifende Nahtstellen zwischen unterschiedlichen Forschungskulturen. Eben darin wird deutlich, dass Schrift oder Schriftlichkeit als Untersuchungskonzept – ebenso wie Kultur, Zeit oder Raum – nicht einfach eine vorgegebene Größe ist, sondern dass sie sich im Forschungsprozess überhaupt erst als Untersuchungskonzept herausbildet, vgl. BIRGIT NEUMANN/ANSGAR NÜNNING (Hg.), *Traveling Concepts for the Study of Culture*, Berlin/Boston 2012.

bestand also die primäre Funktion der schriftlichen Mitteilung darin, die Versklavung zu erleichtern. Die Verwendung der Schrift zu uneigennützligen Zwecken, das heißt im Dienste intellektueller oder ästhetischer Bemühungen, stellt ein sekundäres Ergebnis dar, das sich außerdem nicht selten in ein Mittel verwandelte, um das primäre zu verstärken, zu rechtfertigen oder zu vertuschen.<sup>33</sup>

Auch der mit der Erfindung und mit dem Gebrauch der Schrift verbundene »Kampf gegen das Analphabetentum« brachte, so beobachtet Lévi-Strauss weiter, »eine vermehrte Kontrolle der Bürger durch die Staatsmacht«<sup>34</sup> und unterstütze – weiterführend – die »Erweiterung des Militärdienstes« und die »Proletarisierung« der Bevölkerung.<sup>35</sup> Eine solche mit der Einführung und mit dem Gebrauch von Schrift einhergehende Machtsteigerung beobachtet Lévi-Strauss schließlich auch in den Kolonien. In der von ihm erforschten Gesellschaft der Nambikwara im Amazonasgebiet hatte der »Häuptling [...] sogleich verstanden [...], von welchem Nutzen ihm die Schrift für seine Stellung sein konnte«, woraufhin die »klügeren Köpfe« »das Vertrauen in ihren Häuptling verloren und ihn verließen« und »in dunkler Ahnung [begriffen], daß Schrift und Betrug vereint bei ihnen eindringen.«<sup>36</sup>

Die »Schriftkritik« von Lévi-Strauss richtete sich in besonderer Weise selbstkritisch an die eigene Zunft und gegen die »ethnologische Gepflogenheit, eine scharfe Differenz zwischen Kultur und Barbarei mit Hilfe des Kriteriums der Schriftkenntnis zu ziehen.«<sup>37</sup> So hatte etwa Talcott Parsons noch 1960 behauptet, dass die Schrift ein deutlicher Ausweis des Übergangs von einer primitiven zu einer fortschrittlichen Kultur sei. Lévi-Strauss tritt dieser Behauptung kritisch entgegen und hinterfragt die Annahme, die längst nicht nur in der Ethnologie leitend war, dass nur schreibende Völker fähig sind, »alte Erwerbungen zu kumulieren«, »die schriftlosen Völker [hingegen] Gefangene einer schwankenden Geschichte bleiben.«<sup>38</sup> Mit dieser Behauptung hat sich die Ethnologie selbst »vergewissert«, als »schreibende Disziplin« den beschriebenen Kulturen gegenüber weiter entwickelt zu sein.

Erst die sogenannte »*writing culture*«-Debatte in der Ethnologie seit Ende der 1970er Jahre hat diese Einstellung umfassend kritisch reflektiert und eine erkennt-

<sup>33</sup> CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Traurige Tropen*, Köln 1974, 263. Diese Überlegung findet sich später auch bei DERRIDA in der erwähnten »Grammatologie« (Anm. 28) sowie bezeichnenderweise bei Paulo Freire in dessen »Pädagogik der Befreiung«, s. PROBST, *Macht* (Anm. 21), 176.

<sup>34</sup> LÉVI-STRAUSS, *Traurige Tropen*, 262.

<sup>35</sup> LÉVI-STRAUSS, *Traurige Tropen*, 262. S. dazu auch K. LUDWIG PFEIFFER, *Schrift – Geschichten, Typologien, Theorien*, in: Hans Ulrich Gumbrecht/ders. (Hg.), *Schrift (Materialität der Zeichen: Reihe A, Bd. 12)*, München 1993, 9–20, 14.

<sup>36</sup> LÉVI-STRAUSS, *Traurige Tropen*, 262.

<sup>37</sup> ALEXANDER HONOLD, *Schreibstunde an der Telegrafienlinie. Zur Grenze von Schriftlichkeit und Mündlichkeit bei Claude Lévi-Strauss und Jacques Derrida*, in: Hans-Joachim Lenger/Georg Christoph Tholen (Hg.), *Mnema. Derrida zum Andenken*, Bielefeld 2007, 65–78, 71.

<sup>38</sup> HONOLD, *Schreibstunde* (Anm. 37), 71.

nistheoretische Neuorientierung eingeleitet, die sich weit über die Ethnologie hinaus in andere kulturwissenschaftlich arbeitende Fächer ausgewirkt hat.<sup>39</sup> In ihrem Zentrum steht die Frage, wie fremde Kulturen darstellbar sind. Die Tätigkeit des ethnographischen Schreibens wird als eine spezifische Praktik der Repräsentation »der Anderen« betrachtet. Ethnographisches Schreiben ist damit zugleich eine besondere Form der Machtausübung über die beschriebenen Kulturen. Eine weitere wichtige Einsicht der *writing culture*-Debatte ist mit dem Stichwort der »Intertextualität« verbunden, d. h. mit der Dynamik, dass die »Ethnographierten« schon lange zurückschreiben:<sup>40</sup> Die vermeintlich schriftlosen Objekte der Forschung haben sich etwa als Übersetzungshelfer schon in den »ersten Text« westlicher Ethnograph\*innen hineingeschrieben und schreiben und sprechen zurück. Das gilt auch für den Prozess der Übersetzung der Bibel in vernakuläre Sprachen, wie der ghanaische Theologe Lamin Sanneh in dem federführenden Werk »Translating the Message« darlegt.<sup>41</sup>

Damit komme ich zurück zum Ausgangsbeispiel aus PNG: Das von Lévi-Strauss kritisierte koloniale Narrativ der Überlegenheit einer Schrift-Kultur gegenüber einer oralen Kultur findet sich spiegelbildlich in den Aktivitäten der Reform-Gruppe in PNG wieder. Priscila Santos da Costa hat in einer empirischen Untersuchung herausgearbeitet, dass für die Mitglieder des Restorations-, Reformations- und Modernisierungsprojekts der Wunsch nach einer Unabhängigkeit – besonders von Australien –, die nicht nur auf dem Papier besteht, und nach Modernisierung und wirtschaftlichem Fortschritt leitend ist.<sup>42</sup> Ziel ist die Anerkennung PNGs als *moderner* eigenständiger Staat. Der Besitz der *King James Bible* erfüllt dabei eine wichtige Voraussetzung, denn die Einsetzung der Bibel an zentraler Stelle – der nationalen Einheits-Säule – weist die gemeinsame Kultur PNGs als vermeintlich höherwertige *Schriftkultur* aus. Bezeichnend für diese Haltung ist die Art und Weise, wie die Reformgruppe auf das Engagement der australischen Regierung für den Erhalt der melanesischen Stele und mit ihr für die Bewahrung der kulturellen Vielfalt reagierte. Die Mitglieder der Reformgruppe warfen Australien nicht nur Paternalismus vor. Sie argumentierten auch, dass die australische Kultur-Bewahrungspolitik letztlich das eigentliche *koloniale* Motiv »verberge«, PNG weiterhin als unterentwickelt zu betrachten und zu behandeln – nach dem Motto:

<sup>39</sup> Eine zentrale Stellung nimmt dabei die Veröffentlichung von Clifford und Marcus ein: JAMES CLIFFORD/GEORGE E. MARCUS (Hg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Chicago 1986. Zu den einführenden Standardwerken im deutschsprachigen Raum zählt: EBERHARD BERG/MARTIN FUCHS (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt a. M. 1993.

<sup>40</sup> Vgl. BILL ASHCROFT u. a. (Hg.), *The Empire Writes Back. Theories and Practice in Post-colonial Literatures*, London 1989; MARION GYMNIICH u. a. (Hg.), *Kulturelles Wissen und Intertextualität. Theoriekonzeptionen und Fallstudien zur Kontextualisierung von Literatur*, Trier 2006.

<sup>41</sup> LAMIN SANNEH, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll 1989.

<sup>42</sup> SANTOS DA COSTA, *Postcolonial* (Anm. 2).

»Australia wants us to be about culture so that we remain forever primitive and poor.«<sup>43</sup> Eine ähnliche Reaktion rief die Stellungnahme des Leiters des Nationalmuseums in Port Moresby/PNG, Andrew Moutou, hervor. Dieser hatte die alte Totem-Stele dank Eilantrag »gerettet« und konstatiert: »to desecrate cultural symbols in this manner is to subject our national identity to an *alien* self-image«<sup>44</sup>. Die Reform-Vertreter\*innen jedoch bezichtigten Moutou, mit der ehemaligen Kolonialmacht Australien zu kollaborieren.

Dieses Bemühen der Reformgruppe um den Ausweis der Fortschrittlichkeit PNGs wird, wie bereits erwähnt, von einer *neo-pentekostalen Frömmigkeit* eskortiert. Neo-pentekostale Gruppen haben einen deutlichen Einfluss auf die Mitglieder der Reformbewegung.<sup>45</sup> Auch neo-pentekostale Frömmigkeit ist oftmals verbunden mit dem Versprechen von »Moderne« und »Fortschritt«. Die Voraussetzung für Fortschritt ist im neo-pentekostalen Narrativ jedoch der »Bruch mit der Vergangenheit«. Birgit Meyer hat diese Einsicht in der berühmten Diktum zusammengefasst: »Make a Complete Break with the Past«.<sup>46</sup> Dieser Bruch – mit dem Alten, den Ahnen, den Dämonen und Traditionen – verbindet sich mit einem weiteren Charakteristikum neo-pentekostaler Theologie: mit einer charismatischen Dämonologie, die »Hexenglauben« und dämonische Besessenheiten in traditionellen Kulturen brandmarkt. Beides, die Abwendung von herkömmlichen melanesischen Traditionen und deren »Verteufelung«, findet sich in den Reden und Aktivitäten der Reformbewegung wieder.

Begleitet werden die Aktivitäten und Ziele der RRMP ferner von einem *Erwählungsdenken*, das enge Verbindungen<sup>47</sup> zu messianisch-chiliasmatischem Gedanken- gut und zu messianischen Gruppen in Israel aufweist.<sup>48</sup> Die Logik dieser Identifizierung mit Israel wird in der Neujahrsansprache deutlich, die der erwähnte Parlamentsabgeordnete Theodore Zurenuoc im Jahr 2015 hielt – zum Auftakt des Jahres also, in dem sich die Unabhängigkeit PNGs von Australien zum 40. Mal jährte.<sup>49</sup> In zahlreichen Verweisen auf das Josua-Buch, Kapitel 24, vergleicht Zurenuoc die 40 Jahre Unabhängigkeit PNGs mit der 40 Jahre währenden Wanderschaft des Volkes Israel durch die Wüste. So wie sich das Volk Israel mit dem Exodus

<sup>43</sup> SANTOS DA COSTA, Postcolonial (Anm. 2), 903.

<sup>44</sup> MAY, Zurenuoc (Anm. 2), 3.

<sup>45</sup> S. SANTOS DA COSTA, Postcolonial (Anm. 2).

<sup>46</sup> BIRGIT MEYER, Make a Complete Break with the Past. Erinnerung und postkoloniale Modernität im Diskurs ghanaischer Pfingstkirchen, in: Zeitschrift Historische Anthropologie 6/2 (1998), 257–283.

<sup>47</sup> Zu diesem Narrativ, dass PNG Teil einer größeren jüdischen, erwählten Nation sei und auf eine moralische und wirtschaftliche Erneuerung zusteure, s. COURTNEY HANDMAN, Critical Christianity: Translation and denominational conflict in Papua New Guinea, Berkeley 2014.

<sup>48</sup> EVES/HALEY, Ungodly (Anm. 3), 1.

<sup>49</sup> THEODORE ZURENUOC, 2015 – The Year of Crossing Over to the Other Side. National Parliament of Papua New Guinea, <https://www.parliament.gov.pg/index.php/news/view/2015-the-year-of-crossing-over-to-the-other-side> (2.12.2021).

aus Ägypten von den alten Gottheiten verabschiedet habe, so sei auch PNG nun »mature« – »erwachsen« – und nehme Abschied von traditionellen Bräuchen. Der Parlamentarier verbindet also zwei biblische Motive miteinander, die er jeweils in einen aktualisierenden Bezug zur politischen Situation PNGs stellt: das Exodus-Motiv und das Motiv des Bruchs mit »heidnischen« Gottheiten. Während er das Exodus-Motiv und die Befreiung Israels von ägyptischer Vorherrschaft mit der politischen Unabhängigkeit PNGs von Australien parallelisiert, vergleicht er die Abkehr Israels von »heidnischen« Gottheiten mit dem kulturellen Bruch, den PNG mit den herkömmlichen Traditionen und der Vergangenheit zu vollziehen habe. Auch von dieser Identifizierung mit Israel wird die baldige Erfüllung biblischer Prophezeiungen des Wohlstands erhofft.<sup>50</sup>

Ich ziehe ein Zwischenresümee: Die Schrift – genauer: die *King James Bible* aus dem 17. Jahrhundert – bildet das Auge eines Wirbelsturms, in dem es um kulturelle Deutungsmacht, aber auch um postkoloniale politische Unabhängigkeit geht. In einer interessanten Umdrehung werden nicht melanesische »Traditionen« zur Bestätigung der eigenen kulturellen Identität zitiert, sondern ein »Importprodukt«: die Bibel. Diese Schrift dient nun – als Teil der nationalen Einheits-Säule in den Raum der Hauptstadt gestellt – der Umsetzung einer spezifischen *Graphopolitik*, also der »Kontrolle über den ›graphischen Raum‹ der Stadt« bzw. des Landes und der Nation. Für den Historiker Roger Chartier, von dem ich den Begriff der *Graphopolitik* borge, stellt diese Kontrolle durch *Graphopolitik* »eines der wichtigsten Dispositive [dar], mittels derer die politischen Autoritäten ihre Souveränität manifestieren und ihre Herrschaft über ein Land und seine Bewohner sichtbar machen«. Die Schrift wird so zum Zentrum einer »gesellschaftliche[n] Praxisform [...]«, die nicht nur sozusagen »innenpolitisch« »durch enge und komplexe Beziehungen zu Instanzen der Autorität gekennzeichnet ist«, sondern in der postkoloniale und transkulturelle Aushandlungsprozesse sichtbar mitwirken.<sup>51</sup>

In Beleihung von Bruno Latour gesprochen stellt die *King James Bible* ein *Dokument* dar, das eine bestimmte Realität *konsigniert*, also vertieft, weil urkundlich verbürgt,<sup>52</sup> und das damit zugleich diese Realität und einen bestimmten Wertekanon als verbindlich erklärt.<sup>53</sup> Die Bibel als Dokument steht nicht nur für das konstruierte historische Gedächtnis. Sie soll *als Dokument* auch Kognition und Wahrnehmung lenken. Für besonders bedeutsam erachte ich dabei aber die ästhetisch-sinnliche Dimension: An zentraler Stelle präsentiert ist die Heilige Schrift

<sup>50</sup> Vgl. CHRISTIAN WARTA, *The Holy Way, Inc.: Papuas heilige Pfade in Politik und Wirtschaft*, in: ASIEN 123 (April 2012), 62–76.

<sup>51</sup> ROGER CHARTIER, *Macht der Schrift, Macht über die Schrift*, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), *Schrift (Materialität der Zeichen: Reihe A, Bd. 12)*, München 1993, 147–156, 147.

<sup>52</sup> JOÃO PAULO BACHUR, *Schrift und Gesellschaft. Die Kraft der Inskriptionen in der Produktion des Sozialen*, Weilerswist 2017, 283, in Aufnahme von BRUNO LATOUR, *La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'État*, Paris 2002.

<sup>53</sup> Die Bibel wird gleichsam zur »materielle[n] Symbolisierung gesellschaftlicher Operationen« (Bachur, *Schrift* [Anm. 50], 284) dar.

Teil ästhetischer Regime. Als physisch-leibliche und leibhaft-anwesende Instanz spricht sie nicht nur kognitive Dimensionen an, sondern auch »gelebte« – »lived« – Dimensionen der neuen »civil religion«<sup>54</sup>, die die Restaurationsbewegung zu installieren intendiert und die sich visuell, haptisch in die Sedimentschichten der Gesellschaft hegemonial hinabsetzen soll. Dass dies ein langwieriger Prozess ist, der vieler Aushandlungen bedarf, macht die Beobachtung eines langjährigen Beobachters der politischen Entwicklungen, Eckhard Garbe, deutlich:

In der Aushandlung eines geeigneten Ortes für die Stele ist derzeit von einem Ort nahe des Waigani Drive die Rede, mit direktem Blick auf das Parlament. Wenn dem so ist, dann wird es an die Ecke Waigani Drive/Independence Boulevard gebaut. Den letzteren hat die VR China anlässlich des APEC-Gipfels Ende 2018 spendiert, seitdem wehen dort chinesische Fahnen. Ganz einfach ist es nicht für PNG seinen Platz zu finden zwischen diesen externen Kräften.<sup>55</sup>

Damit komme ich zu einer weiteren Verflechtung, die in den Ereignissen in PNG deutlich wird: Die Verflechtung mit cargoistischen Praktiken.

## 6. Ästhetische Performanz: Heilige Schrift und Cargo-Kult

Ästhetische Regime werden nicht über Nacht geboren, sondern können nur wirksam werden und Affekte und Einstellungen hervorrufen, wenn sie wiedererkannt werden, sich also im kulturellen und diskursiven Gedächtnis bereits vorfinden. Für die Wirksamkeit der ästhetischen Performanz, mittels derer die Reformbewegung in PNG die Heilige Schrift als Zentrum der Civil Religion einzusetzen versuchte, sind insbesondere die melanesischen Cargo-Kulte bedeutsam. Ihre Geschichte ist eine interkulturelle Aushandlungsgeschichte par excellence. Messianische Cargo-Kulte und der Glaube an die Ankunft eines von außen kommenden Heilsbringers existierten in Melanesien – wie auch in anderen Ländern, besonders in Lateinamerika – schon vor Ankunft des Christentums.<sup>56</sup> Die Begegnung mit dem Christentum, mit dem zugleich westliche Technik und neuartige Güter ins Land kamen, verstärkten die Cargo-Kulte. In den beiden Weltkriegen wurden militärische Technik und andere Güter aus Flugzeugen als *Cargo* abgeworfen. Die vielfältigen cargoistisch-chiliasmatischen Kulte sind letztlich, so der Cargoismus-

<sup>54</sup> Vgl. ANNE KOCH, Introduction: Revisiting Civil Religion from an Aesthetic Point of View, in: *Journal of Religion in Europe* 10 (2017), 1–15.

<sup>55</sup> E-Mail Eckhard Garbes an CJ (2021).

<sup>56</sup> ANDREAS LOMMEL, Der »Cargo-Kult« in Melanesien: Ein Beitrag zum Problem der »Europäisierung« der Primitiven, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 73, 1 (1953), 17–63, 21. Lommels Aufsatz enthält zahlreiche Beispiele und zeigt die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Cargo-Kulte in Melanesien.

Forscher Andreas Lommel, »Versuch[e der] Nachahmung moderner europäischer, politischer [Lebensweise, die zugleich] das [melanesische u. a.] Weltbild und die sozialen Strukturen um[formten]«<sup>57</sup>. Christliche Religion erschien nun als Weg und Mittel, um selbst Technik und Güter – Cargo – des Westens zu erhalten. Besondere Bedeutung wird dabei dem »Lesen und Schreiben« oder eben der »Magie des christlichen Glaubens« zugemessen. Lesen und Schreiben – also auch und besonders »die Schrift« – scheinen für viele Melanesier, so Lommel, »den Besitz von technischen Gütern [und damit zugleich von Reichtum und Wohlstand] zu verbürgen«<sup>58</sup>. Bibeltex-te gelten als »Botschaften des Heilsbringers«<sup>59</sup>.

Auch beim Cargoismus geht es v. a. um die Äußerlichkeit der Schrift, also die Bibel als Buch, als Cargo und Gepäckstück. Harold Turner und andere Cargo-Kult-Forscher\*innen weisen immer wieder auf den von Cargo-Kult-Anhänger\*innen geäußerten Verdacht eines »*double-dealing*«<sup>60</sup> hin: Die Missionar\*innen hätten ihnen, so vermuteten sie, nicht die ganze bzw. nicht die autorisierte Bibel eröffnet. Vielmehr hätten sie den »Missionierten« eben jenen Teil des in der Bibel enthaltenen geheimen und machtvollen Wissens vorenthalten, der zu Wohlstand führe. Sie hätten zum Beispiel, so wurde gemutmaßt, Seiten aus der Bibel herausgeschnitten, in denen Jesus Christus als Mitglied der lokalen Volksgruppe beschrieben wurde. Die geschriebenen Worte wurden dabei als machtvoller erachtet als die mündlichen, wie Turner beobachtet:

Thus the Toba people of the Argentine treated the Bible as a fetish object and tied it to their sides while dancing or placed it on the sick for healing, and when the Bible began to be translated [...] its mystique decreased.<sup>61</sup>

Wurden schon Schreiben und Schrift – darunter auch Schriftstücke der Kolonialbehörde – als machtvoll betrachtet, so galt das erst recht für die machtvollste Form geschriebener Gegenstände, die Bibel, so Harold Turner.<sup>62</sup> Das zeige v. a. der interreligiöse Vergleich, denn:

Other major religious traditions have not had to face this problem. [...] It is the Christian tradition above all others that has encountered this problem.<sup>63</sup>

Ich möchte die religionsethnologischen Erkundungen des Cargo-Kults nicht überstrapazieren, denn auch und gerade sie haben die VerÄnderung – das *Othering* –

<sup>57</sup> LOMMEL, Cargo-Kult (Anm. 56), 25.

<sup>58</sup> LOMMEL, Cargo-Kult (Anm. 56), 44.

<sup>59</sup> LOMMEL, Cargo-Kult (Anm. 56), 23.

<sup>60</sup> HAROLD W. TURNER, The Hidden Power of the Whites. The Secret Religion Withheld from the Primal Peoples, in: Arch. Sc. Soc. Des Rel. 46, 1 (1978), 41–55, 48.

<sup>61</sup> TURNER, Hidden Power (Anm. 60), 44.

<sup>62</sup> TURNER, Hidden Power (Anm. 60), 44.

<sup>63</sup> TURNER, Hidden Power (Anm. 60), 55.

anderer Kulturen gefördert.<sup>64</sup> Der Unterstellung einer »magische(n) Schriftnutzung [ohne] kommunikative Funktion« und eines nicht rationalen Denkens<sup>65</sup> hat der Ethnologe Michael Harbsmeier m. E. zu Recht entgegengehalten, dass auch ein sogenanntes magisches Schriftverständnis »durchaus rationaler Einsicht zugänglich« ist<sup>66</sup> und eine eigene Form der Rationalität pflegt. Diese stellt nun wiederum Anfragen an westliche Epistemologie und unterstreicht die zu Beginn genannte und an Gumbrecht anknüpfende Forderung nach einer Dezentrierung des westlichen Schriftverständnisses. Denn in den interkulturellen Verflechtungen zeigt sich, dass ein magisches Verständnis und der am Beispiel in PNG gezeigte Umgang mit der Schrift gerade nicht exotisch-fremd ist. Es finden sich vielmehr zahlreiche Resonanzen – nicht nur zu einem vermeintlich »westlichen« Umgang mit der Schrift, sondern auch zu kolonialen und postkolonialen politischen Entwicklungen.

## 7. Die Macht von Bildern, Worten und Schrift

Unabschließend abschließen möchte ich nicht mit einem theologischen Resümee, das sich ohnehin sehr nah an Gumbrechts Forderung (s. o.) orientieren würde, die geisteswissenschaftliche Wissensgenerierung angesichts einer »multikulturellen, multi-epistemologischen Gesellschaft« zu überdenken: Was würde es bedeuten, in der Tat dem »ästhetische[n] Erleben« mehr Raum zu geben, wie Gumbrecht fordert? Was würde es bedeuten, wenn wir weniger die Interpretation hervorheben würden, sondern mehr – mit Susan Sontags Plädoyer »against interpretation« gesprochen – Beschreiben als Vor-schreiben, und hierbei vor allem die Sinne schärfen. In Sontags Worten: »Wir müssen heute unsere Sinne wieder erlangen. Wir müssen lernen, mehr zu sehen, mehr zu hören und mehr zu fühlen.«<sup>67</sup>

Doch ich möchte statt eines abschließenden, gar autoritativen Schlussworts lieber einen Künstler »sprechen« lassen, der die transkulturellen Verflechtungen der Schrift und Derridas Kritik am europäischen Ethno- und Logozentrismus ästhetisch umgesetzt hat und damit Stoff zu weiterem Nachdenken gibt:

Im Film »Aguirre – Der Zorn Gottes« von 1972 erzählt Werner Herzog die Geschichte einer vom Goldrausch getriebenen megalomanischen spanischen Expedition ins Amazonasgebiet Perus. Drei Schriftstücke – also geschriebene Stücke, Schriften – spielen in dem Film eine zentrale Rolle. Das eine ist ein »offizielles« Do-

<sup>64</sup> S. HOLGER JEBENS/KARL-HEINZ KOHL, Konstruktionen von »Cargo«. Zur Dialektik von Fremd- und Selbstwahrnehmung in der Interpretation melanesischer Kultbewegungen, in: *Anthropos* 94, 1/3 (1999), 3–20.

<sup>65</sup> ACHTEN-RIESKE, Buchstabe (Anm. 19), 88.

<sup>66</sup> MICHAEL HARBSMEIER, Buch, Magie und koloniale Situation. Zur Anthropologie von Buch und Schrift, in: Peter Ganz (Hg.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Wiesbaden 1992, 3–24.

<sup>67</sup> SUSAN SONTAG, *Gegen Interpretation*, in: dies., *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*, München/Wien 1980, 9–18, 18.

kument, das der Offizier Don Lope de Aguirre im »Urwald« schreiben und ausrufen lässt, um seine Meuterei rechtsgültig und performativ wirksam zu machen. Diese Szene persifliert die Nutzung der Schrift als Mittel der Europäer, um kolonialen Ansprüchen und den damit verbundenen Untaten eine quasi selbstverständliche Rechtsgültigkeit zu verleihen.

Die zweite Schrift im Film ist das Tagebuch, das der Mönch Gaspar de Carvajal, der der fiktive Autor des Expeditionsberichts ist, schreibt und das die Macht und Gewalt des ethnographischen und chronistischen Schreibens zeigt: Die geschriebene Geschichte gilt als die »wahre« – »authentische« – Geschichte.

Die dritte Schrift ist die spanische Bibel Gaspars. Als bei der Fahrt auf dem Amazonas sogenannte »Indigene« an Bord des spanischen Floßes kommen und Gaspar sieht, dass der Mann ein Stück Gold um den Hals trägt, weist er den Übersetzer, Balthasar, früher ein Prinz der Inka, an, ihn zu fragen, wo das Gold herkäme. Darauf fordert er den Übersetzer auf, den Mann zu fragen, ob er bereits von Jesus Christus gehört habe, und übergibt ihm die Bibel mit den Worten: »Das ist das Wort Gottes.« Als der »Indigene« sein Ohr an die Bibel hält und sagt, er höre nichts, bringt der Mönch ihn wegen Gotteslästerung um. Der Erzählerstimme des Mönchs fällt dazu nur ein, dass es ein hartes Geschäft sei und dass diese »Wilden« nur schwer zu bekehren seien.

Nicht die Andersheit der Anderen, ein scheinbar magisches Schriftverständnis, inszeniert Werner Herzog hier, sondern europäische Megalomanie, die sich in schriftlichen Dokumenten und einer logozentrischen Ineinssetzung von *Wort* Gottes und *Schrift* niederschlägt. Wenn sich dieses literalistisch-skripturalistische Verständnis der Schrift mit Macht verbindet, entstehen Gewalt und Wahnsinn. Der »Indigene«, der in Reaktion auf die Worte des Mönchs »Das ist Gottes *Wort*« die Bibel an sein Ort hält, tut nichts Magisches, sondern letztlich etwas sehr Vernünftiges, denn Worte kann man hören, nicht sehen.