

Kulturwissenschaften und Neues Testament

Christian Strecker

Pieter F. Craffert, The Life of a Galilean Shaman. Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective (Matrix 3), Cascade Books Eugene (Oregon) 2008, XVII + 451 S. – *Richard E. DeMaris*, The New Testament in Its Ritual World, Routledge London 2008, X + 143 S. – *Anton Grabner-Haider* (Hg.), Kulturgeschichte der Bibel, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2007, 487 S. – *Anton Grabner-Haider/Johann Maier*, Kulturgeschichte des frühen Christentums. Von 100 bis 500 n. Chr., Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2008, 232 S. – *Henning Hupe*, Lukas' Schweigen. Dekonstruktive Relektüren der „Wir-Stücke“ in Acta (Passagen Philosophische Theologie), Passagen Wien 2008, 280 S. – *Gerald A. Klingbeil*, Bridging the Gap. Ritual and Ritual Texts in the Bible, Eisenbrauns Winona Lake (Indiana) 2007, XIV + 304 S. – *Stephen D. Moore*, Empire and Apocalypse. Postcolonialism and the New Testament, Sheffield Phoenix Press Sheffield 2006, X + 160 S. – *Fernando F. Segovia/Rasiyah S. Sugirtharajah* (Hg.), A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings (The Bible and Postcolonialism 13), T&T Clark London 2007, X + 466 S.

Weitere Literatur:

Doris Bachmann-Medick, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften (rororo 55675), Rowohlt Reinbek 2006, 409 S. – *Brian K. Blount*, Cultural Interpretation. Reorienting New Testament Criticism, Fortress Press Minneapolis (Minnesota) 1995, X + 222 S. – *Lukas Bormann*, Kulturwissenschaft und Exegese. Gegenwärtige Geschichtsdiskurse und die biblische Geschichtskonzeption: EvTh 69 (2009) 168–185. – *Jo Cheryl Exum/Stephen D. Moore* (Hg.), Biblical Studies, Cultural Studies. The Third Sheffield Colloquium (JSOT:SS 266 = Gender, Culture, Theory 7), Academic Press Sheffield 1998, 506 S. – *Ute Daniel*, Kompendium der Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter (stw 1523), Suhrkamp Frankfurt 2001, 476 S. – *Terry Eagleton*, Was ist Kultur? [2000], übers. v. Holger Fliessbach (Beck'sche Reihe 1634), Beck München 2009, 190 S. – *Egon Friedell*, Abschaffung des Genies. Essays bis 1918, hg. v. Heribert Illig, Löcker Wien 21984, 301 S. – *Wolfgang Frühwald/Hans Robert Jauf/R Reinhart Koselleck/Jürgen Mittelstraß/Burkhard Steinwachs*, Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift (stw 973), Suhrkamp Frankfurt 21996, 209 S. – *Friedrich Wilhelm Graf*, Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums: Rüdiger vom Bruch/Friedrich Wilhelm Graf/Gangolf Hübinger (Hg.), Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 I: Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Steiner Stuttgart 1989, 103–131. – *Werner Kahl*, Jesus als Lebensretter. Westafrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Exegese (New Testament Studies in Contextual Exegesis 2), Lang Frankfurt 2007, 532 S. – *Ralf Konersmann*, Kultur als Metapher: Ralf Konersmann (Hg.), Kulturphilosophie (Reclam-Bibliothek 1534), Reclam Leipzig 1996, 327–354. – *Wolfgang Stegemann*, Kulturanthropologie des Neuen Testaments: VF 44 (1999/1) 28–54. – *Christian Strecker*, „Turn, Turn, Turn. To Everything There is a Season“. Die Herausforderung des *cultural turn* für die neutestamentliche Exegese: Wolfgang Stegemann (Hg.), Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung (Theologische Akzente 4), Kohlhammer Stuttgart 2003, 9–42. – *Samuel Vollenweider*, Heilvolle Wende? Exegese im Zeichen der Kulturwissenschaften: Peter Lampe/Moisés Mayordomo/Migaku Satu (Hg.), Neutestamentliche Exegese im Dialog, FS Ulrich Luz, Neukirchener Neukirchen-Vluyn 2008, 111–120.

1. Übersicht: das Feld kulturwissenschaftlicher Forschung

„Kultur ist Reichtum an Problemen.“ Dieses Diktum von E. Friedell (Friedell, 237) lässt sich auf die seit den 1990er Jahren boomenden Kulturwissenschaften

übertragen, und zwar in mehrerlei Hinsicht. 1. Problembehaftet ist bereits der Versuch, den Status und das Profil kulturwissenschaftlicher Forschung genauer zu bestimmen. So ist strittig, ob die besagte Forschung unter dem Label „Kulturwissenschaft“ (im Singular) als eigenständiges Fach institutionell einhegt oder unter dem Titel „Kulturwissenschaften“ (im Plural) als disziplinübergreifendes, multiperspektivisches Projekt der Wissensproduktion konzipiert und praktiziert werden sollte. Der Trend geht in die letztgenannte Richtung. In vielen „geisteswissenschaftlichen“ Fächern werden inzwischen kulturwissenschaftliche Fragestellungen, Theorien und Methoden diskutiert und auf unterschiedliche Phänomene appliziert. Das allenthalben begegnende Schlagwort des „cultural turn“ bzw. der „cultural turns“ stellt diesen Wandel pointiert heraus (vgl. Bachmann-Medick). Gleichwohl behauptet sich die „Kulturwissenschaft“ nach wie vor als eigenständiger Studiengang. 2. Weitere Probleme ergeben sich aus der Unschärfe des Kulturbegriffs. Es liegen viele äußerst disparate wissenschaftliche Begriffsbestimmungen vor (vgl. Eagleton, 48–73), die mannigfaltige Profilierungen kulturwissenschaftlicher Forschung zur Folge haben. Kritiker des „cultural turn“ wittern darin Beliebigkeit und einen in Dilettantismus mündenden Generalismus. Gerade als „Problembegriff“ erlaubt der Kulturbegriff jedoch eine komplexitätssteigernde, über den „Horizont des Positivierbaren“ hinausreichende Perspektivöffnung auf die „Welt im Zustand der Kontingenz“ (Konersmann, 350). 3. Kulturwissenschaftliche Forschung zeichnet sich schließlich durch eine Problematisierung des im wissenschaftlichen *mainstream* Hergebrachten und Selbstverständlichen sowie umgekehrt durch die Erforschung des im akademischen Raum für gewöhnlich Marginalisierten, Verdrängten, abseits der disziplinären Forschungsinteressen Liegenden aus. Nicht von ungefähr nimmt die Kategorie des Fremden in der kulturwissenschaftlichen Arbeit eine Schlüsselstellung ein. Kulturwissenschaftliches Forschen geht mit einer Verfremdung des Vertrauten und Gewissen, mit wissenschaftlicher Selbstreflexivität, Selbstdistanz und Selbstkritik einher, ebenso mit einer Öffnung für das der modernen okzidentalen Wissenschaftskultur Unvertraute. Nicht von ungefähr war und ist die Ethnologie als Wissenschaft vom Fremden zentraler methodischer und inhaltlicher Impulsgeber der kulturwissenschaftlichen Wende.

Der Aufschwung der Kulturwissenschaften wurde hierzulande durch die von W. Frühwald, H. R. Jauß, R. Koselleck, J. Mittelstraß und B. Steinwachs verfasste Denkschrift „Geisteswissenschaften heute“ forciert. Die 1991 in erster und 1996 in zweiter Auflage erschienene Studie plädierte für eine grundlegende „Neubestimmung der Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften“. Die damit einhergehende „Anthropologisierung des Wissens“ sollte einer Modernisierung und Internationalisierung der etablierten deutschen geisteswissenschaftlichen Disziplinen Vorschub leisten. Auf internationaler Ebene war es inzwischen im Zuge des Aufstiegs der Kulturanthropologie zu einer bedeutenden Leitdisziplin und der Debatte über das Paradigma der „Kultur als Text“ zu einer merklichen Ausweitung der Forschungsinteressen vom Bereich der „Gesellschaft“ auf

den der „Kultur“ gekommen. Diese Entwicklung knüpfte an die mit den Namen von G. Simmel, M. Weber und E. Cassirer verbundene erste kulturwissenschaftliche Wende um 1900 und an die französische Mentalitätsgeschichte (Schule der „Annales“) an. Unter veränderten zeitgeschichtlichen Bedingungen und auf neuen theoretischen Grundlagen führte man die damaligen kulturwissenschaftlichen Aufbrüche nun in neuer Weise fort. Unabhängig von dieser Entwicklung entstanden im angloamerikanischen Raum seit den 1960er Jahren die stark politisch motivierten „Cultural Studies“, die sich in gezielt antielitärer Haltung der Erforschung populärer Erscheinungen der Gegenwartskultur widmeten, zunächst vorwiegend unter Rekurs auf marxistische Vorstellungen (R. Hoggart, R. Williams, E. P. Thompson), dann aber auch unter Heranziehung poststrukturalistischer und semiotischer Theoreme (S. Hall, L. Grossberg). Diese Entwicklungen und einige weitere wissenschaftliche Umbrüche – hier ist v. a. die Durchsetzung des sog. *linguistic turn* zu nennen – wie auch gesellschaftliche Umwälzungen bereiteten schließlich den Boden für ein breites Spektrum innovativer Forschungsorientierungen kulturwissenschaftlicher Prägung bzw. Relevanz (vgl. Bachmann-Medick, bes. 7–48). Zu den wichtigsten Forschungsaufbrüchen in dieser Hinsicht zählen die *postcolonial studies*, die *gender studies*, die *performance* und *ritual studies*, die Gedächtnisforschung (kulturelles Gedächtnis), die Medienforschung, die *visual studies*, die literarische Anthropologie und diverse geschichtswissenschaftliche Neuansätze wie die historische Anthropologie, die neuere Kulturgeschichte und der *new historicism*. Maßgeblich mitgeprägt sind die genannten Forschungsaufbrüche durch neue methodische Zugriffe und philosophische Theorien wie die dichte Beschreibung (C. Geertz), die Diskursanalyse (M. Foucault), die Dekonstruktion (J. Derrida) und die Praxeologie (P. Bourdieu, M. de Certeau). Vor diesem Hintergrund rücken zahlreiche neue Schlagworte und Konzeptbegriffe wie Differenz, Verschiebung, *embodiment*, Habitus, Inszenierung, Theatralität, kulturelle Performanz, Hybridität, Mimikry, Liminalität, Heterotopie, Hegemonie, Biomacht, Aneignung, soziale Energie, situiertes Wissen, ethnologischer Blick, *writing culture* u. a. m. in den Fokus der wissenschaftlichen Debatten. Die klassische Einengung von Kultur auf symbolische Formen und die Merkmale homogener Identität, lebensweltlicher Stabilität und elitärer Intellektualität weicht einer gesteigerten Wahrnehmung der Bedeutung körperlicher Praktiken und der dem Kulturellen eingeschriebenen Merkmale der Alterität, Diskontinuität, Heterogenität und Subversion. Die kulturwissenschaftliche Forschung eröffnet so neue Fragehorizonte, ermöglicht inhaltliche Neufokussierungen und stößt Veränderungen der Einstellungen der Forschenden an, die die traditionellen Fächer allesamt bereichern.

Vor diesem Hintergrund wird in jüngerer Zeit verstärkt darüber debattiert, ob und inwieweit nicht auch die Theologie als Kulturwissenschaft neu auszurichten sei (vgl. VF 54 [2009], Heft 2). Damit steht ein Thema auf der Tagesordnung, das unter anderen Bedingungen und in anderer Form bereits im 19. Jh. bzw. der Zeit um 1900 Diskussionsgegenstand war. Damals stritt man zwar intensiv über die

genauere Bedeutung und Verhältnisbestimmung von Kultur und Christentum, war sich aber weithin darin einig, Theologie als normative Kulturwissenschaft zu fassen (vgl. Graf, 117–120). In der damaligen biblischen Exegese setzte sich die kulturwissenschaftliche Perspektive eindrücklich in den Arbeiten der Religionsgeschichtlichen Schule durch. Die jüngeren kulturwissenschaftlichen Anregungen werden in der gegenwärtigen deutschen Exegese indes nur selten diskutiert. Ungeachtet einiger weniger programmatischer Überlegungen (vgl. Strecker; Bormann; Vollenweider) steht eine breitere Reflexion und zumal Rezeption der zahlreichen kulturwissenschaftlichen Innovationen noch aus. Auf internationaler Ebene werden diese deutlich intensiver wahrgenommen und verarbeitet. Eine systematische Aufarbeitung der kulturwissenschaftlichen Impulse in ihrer ganzen Breite liegt aber auch dort nicht vor. Im Folgenden werden einige neutestamentliche Arbeiten erörtert, die sich auf unterschiedliche Weise dem gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Diskurs einfügen. Angesichts der beträchtlichen Vielfalt kulturwissenschaftlicher Themen, Theorien und Methoden sowie diverser exegetischer Anschlussmöglichkeiten kann es sich nur um eine kleine Auswahl handeln. Der Beitrag schließt mit einigen generellen Erwägungen zur Bedeutung und Profilierung einer kulturwissenschaftlichen Exegese des Neuen Testaments.

2. Zur Diskussion: Kulturwissenschaftliche Perspektiven in der neutestamentlichen Exegese

An erster Stelle sind die beiden Bücher des Grazer Religionsphilosophen *A. Grabner-Haider* zur „Kulturgeschichte der Bibel“ (im Folgenden = I) und zur „Kulturgeschichte des frühen Christentums“ (im Folgenden = II) zu nennen. In beiden Bänden wirkte *J. Maier* als Koautor mit. Der erstgenannte Band enthält zudem Ausführungen von P. Haider, K. Prenner und K. M. Woschitz. Der mit Abstand größte Teil der Darlegungen geht jedoch auf Grabner-Haider selbst zurück.

Der erste Band zur „Kulturgeschichte der Bibel“ will laut Selbstangabe „den Lebenswelten, den Kulturstufen und den Lebensformen derjenigen Menschen nachgehen, welche die Texte der Bibel durch viele Jahrhunderte hin in ihren Entstehungszusammenhängen geprägt und geformt haben“ (I,19). Das Buch widmet sich im ersten Hauptteil dem Alten, im zweiten dem Neuen Testament. Der neutestamentliche Teil enthält Ausführungen über die „Jüdische Kultur im 1. Jh.“, die „Griechische Kultur und das Neue Testament“, die „Römische Kultur und Lebenswelt“ und über die „Christliche Lehre und Lebensform“. Im Anschluss daran werden die „Lebenswelten“ der neutestamentlichen Schriften, der Gnosis und der apokryphen Schriften durchleuchtet. Der Band schließt mit Überlegungen zu einer „neuen Hermeneutik“. Das Anliegen des zweiten Bandes ist es, „[d]ie Entstehung und die Verbreitung der frühen christlichen Religion aus der Sichtweise der Kulturgeschichte und der Kulturanthropologie zu

sehen und darzustellen“ (II,7). Das Buch widmet sich im ersten Teil der Zeit vor Konstantin. Erörtert werden die „Religionspolitik der Kaiserzeit“, die „Kultur und Gesellschaft des Imperiums“, „Denklinien der Philosophen“, die „Entfaltung des christlichen Glaubens“ sowie „Glaubenslehren und Lebensformen“. Der zweite Teil behandelt die Zeit nach Konstantin. Das Buch schließt mit einem Abschnitt über die jüdische Kultur der ersten christlichen Jahrhunderte insgesamt.

Gemessen an dem voranstehend dargelegten kulturwissenschaftlichen Diskussionsstand stellen die beiden Bände eine Enttäuschung dar. Zwar geben die Einleitungen und Schlussüberlegungen (I,17–22.291–294.469–475; II,7–9.203–206) wie auch die Kapitelüberschriften eine durchaus vielversprechende kulturwissenschaftliche Konzeption zu erkennen, die Ausführungen über die neutestamentlichen Schriften (I,368–441) und die Entwicklung des frühen Christentums (I,303–308.334f.351–368; II,59–80) beschränken sich jedoch über weite Strecken auf klassische ideen-, person-, ereignis-, religions- und sozialgeschichtliche Darlegungen. Spezifisch kulturwissenschaftliche Methoden und Theorien finden in dem zweibändigen Werk keine nennenswerte Berücksichtigung. Auch wenn die Kulturanthropologie grundsätzlich als wichtiger Bezugsrahmen der Untersuchung namhaft gemacht wird – wobei allerdings mit den alleinigen Verweisen auf F. Vivello und W. H. Goodenough (I,19; II,7) ein sehr enger und einseitiger Standpunkt formuliert wird –, bleiben Studien und Ergebnisse der inzwischen etablierten kulturanthropologischen Exegese des Neuen Testaments (vgl. Stegemann) außen vor. Grundsätzlich gilt, dass in den beiden Bänden immer wieder Themen und Fragestellungen zur Sprache kommen, die in den Kulturwissenschaften intensiv debattiert werden, hier aber eine letztlich traditionelle, „normalwissenschaftliche“ Entfaltung erfahren. Dies sei an wenigen Beispielen verdeutlicht, die sich leicht vermehren ließen:

Wiederholt werden in den beiden Bänden Rituale thematisiert, eine Berücksichtigung kulturwissenschaftlicher Ritualtheorien (M. Douglas, C. Geertz, V. Turner, C. Bell u. a.) bzw. einschlägiger ritualwissenschaftlich orientierter exegetischer Studien unterbleibt jedoch. Dies trifft u. a. auch auf den langen Abschnitt über die Fußwaschung zu (I,428–432). Im Zusammenhang der Überlegungen zur Bedeutung der Abschiedsreden begegnet das Stichwort „Erinnerungsarbeit“ (I,432). Die einschlägigen kulturwissenschaftlichen Forschungen, Thesen und Modelle zu den Themen Erinnerung und Gedächtnis (M. Halbwachs, J. und A. Assmann) finden keinerlei Erwähnung. In dem Abschnitt über die römische „Kultur des Alltags“ (I,348–351) begegnen nur wenige allgemeine Beschreibungen u. a. der Vorgänge in Theatern, Amphitheatern, Thermen und bei Gastmählern. Die kulturwissenschaftlichen Forschungen zur Bedeutung der *cultural performances* kommen nicht zur Anwendung. So bleibt die in die öffentlichen und halböffentlichen Praktiken auf der Bühne, in der Arena, im Bad und im Haus eingelassene performative Dynamik der Präsentation und Reproduktion zentraler Wert- und Normvorstellungen bzw. die Dynamik der

Verkörperung tragender kultureller Muster in den besagten Performanzen unerörtert.

Nicht unerwähnt kann bleiben, dass immer wieder Fehler sprachlicher (z. B. *Hellenistoi* [I,367; II,61] statt richtig *Hellenistai*) und inhaltlicher Art (z. B. Herodes als „Ituräer“ statt richtig als Idumäer [I,295]) sowie problematische Bekundungen auffallen. Nur soviel: Dass Paulus vor Damaskus vom Pferd stürzte (I,310), ist zwar ein verbreitetes Kunstmotiv, aber weder in den Protopaulinen noch der Apg bezeugt. Die an Bruno Bauer erinnernde Behauptung, dass die „griechischen Christen [...] mehrheitlich“ Philon gefolgt seien und „mit seinem Denkmodell“ das Christentum als „neue Weltreligion geschaffen“ hätten (II,53), ist mehr als gewagt. Grundsätzlich stört der über weite Strecken plakative Schreibstil, der kaum Raum für Zwischentöne, Differenzierungen, abwägende Reflexionen und Selbstkritik lässt und darin im Widerspruch zur expliziten Berufung auf die „postmodernen“ Philosophien J. Derridas und J.-F. Lyotards (I,19.21 f.470.472; II,7) steht. Die vorliegende Kulturgeschichte offeriert gerade keine „dekonstruktive“ Lektüre der Bibel und der Geschichte des frühen Christentums. Vielmehr gerät die Darstellung in Anbetracht ihrer in vielen Teilen stark thetischen Ausrichtung bisweilen in das Fahrwasser einer „Meistererzählung“. Problematisch ist zudem das beiden Bänden über weite Strecken immanente Verständnis von Kultur als einer streng abgrenzbaren Totalität, das sich etwa in der These offenbart, das frühe Christentum habe „die jüdische Abgrenzung zur griechischen Kultur gesprengt“ (I,472). Dass es bereits vorchristlich vielfältige kulturelle Vermischungen und Überschneidungen gab, kommt hier zu wenig zum Tragen. Überhaupt ist die strikte Trennung zwischen jüdischer und griechisch-römischer Kultur fraglich. J. Maier problematisiert sie in seinem Beitrag zur jüdischen Kultur der ersten christlichen Jahrhunderte mit Recht (II,181–200). Die voranstehenden Anfragen wollen nicht den Blick dafür verstellen, dass die Bücher eine Fülle grundlegender Informationen bieten. Die Ausführungen des eben genannten J. Maier stechen dabei ob ihrer hohen Qualität besonders heraus. Insgesamt entsprechen die Bände aber nicht jener innovativen, selbstreflexiven Kulturgeschichtsschreibung, die im Zug des gegenwärtigen Aufstiegs der Kulturwissenschaften diskutiert und praktiziert wird (vgl. Daniel).

Zu den wichtigsten Impulsen der kulturwissenschaftlichen Wende zählen die *postcolonial studies* (vgl. Bachmann-Medick, 184–237). Seit einigen Jahren werden sie in der biblischen Exegese rezipiert. Zwei jüngere Publikationen dokumentieren den Forschungsstand auf diesem Gebiet, zum einen der von F. F. Segovia und R. S. Sugirtharajah herausgegebene Sammelband „A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings“, zum anderen die von S. D. Moore verfasste Studie „Empire and Apocalypse“. Die erstgenannte Publikation bietet eine Besprechung aller Schriften des Neuen Testaments aus postkolonialer Perspektive.

W. Carter widmet sich darin dem Matthäusevangelium, T.-s.B. Liew dem Markusevangelium, V. Burrus dem lukanischen Doppelwerk, F. F. Segovia dem Johannesevangelium, N. Elliott dem Römerbrief, R. A. Horsley der Korintherkorrespondenz, S.-k. Wan dem Galaterbrief,

J. G. Bird dem Epheserbrief, E. Agosto dem Philipperbrief, G. Zerbe und M. Orevillo-Montenegro dem Kolosserbrief, A. Smith der Thessalonikerkorrespondenz, R. Broadbent den Pastoralbriefen, A. D. Callahan dem Philemonbrief, J. Punt dem Hebräerbrief, S. H. Ringe dem Jakobusbrief, E. Schüssler Fiorenza dem 1. Petrusbrief, C. Briggs Kittredge dem 2. Petrusbrief, R. S. Sugirtharajah den Johannesbriefen, R. Park dem Judasbrief und S. D. Moore der Offenbarung. F. F. Segovia eröffnet den Band mit einer ausführlichen Einleitung, R. S. Sugirtharajah beschließt ihn mit einem Ausblick.

Die Mehrzahl der Autorinnen und Autoren ist an wissenschaftlichen Einrichtungen in Nordamerika oder England tätig, nicht wenige unter ihnen als intellektuelle Migrantinnen und Migranten mit sog. „Bindestrich-Identitäten“. Der Band gibt folglich nicht „voices from the margin“ mit nichtwestlichen Lektüren des Neuen Testaments wieder. Die neutestamentlichen Schriften werden vielmehr gezielt auf der Basis und in Auseinandersetzung mit der etablierten historisch-kritischen Exegese (meist angloamerikanischer Prägung) unter explizitem Rekurs auf im postkolonialen Diskurs entwickelte Konzepte sowie/oder unter ausdrücklicher Berücksichtigung der damaligen imperialen Herrschaftsverhältnisse und Hegemonialstrukturen neu erschlossen. Insgesamt bietet der Band wichtige Impulse für den weiteren Ausbau einer spezifisch postkolonialen Bibelkritik („post-colonial biblical criticism“).

Der Begriff „postkolonial“ ist schillernd. Zwei Hauptbedeutungen sind zu unterscheiden: 1. Im engeren, chronologischen Sinn markiert er die nach der Epoche der Kolonialherrschaft angebrochene Zeit. 2. Daneben steht er für die überwiegend diskursanalytisch und dekonstruktivistisch geprägte theoretische Auseinandersetzung mit fortwährenden kolonialen Herrschaftsstrukturen, mit der westlichen ökonomischen, epistemologischen wie auch kulturellen Hegemonie, mit ethno- bzw. eurozentristischen Konstruktionen des/der „Anderen“ und mit essentialistischen Konzeptionen kultureller Identitäten und Differenzen. Daraus ergeben sich zwei Ausrichtungen der postkolonialen Debatte, zum einen die ältere, Impulse der antikolonialen Widerstandsbewegungen fortführende, befreiungspolitisch engagierte und weithin marxistisch orientierte radikale Kolonialismuskritik, zum anderen die jüngere, poststrukturalistisch geprägte, auf die westlichen Wissens- und Repräsentationssysteme und ihre kolonialen Schlepplasten reflektierende postkoloniale Theorie.

Diese verschiedenen Grundmodelle spiegeln sich in mannigfachen Nuancierungen auch in den Beiträgen des angezeigten Bandes wider. In seiner instruktiven Einführung (1–68) geht F. F. Segovia all diesen Nuancierungen detailliert nach. Grundsätzlich fallen folgende Unterschiede in den Kommentierungen der neutestamentlichen Schriften auf: Während einige Beiträge gezielt Konzepte der poststrukturalistisch orientierten *postcolonial studies* (Hybridität, Mimikry, Ambivalenz, Katachrese) aufgreifen und sie erhellend in die Welt der neutestamentlichen Texte übertragen (so u. a. Burrus; Moore), beschränken sich andere darauf, die imperiale römische Ordnung mit den Mitteln der klassischen historischen Kritik als wichtigen, im exegetischen *mainstream* oft zu Unrecht marginalisierten Kontext der neutestamentlichen Schriften herauszustellen (so etwa Elliott; Horsley). Während einige Beiträge in der jeweils besprochenen neutestamentlichen Schrift eine eindeutig antiimperiale Orientierung oder widerständige politische Subversion ausmachen und das Befreiungspotential der Texte akzentuieren

(so Elliott; Horsley), heben andere darauf ab, dass die neutestamentliche Kritik am Imperium Romanum mittels Herausstellung eines göttlichen Gegenimperiums letztlich einer Reinskription imperialer Ordnungsstrukturen gleichkommt (so etwa Liew; Burrus; Bird). Weitere Differenzen ergeben sich aus besonderen Perspektivierungen und Akzentsetzungen, die einzelne Autoren und Autorinnen vornehmen. Dazu zählen die explizite Koppelung von postkolonialer und feministischer Kritik (so Schüssler Fiorenza; Bird; Ringe; Briggs Kittredge), die Reflexion auf die politische und befreiungstheologische Relevanz bestimmter neutestamentlicher Texte für heutige Menschen der sog. „Peripherie“ und die gegenwärtige postkoloniale Situation im Allgemeinen (so Agosto; Zerbo/Orevillo-Montenegro; Punt; Park) sowie Hinweise auf unterdrückte historische Einflüsse anderer Kulturen (so Sugirtharajah, der über buddhistische Einflüsse in den Johannesbriefen nachdenkt). Immer wieder kommt in den Beiträgen auch die Vereinnahmung der Bibel durch den westlichen Imperialismus zur Sprache.

Alles in allem wird deutlich, dass die postkoloniale Kritik des Neuen Testaments, wie sie hier präsentiert wird, keine eng definierte neue Methodik mit einem klar umrissenen normativen Fragekanon und eindeutigem inhaltlichen Profil darstellt, vielmehr drückt sich in diesem neuen Forschungsansatz eine besondere Sensibilität für die komplexe politische Dimension der neutestamentlichen Texte aus, im Besonderen für die in den neutestamentlichen Schriften auf vielfältige (oft indirekte) Weise reflektierte und verhandelte römische imperiale Ordnung wie auch für generelle hegemoniale Strukturen, die in die Texte eingeschrieben sind. Die Beiträge bieten eine Fülle neuer, inspirierender Einsichten. Mit Recht schreibt F. F. Segovia, es handle sich um „a collection of incredible breadth and immense richness“ (68). Auch wenn man nicht allen Thesen folgen mag, wird man für die Lektüre des eindrucklichen Kommentars in jedem Fall mit zahlreichen Denkanstößen reichlich belohnt. Die Beiträge verdienen es, von der klassischen historisch-kritischen Exegese rezipiert zu werden. Sie erweisen sich diesbezüglich als rundweg anschlussfähig.

Dies gilt auch für die Studie von S. D. Moore. Sie ist in fünf Kapitel untergliedert. Das erste (3–23) steckt die Konturen des *postcolonial biblical criticism* ab. Darin werden Begriff und Entwicklung der *postcolonial studies* erläutert, deren Relevanz und das Anwendungsspektrum für die biblische Exegese ausgelotet sowie exemplarisch zwei gegensätzlich ausgerichtete exegetisch-postkoloniale Studien zum Markusevangelium vorgestellt, nämlich R. A. Horsleys Deutung des Evangeliums als antiimperiale Widerstandsliteratur und T.-s.B. Liews Interpretation desselben Textes als „covertly complicit imperialist and colonialist literature“, wobei Moore betont, einen Mittelweg gehen zu wollen. Das Kapitel schließt mit einer Kartierung der bisherigen postkolonialen Bibelkritik, untergliedert nach den drei maßgeblichen Impulsgebern: 1. Befreiungshermeneutik, 2. historisch-kritische Studien zur Bedeutung der antiken Imperien und 3. außerbiblische *postcolonial studies*. Im zweiten Kapitel (24–44) widmet sich Moore dem Markusevangelium. Er arbeitet das antiimperiale Kolorit der Exorzismen

(symbolische Vertreibung der Römer) und der Tempelaktion Jesu (symbolische Vertreibung der lokalen jüdischen Elite) heraus. Die infolge der Tempelaktion von der jüdischen Elite eingefädelt Tötung Jesu führe bei Mk – so Moore – zur Zerstörung des Tempels, die just die Römer als göttliches Instrument umsetzten. Die Haltung zu Rom stelle sich so im Evangelium als äußerst „ambivalent“ (H. Bhabha) dar. Diese Ambivalenz zeige sich dann auch darin, dass Markus einerseits die Wiederkunft Christi mit imperialem Kolorit versehe (Mk 13,26), andererseits aber eine radikal gegenimperiale und gegenkulturelle antiautoritäre Sozialethik mit liminalen Rollenmustern (Kinder, Knechte, Sklaven) propagiere und diese im Sinne einer „Katachrese“ (G. Ch. Spivak) gleichsam parodistisch in den Begriff „Imperium Gottes“ einschreibe. Der Spannungsreichtum dieser Ambivalenz werde zumal in der auffälligen Rahmung der apokalyptischen Rede (Mk 13) – einer Apotheose der römischen imperialen Ordnung – mit Erzählungen über zwei Frauen greifbar, die jeweils eine im Derridaschen Sinn absolute Gabe jenseits jeglicher Reziprozität darböten (Mk 12,41–44; 14,3f.). Diese Gabe durchkreuze gerade jene ökonomische Logik, die es Imperien – auch eschatologischen – ermögliche zu funktionieren. Das dritte Kapitel (45–74) behandelt das Johannesevangelium. Moore vergleicht dessen Plot mit dem des Romans „Feathered Serpent. A Novel of the Mexican Conquest“ von C. Falconer, um daraufhin im Johannesevangelium eine manifeste Ambivalenz im Verhältnis zur römischen imperialen Ordnung herauszuarbeiten. Diese macht Moore zunächst am Portrait des Pontius Pilatus fest, der hier einerseits Jesu Unschuld konstatiert, andererseits als Folterer auftrete. Letztlich entfalte sich der Widerstand gegen Rom bei Johannes in einem alternativen Programm der Kolonisierung, nämlich in Jesu Annexion der Welt (inklusive Roms) ohne militärische Mittel, ein Programm, das im 4. Jh. gewissermaßen politische Wirklichkeit wurde, weshalb sich das Evangelium als „charta document“ des konstantinischen Christentums erweise. Im Evangelium, das kein Ende der Kaiserherrschaft prophezeie, sei bereits angelegt, „that Rome will eventually become Christianity and Christianity will eventually become Rome“ (74). Im vierten Kapitel (75–96) geht Moore nochmals allgemein auf die postkoloniale Theorie poststrukturalistischer Prägung sowie auf Kritik an dieser ein, um dann speziell H. Bhabhas Konzepte der Ambivalenz, Mimikry und Hybridität darzulegen, aus denen sich letztlich der Auftrag zu einer dekonstruktiven Deutung der biblischen Schriften ergebe. Im fünften Kapitel (97–121) deutet Moore die Johannesoffenbarung aus postkolonialer Sicht. Er beschreibt die römische Kontrolle über die Provinz Asien, dem Entstehungsort der Schrift, mit dem Konzept der Hegemonie nach A. Gramsci und legt die parodistische Aneignung der imperialen Macht in der Schrift dar, die letztlich eine Reinskription dieser Macht impliziere. Das in der Offenbarung entfaltete göttliche Imperium erweise sich mithin als parasitär gegenüber dem römischen Imperium, damit aber auch als absorbierbar, sodass gelte: „Revelation epitomizes the imperial theology that enabled the Roman state effortlessly to absorb Christianity into itself, to turn Christianity into a version

of itself, and to turn itself into a version of Christianity – notwithstanding the paradox that Revelation is also ostensibly more hostile to Rome than any other early Christian text“ (119).

Insgesamt führt Moore in seiner äußerst subtil argumentierenden Studie das vor, was er als „defining feature“ einer postkolonialen Bibelexegese bezeichnet, nämlich „to press a biblical text at precisely those points at which its ideology falls prey to ambivalence, incoherence, and self-subversion – and not least where its message of emancipation subtly mutates into oppression“ (31). Generell umfasst *postcolonial biblical criticism* freilich ein größeres Spektrum an Fragestellungen, was Moore unter Verweis auf Deutungen biblischer Texte von Forschenden aus ehemals kolonialisierten Kulturen („the colonized ‚read back““) und Untersuchungen zur Entstehung der historisch-kritischen Bibelforschung im Zeitalter der Kolonialisierung deutlich macht (10f.).

Wie eingangs notiert, erklärt sich das Innovationspotential der Kulturwissenschaften nicht zuletzt aus der Applikation neuer Theorien, Analysekategorien und Methoden. Eine herausragende Bedeutung nimmt die Dekonstruktion J. Derridas ein. Aus diesem Grund sei auf eine jüngere Arbeit verwiesen, die die Dekonstruktion als heuristisches Leseverfahren auf hohem Niveau exemplarisch für die neutestamentliche Exegese erschließt. Gemeint ist *H. Hupes* Heidelberger Dissertation „Lukas’ Schweigen“. Sie ist dem Problem der rätselhaften „Wir-Stücke“ der Apostelgeschichte gewidmet. Hupe geht es nicht darum, neue Lösungen für das Problem zu bieten, er will mit Hilfe der Dekonstruktion die klassischen Fragestellungen so verschieben, „dass das Problem seinen Status als Problem verliert und die ‚Wir-Stücke‘ neu perspektiviert werden“ (13). Hupe versteht das dekonstruktive Lektüreverfahren nicht als Gegenprogramm zur historisch-kritischen Methodik, setzte es diese doch voraus.

Das Buch ist (ohne Zählung) in sieben Hauptteile untergliedert. Im ersten Teil (17–24) sichtet Hupe die exegetische Diskussion der „Wir-Stücke“ und stellt heraus, wie sich diese im Kreis dreht. Der zweite Teil (25–32) geht der Autopsiebehauptung der „Wir-Stücke“ nach. Hupe lässt deren Wahrheitsgehalt bewusst offen und wendet sich gegen monokausale Erklärungen und Beurteilungen. Stattdessen stellt er mehrere Funktionen des „Wir“ auf unterschiedlichsten Ebenen heraus, nämlich Evidenzsicherung (Autopsieebene), Erzeugung narrativer Spannung und Bewegung durch die erzählerische Perspektivverschiebung (Stilebene) sowie Sensibilisierung der Rezeptionsmechanismen im Hinblick auf die im Text genannten Personen und ihre Beziehungen (Relationsebene). Bevor Hupe all diese Aspekte weiter ausleuchtet, bietet er im dritten Hauptteil (33–96) eine gehaltvolle Auslotung des Programms der Dekonstruktion in Abgrenzung zur Hermeneutik H.-G. Gadamer und der Systemtheorie N. Luhmanns bzw. des „Leidener Modells“ (M. Prangel, H. de Berg). Im vierten Hauptteil (97–111) setzt sich Hupe kritisch mit dem unterkomplexen „Dezisionismus“ in der exegetischen Debatte über die Frage der Gattung der Apostelgeschichte auseinander. Er bestimmt das Werk als „gattungsvielfdimensionalen Text“ mit einer bio-

graphischen, autobiographischen, historiographischen und thanatographischen Dimension. Im fünften Teil (113–171) folgt das Hauptstück der dekonstruktiven Lektüre. Es ist in einen rekonstruktiven und einen im engeren Sinne dekonstruktiven Abschnitt untergliedert. Beide Abschnitte enthalten eine Fülle wichtiger Textbeobachtungen, eingewoben in eine äußerst komplexe Argumentation. Im rekonstruktiven Abschnitt (113–136) widmet sich Hupe unter Heranziehung ausgewählter Theorien des sozialen Konstruktivismus der den „Wir-Stücken“ immanenten lukanischen Wirklichkeitskonstruktion. Im Ergebnis schreibt er ihnen eine Scharnierfunktion für die Rezipienten zu: Die dargestellten Begegnungen zwischen Paulus und der „Wir-Gruppe“ eröffneten den Rezipienten – nicht zuletzt vermittels der Möglichkeit einer Identifizierung mit den „Wir-Begleitern“ – eine zumal auch emotionale Nähe zu Paulus. Gleichzeitig bleibe Distanz gewahrt, insofern die Beziehung zwischen Paulus und der Wir-Gruppe als asymmetrische geschildert werde und Paulus ein für die Rezipienten vergangenes heroisches Zeitalter repräsentiere, wodurch die Wir-Stücke relational zu Paulus alternative Realisationsmöglichkeiten des Christseins in der Zeit danach verdeutlichen könnten. Im dekonstruktiven Abschnitt (136–171) werden die „Wir-Stücke“ sodann als „Supplement“ bestimmt. Hupe macht deutlich, dass die Leerstellen in den Texten die *creative activity* der Lesenden weckten und zu subjektiven Konstruktionen von Wirklichkeit innerhalb des Konstruktionsrahmens der Apostelgeschichte führten. Er kritisiert jedoch vorschnelle Füllungen der Leerstellen. Dazu legt er unter Rekurs auf J. Derridas Rede vom Ereignis und der Gabe eine vielschichtige dekonstruktive Lektüre der Beibootsequenz in Apg 27 vor. Angeregt durch Derridas Abschiedsrede für J.-F. Lyotard deutet er schließlich die auffälligen Leerstellen der „Wir-Stücke“ als bedeutsames Schweigen des Lukas und macht darin wie zumal auch in dem wörtlich genannten Schweigen der Wir-Gruppe in Apg 21,14 eine genuin lukanische Position der Zurückhaltung, der Nichtvereinnahmung und des freundschaftlichen Respekts gegenüber Paulus aus, um unter Berufung auf die Dekonstruktion zu betonen, „dass ein konstruiertes Sinnganzes im Namen des Verstehens mitunter ein Moment der Gewalt in sich hat, welches weder den untersuchten Texten noch ihren Rezipienten gerecht werden kann“ (171). Im sechsten Teil (173–187) arbeitet Hupe zahlreiche Parallelen zwischen dem Paulusportrait des Lukas und der Darstellung des Prozesses und Todes des Sokrates in der Apologie Platons heraus. Diese indizieren, dass das lukanische Portrait den Tod des Apostels unverkennbar nahelege (thanatographische Dimension), ohne ihn jedoch direkt zu schildern. Der abschließende siebte Teil (189–201) gibt zwei „vorstellbare“ Erklärungen für dieses lukanische Schweigen über den Tod des Apostels, der größten „Leerstelle“ in der Apostelgeschichte. Hupe nennt zum einen die Rettung der von Paulus bezeugten Botschaft der Hoffnung und Auferstehung, die bei einer Schilderung des heldenhaften Todes Pauli möglicherweise untergehen würde, zum anderen „Freundschaft“, die einzig im nichtvereinnahmenden Schweigen sich vollends zu realisieren vermöge. Abschließend stellt er die Leerstellen

nochmals als Ermöglichungsgrund für den Eintritt der Rezipienten als Akteure in das dezentrierte Spiel der Apostelgeschichte heraus, worin er eine ethische Verantwortung ausmacht. Der Text bilde die Grundlage einer verantwortlichen Begegnung mit dem Anderen, die Hupe unter Rückgriff auf Gedanken von Derrida und Levinas u. a. mit den Stichworten der Nicht-Indifferenz und Nicht-Vereinnahmung genauer entfaltet. Hupes komplexe Arbeit ist nicht leichthin konsumierbar. Sie liefert gerade so wichtige Anstöße für eine Ethik der Interpretation, die im kulturwissenschaftlichen Diskurs eine große Rolle spielt.

Der sog. *cultural turn* in den Geistes- und Sozialwissenschaften wurde maßgeblich durch die kulturanthropologische Forschung gefördert. In der anglo-amerikanischen Exegese des Neuen Testaments findet diese seit geraumer Zeit größere Beachtung. Die kürzlich erschienene Studie „The Life of a Galilean Shaman“ von *P. F. Craffert* stellt ein eindrückliches Beispiel dar. Mit Nachdruck plädiert Craffert für einen Paradigmenwechsel in der Jesusforschung, und zwar hin zu einer „anthropological historiography“. Sein Plädoyer praktisch umsetzend, legt er dar, dass Jesus von Nazareth als galiläische schamanische Figur zu betrachten sei. Die Untersuchung ist in drei Hauptteile untergliedert.

Detailliert entwickelt Craffert im ersten Hauptteil (3–131) das besagte neue Forschungsparadigma. Er stellt heraus, dass sowohl die traditionelle, positivistisch geprägte wie auch die postmoderne Historiographie einem problematischen ontologischen Monismus aufruhe, der an antike und moderne Welten denselben modernen Maßstab anlege, mit der Folge, dass man abweichenden Weltauffassungen jeglichen Realitätsstatus abspreche. Dies gelte auch für die historisch-kritische Jesusforschung, die in ihren beiden Hauptrichtungen – Craffert bezeichnet sie N. T. Wright folgend als „Wredebahn“ und als „Schweitzerstrasse“ – dem klassischen Authentizitätsparadigma folge. Dies bedeute, dass die Quellen als historische Zeugnisse in ethnozentrischer und ideengeschichtlicher Manier allein daraufhin ausgewertet würden, was Jesus tatsächlich gesagt und getan habe. Craffert stellt diesem klassischen Modell der Jesusforschung sein anthropologisches Forschungsparadigma gegenüber, dessen Umsetzung er – der Wegmetaphorik der Labels „Wredebahn“ und „Schweitzerstrasse“ entsprechend – als „cultural bundubashing“ bezeichnet („bundubashing“ steht für *off-road*-Fahrten). Dieses neue Paradigma zeichnet sich u. a. durch folgende Konturen und Merkmale aus: Anerkennung ontologischer Pluralität und multipler kultureller Realitäten; ein Verständnis von Historiographie als dialogischer, kulturvergleichender Arbeit mittels gezielter und selbstkritischer Anwendung homomorpher kulturanthropologischer Modelle, die einen Zugang zu fremden und vergangenen kulturellen Welten jenseits ethnozentrischer und anachronistischer Vereinnahmungen eröffnen; Darstellung Jesu nicht primär als historisches Individuum, sondern als kulturell geprägter sozialer Typus; Zugriff auf die Quellentexte nicht als historische Belege, sondern als kulturelle Artefakte, die Evidenz für kulturell konstruierte Realitäten bieten, woraus sich das Postulat einer Verwertung aller relevanten (auch nichtkanonischen) Texte jenseits histori-

scher Stratifikationsmodelle ergibt; Abduktion als interpretativer Prozess, der geprägt ist durch ein beständiges gegenseitiges Abgleichen zwischen Hypothese und einschlägigen Texten; Postulat einer Kontinuität zwischen der kulturellen Konstitution einer bestimmten sozialen Persönlichkeit und der Einschreibung dieser Persönlichkeit in Texte, die demselben kulturellen System zugehören. Damit sind nur wenige wichtige Aspekte des äußerst facettenreichen Forschungsparadigmas genannt. Wichtig ist: Craffert postuliert, dass das in den Quellen beschriebene Auftreten Jesu dem Modell des Schamanen entspreche. Im zweiten Hauptteil (135–209) stellt Craffert daher das kulturübergreifende „social-type model“ des Schamanen genauer dar, beschreibt Grundstrukturen der schamanisch geprägten antiken Weltansicht und benennt vergleichbare antike schamanische Figuren. Entscheidende Grundlage des „shamanic complex“ sei die Erfahrung veränderter Bewusstseinszustände. Anders als in der Moderne, in der allein die im Wachbewusstsein gemachten Erfahrungen als Erfahrungen der realen Welt gelten („monophasic consciousness“), seien veränderte Bewusstseinszustände in der Antike als realweltliche und für den Alltag bedeutsame Erfahrungen betrachtet worden („polyphasic consciousness“). Von Gewicht ist in diesem Zusammenhang der „cycle of meaning“, wonach sich Weltauffassungen und Erfahrungen wechselseitig beeinflussen und dergestalt Wirklichkeiten produzieren. Vor diesem Hintergrund leuchtet Craffert im letzten Hauptteil (213–419) mit Hilfe des Schamanismusmodells Jesu Taufe und Geisterfahrten, seine Heilungen, Exorzismen und Beherrschung der Geister, sein Lehren und prophetisches Wirken, die Kindheitsgeschichten und die Osterberichte neu aus. Der Reichtum an Argumenten, den Craffert für die auf den ersten Blick ungewöhnliche und manchen Forschenden sicher überspannt anmutende schamanische Qualifizierung Jesu aufbietet, ist beeindruckend. Viele Texte wie etwa die Menschensohnworte, Jesu Basileiabotschaft und die Osterberichte werden auf neue Weise begreiflich. Nicht unerwähnt darf bleiben, dass Crafferts Argumentation mit einer Fülle instruktiver Ausführungen, z. B. über die biopsychosoziale Dynamik in Heilungsprozessen (260–298), über antike Verstehensmodelle der Empfängnis (368–377) und andere wichtige Themen angereichert ist, die je für sich lesenswert sind. Selbstredend lassen sich diverse Anfragen an den Entwurf Crafferts richten, z. B. mit Blick auf die unterkomplexe Beschreibung postmoderner Historiographie, die Einebnung unterschiedlicher Wertigkeiten der Quellen, die unnötig rigide Abgrenzung gegenüber der historisch-kritischen Forschung, die ebenso unnötige Marginalisierung der politischen Implikationen des Auftretens Jesu und fehlende Ausführungen über schamanische Figuren während der Zeit Jesu. Ungeachtet dessen verdient die innovative Studie großen Respekt und eine breite Rezeption und Diskussion, sowohl was die methodischen Ausführungen als auch was die schamanische Deutung Jesu anbelangt.

Abschließend sei in aller Kürze auf die verstärkte Rezeption der kulturwissenschaftlichen *ritual studies* in der biblischen Exegese hingewiesen. Die Einsicht, dass Rituale jenseits aller dogmatischen Auseinandersetzungen wichtige Ein-

blicke in die Konstitution und Konstruktion von Gesellschaft, Kultur, Religion und Persönlichkeit bieten und daher in der Exegese nicht länger marginalisiert werden dürfen, setzt sich vermehrt durch. Zwei unlängst erschienene Bücher bekunden diese Trendwende deutlich, zum einen G. A. Klingbeils „Bridging the Gap. Ritual and Ritual Texts in the Bible“, zum anderen R. E. DeMaris' Studie „The New Testament in Its Ritual World“. Obwohl die erstgenannte Publikation im Untertitel angibt, sich der rituellen Welt der gesamten Bibel zu widmen, konzentriert sie sich *de facto* weitgehend auf das Alte Testament. Die ersten fünf Kapitel bieten aber eine generelle Einführung in die *ritual studies*. Präsentiert und besprochen werden wichtige wissenschaftliche Ritualdefinitionen, die Geschichte der Ritualforschung, das Aufkommen der biblischen/alttestamentlichen Ritualforschung und diverse Ritualdeutungen, angefangen von den alttestamentlichen Propheten bis in die Gegenwart. In den Kapiteln 6–9 entfaltet Klingbeil sein eigenes, an den Grundlagen der linguistischen Theorie orientiertes Ritualkonzept, das systematisch zwischen ritueller Morphologie (konstitutive rituelle Elemente wie Zeit, Raum, Struktur u. a. m.), ritueller Syntax (das Zusammenspiel der morphologischen Elemente), ritueller Semantik (der Ertrag aus Morphologie und Syntax mit Blick auf die Bedeutung) sowie ritueller Pragmatik (die Funktionen von Ritualen im kulturellen, historischen und religiösen Gesamtsystem) unterscheidet und an diversen alttestamentlichen Texten verifiziert wird. Das letztlich textorientierte Ritualmodell wird freilich kaum dem *performative turn* in der jüngsten Ritualforschung gerecht und vernachlässigt wichtige rituelle Dimensionen (*embodiment, agency* u. a. m.). Die zweitgenannte Studie ist ganz dem Neuen Testament gewidmet. Nach einer profund über den gegenwärtigen Forschungsstand informierenden Einleitung geht R. E. DeMaris exemplarisch der Bedeutung diverser „boundary-crossing rites“ (Rituale des Gruppenein- und -ausschlusses) nach, nämlich der Taufe, dem Ausschlussritual in 1 Kor 5,1–5 und der rituellen Prägung der mk Passionsgeschichte. DeMaris tut dies jeweils unter Rekurs auf kulturanthropologische Ritualtheorien wie auch auf Erkenntnisse über das griechisch-römische rituelle Leben, auch solche archäologischer Natur. Die lehrreiche und innovative Untersuchung gibt in ihrer interdisziplinären Ausrichtung wichtige Anstöße zur Entwicklung einer neutestamentlichen Ritologie.

3. Ausblick: Kulturwissenschaftliche Exegese des Neuen Testaments

In den am 27.01.2006 verabschiedeten „Empfehlungen zur Entwicklung und Förderung der Geisteswissenschaften in Deutschland“ des Wissenschaftsrates heißt es: „Gegenwärtig mehren sich die Zeichen, dass der Rekurs auf ‚Kultur‘ und die Kulturwissenschaften eine zwar wichtige, jedoch zeitlich begrenzte Stufe in der Begründung der Geisteswissenschaften darstellt“ (www.wissenschaftsrat.de/texte/7068-06.pdf [06.11.2009], 11). Die Aussage bringt die verbreitete Skepsis an einer Überbewertung des Status kulturwissenschaftlicher Forschung

zum Ausdruck. Der bisweilen geäußerte Anspruch einer Allzuständigkeit kulturwissenschaftlicher Arbeit und die Forderung eines Aufgehens der Geisteswissenschaften in den Kulturwissenschaften sind in der Tat unangemessen. Allerdings wäre es umgekehrt ebenso unangemessen, den Aufschwung der Kulturwissenschaften als vorübergehende Modeerscheinung abzuqualifizieren. Schließlich heißt es in den genannten Empfehlungen des Wissenschaftsrates wenig später weiter: „Die Leistungen des kulturwissenschaftlichen Ansatzes müssen für die Fortentwicklung der Geisteswissenschaften aufgegriffen werden: die Erweiterung der Forschungsgegenstände, der Zugewinn an internationaler Kooperation, die gesteigerte Reflexion auf kulturelle Praktiken und Theorienbestände sowie die mit der Bearbeitung übergreifender Themen einhergehende engere Verknüpfung wissenschaftlicher Disziplinen“ (12).

Ein solches Aufgreifen und Fortschreiben des kulturwissenschaftlichen Ansatzes ist auch in der neutestamentlichen Exegese angezeigt, will sie sich nicht abschotten. Die Integration kulturwissenschaftlicher Perspektiven vermag dabei im Näheren – wie der Verfasser dieses Beitrags an anderer Stelle ausführlicher dargelegt hat – „1. zu einer verstärkten Selbstreflexivität der wissenschaftlichen Autoren und Autorinnen führen, 2. ein gesteigertes Problembewusstsein hinsichtlich der eigenen wissenschaftlichen Methodik und entsprechende Verschiebungen im Methodenkanon hervorrufen sowie 3. eine Erweiterung des exegetischen Fragen- und Themenkanons in die Wege leiten“ (Strecker, 32; vgl. 32–40). Die explizite Rede von einer „kulturwissenschaftlichen Exegese“ hat sich bislang jedoch nicht etablieren können. Sie begegnet in nur sehr wenigen Beiträgen (vgl. Strecker, 9.27–40; Bormann, 173). Angesichts des bemerkenswerten Aufschwungs der Kulturwissenschaften und der Selbstverständlichkeit, mit der z. B. von einer „sozialgeschichtlichen“, „feministischen“ oder „psychologischen Exegese“ gesprochen wird, ist dies erstaunlich. In dieser Zurückhaltung spiegelt sich wohl nicht nur die eher zögerliche Rezeption kulturwissenschaftlicher Perspektiven in der exegetischen Forschung, sondern wohl auch die Schwierigkeit, das Feld kulturwissenschaftlich-exegetischer Arbeit genauer abzugrenzen. Die voranstehenden Besprechungen bündelnd und zugleich ausweitend, lassen sich im Groben aber durchaus drei Basisausrichtungen kulturwissenschaftlicher Exegese ausmachen:

Die erste Ausrichtung beschäftigt sich mit der *Einbettung der neutestamentlichen Schriften in die antiken kulturellen Welten*. Es ist die kulturanthropologische Exegese, die sich dieser Analyse gezielt annimmt, indem sie den damaligen Einstellungen, Mentalitäten, Verhaltensweisen und rituellen Praktiken nachgeht, wobei sie – bemüht darum, anachronistische und ethnozentristische Auslegungen zu meiden – ausdrücklich deren kulturelle Fremdheit hervorhebt und sich dieser Fremdheit mittels des gezielten Gebrauchs ethnologischer Modelle annähert. Zu nennen ist hier aber auch jene oben erläuterte postkoloniale Exegese, die Einsichten und Konzepte der postkolonialen Debatte heranzieht, um die in die neutestamentlichen Texte eingelassene politische Kultur zu deuten. Die zweite Ausrichtung zielt auf die *Wahrnehmung der kulturellen Prägung und Standort-*

gebundenheit der wissenschaftlichen Exegese. Unter Verweis auf die Entstehung und Fortentwicklung der historisch-kritischen Erforschung des Neuen Testaments in einer bestimmten geschichtlichen und kulturellen Konstellation der westlichen Hemisphäre wird ihr Anspruch auf Neutralität, Objektivität und universale Gültigkeit hinterfragt bzw. relativiert. Vor diesem Hintergrund gewinnen Exegesen von Forschenden aus nichtwestlichen, ehemals kolonialisierten Kulturen verstärkt Gewicht. Insofern deren Lebensumstände und Wirklichkeitsauffassungen z.T. bemerkenswerte Affinitäten zu den neutestamentlichen Lebenswelten aufweisen, wird darüber diskutiert, inwiefern ihnen gar ein epistemologischer Vorsprung zukommt (vgl. insgesamt Blount; Kahl). Eine dritte Ausrichtung reflektiert die *Prägung der westlichen Kultur durch die Bibel/das Neue Testament* sowie den kulturellen Export der Bibel im Zuge des Kolonialismus. Im Stil der *cultural studies* (s.o.) werden hier zumal auch Verwertungen biblischer/neutestamentlicher Motive in kulturellen Performanzen der Gegenwartskultur analysiert, etwa im Kino, der Werbung oder auch im Rahmen der Disneyfizierung der Bibel in biblischen Themenparks (vgl. z.T. Exum/Moore). In allen drei Ausrichtungen kommen Verschiebungen hin zu diskursanalytischen, dekonstruktiven, praxeologischen Verfahren und Perspektiven zum Tragen, die sich vom klassischen Zuschauermodell des Wissens verabschieden und den Fokus auf das Moment der Produktion und performativen Herstellung vermeintlich vorgegebener, unveränderlicher Größen richten. In allen drei Ausrichtungen dominiert eine Haltung des Respekts vor dem Anderen und Fremden, der Nichtvereinnahmung, des Dialogs und der Gerechtigkeit, die zumal auch theologisch anschlussfähig ist.

„Kultur ist Reichtum an Problemen.“ Die kulturwissenschaftliche Exegese nimmt sich dieses Reichtums in komplexer Weise an. Sie ist kein einfaches und kein konsensorientiertes Geschäft. Gerade darin liegt aber ihr Charme und ihr Innovationspotential, schließlich vollzieht sich die Zunahme von Erkenntnissen über die Auseinandersetzung mit Problemen.