



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

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

Lena Janneck / Alexander Schmitt

1. Dekolonialität und Theologie

1.1. Die dekoloniale Wende

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

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

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

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

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

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

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

² Mendieta 2012, 263.

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

⁴ Dussel 2013b, 43.

⁵ Ebd.

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

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

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

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

⁷ Mignolo 2005, 7.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

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

¹¹ Vgl. Dussel 1989b, 12–16.

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

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

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

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

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

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

¹³ Mills 2018, 42.

¹⁴ Dussel 2013a, 147.

¹⁵ Quijano 2000a; 2000b.

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

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

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

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

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

¹⁷ Brunner 2020, 14.

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

¹⁹ Ebd., 17.

²⁰ Vgl. ebd., 13–17.

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

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

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

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

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

²² Walsh 2018, 17.

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

²⁴ Walsh 2018, 81.

²⁵ Vgl. ebd., 50.81.

²⁶ Ebd., 50.

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

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

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

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

²⁷ Dussel 1996.

²⁸ Vgl. Dussel 2013a, 147–149.

²⁹ Dussel 1989a, 23 (1.1.8.1.2).

1.2. Die dekoloniale Wende (in) der Theologie

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

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

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

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

³¹ Dussel 2013a, 144.

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

³³ Dussel 2013a, 149.

³⁴ Dussel 2013a, 149.

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

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

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

³⁵ Ebd., 151.

³⁶ Füssel 2019, 45.

³⁷ Dussel 2013a, 151.

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

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

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

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

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

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

2. Zwischenbemerkung zur Problematik der Israel-Relativierung

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

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

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

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

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

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

⁴² Vgl. Assmann 2021.

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

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

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

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

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

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

⁴⁵ Brosda 2022, 13.

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

3.1. Text, Aufbau und Datierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁴ Groß 1993, 152.

⁵⁵ Vgl. Steck 1991, 30.

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

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

3.2. Stropfenweise Erschließung von Jes 19,16–25

3.2.1. Strophe 1 (V. 16f.)

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

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

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

⁵⁷ Beuken 2007, 190.

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

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

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

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

3.2.2. Strophe 2 (V. 18)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁶ Vgl. auch Hausmann 1993, 62f.

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

3.2.3. Strophe 3 (V. 19–22)

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

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

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

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

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

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

⁷⁰ Hentschel 2005, 206.

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

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

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

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

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

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

⁷² Wildberger 1978, 743.

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

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

⁷⁵ Hausmann 1993, 64.

3.2.4. Strophe 4 (V. 23)

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

3.2.5. Strophe 5 (V. 24)

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

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

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

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

⁷⁹ Vgl. Wodecki 1998, 185.

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

⁸¹ Vgl. Cook 2011, 120.

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3. Fazit

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

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

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

⁸⁶ Beuken 2007, 202.

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

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

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

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

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

⁸⁹ Groß 1993, 21.

⁹⁰ Wildberger 1978, 746.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

Alcoff, Linda Martín / Mendieta, Eduardo

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

Assmann, Aleida

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

Beaulieu, Stephane

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

Berges, Ulrich

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

Beuken, Willem

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

Brosda, Carsten

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

Brunner, Claudia

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

Cheyette, Bryan

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

Childs, Brevard

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

Cook, Paul Michael

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

Davies, Graham

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

Deissler, Alfons

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

Dussel, Enrique

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

Eigenmann, Urs

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

Füßel, Kuno

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

Gesenius, Wilhelm

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

Groß, Walter

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

Haag, Ernst

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

Hagelia, Hallvard

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

Hausmann, Jutta

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

Hentschel, Georg

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

Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen

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

Höffken, Peter

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

Horst, Sander van der

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

Irsigler, Hubert

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

Jara, Daniel

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

Kastner, Jens / Waibel, Tom

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

Kilian, Rudolf

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

Maldonado-Torres, Nelson

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

Mendieta, Eduardo

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

Mignolo, Walter D.

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

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

Mills, Frederick B.

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

Muyolema, Armando

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

Peham, Andreas

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

Portugal Mollinedo, Pedro / Macusaya Cruz, Carlos

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

Quijano, Aníbal

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

Richter, Wolfgang

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

Rohrmoser, Angela

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

Rothberg, Michael

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

Schmid, Konrad

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

Schmitt, Alexander

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

Sedlmeier, Franz

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

Steck, Odil Hannes

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

Steyerl, Hito / Gutiérrez Rodríguez, Encarnación

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

Walsh, Catherine E.

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

Walsh, Catherine E. / Mignolo, Walter D.

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

Wildberger, Hans

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

Wodecki, Bernard

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