

INHALT

=====

Werner Stark Vancouver 1983 Wie vermittelt man ökumenische Themen in die Ortsgemeinde?	1
Rolf Koppe "Oben Ökumene - unten ganz alleine?" Zur Nacharbeit von Vancouver in der Gemeinde	7
- - - - SCHWERPUNKTTHEMA: Arbeit und Arbeitslosigkeit - - - -	
Klaus Haarmann Arbeit teilen lernen - eine Dorfgemeinde vor der Arbeitslosigkeit	11
Elke Hartmann, Harald Naumann Jugendarbeit und arbeitslose Jugend - ein Beispiel aus Hanau	22
Konrad Pöpel Arbeitslosentreff auf Kirchenkreis- und Dekanatsebene	31
Eberhard Buder Aktion Arbeitslosenabgabe - ein Versuch zu helfen und seine Probleme	37
Dietrich Benzler Arbeitswelt / Arbeit / Arbeitslosigkeit - wie lange noch Nullthemen der Volkskirche?	41

<u>Neue Zugänge zur Bibel (1)</u>	
Kurt Dantzer Jesus - ein Armer Sozialgeschichtliche Bibelauslegung in der Gemeinde?	53
BUCHERWERKSTATT Jobst v. Stuckrad-Barre Gedanken und Gebete für Jugendliche und Konfirmanden - zu zwei Büchern von Peter Göpfert	70
Inhaltsverzeichnis 1983	72

Neue Zugänge zur Bibel (1)

Kurt D a n t z e r

JESUS - EIN ARMER

Sozialgeschichtliche Bibelauslegung in der Gemeinde?

I.

In den letzten Jahren ist eine Reihe von Aufsätzen und Büchern erschienen, die Beispiele der materialistischen Bibellektüre und der sozialgeschichtlichen Auslegung geben. Namen wie Frank Crüsemann und Willy Schottroff bei den Alttestamentlern, Luise Schottroff, Ekkehard und Wolfgang Stegemann bei den Neutestamentlern, Georges Casalis, Kuno Füssel, Helmut Gollwitzer, Aurel von Jüchen und Dorothee Sölle unter den mehr systematisch- und praktisch-theologisch arbeitenden Autoren (die Liste ist nicht vollständig) tauchen in der breiter zugänglichen Literatur immer wieder auf.

Sitzen wir bei der Lektüre dieser Bücher nur einem Modetrend auf? Haben wir es mit einer ideologisch verfestigten (bei den Kritikern ist gemeint: marxistischen) Lektüre der Bibel zu tun, die in die Schriften hineinliest, was nicht herauszulesen ist? Wird hier nur viel exegetischer Aufwand getrieben (zudem mit fragwürdigen Ergebnissen?), der dann zwar einen ethischen Rigorismus zu bestätigen vermag, nicht aber realistische und evangeliumsgemäße Perspektiven bietet für individuelles, kirchliches und politisches Handeln?¹ Kurz: Sind diese neuen Wege der Bibelauslegung für die Gemeinden ein Luxus - und ein gefährlicher dazu - oder bringen sie für unser Bibellesen notwendige Fragestellungen und neue Einsichten?

¹ An kritischen Stellungnahmen zur sozialgeschichtlichen bzw. materialistischen Exegese liegen mir vor: Günter Brakelmann, Der Gott der kleinen Leute. Die Grenzen der materialistischen Exegese, Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 34, 26.8.1979, S. 10. - Eduard Lohse, Das Evangelium für die Armen, ZNW 72, 1981, S. 51 - 64. - Georg Strecker/Udo Schnelle, Einführung in die neutestamentliche Exegese, 1983, S. 140 - 144 = UTB 1253.

II.

Ich beschränke mich bei dem Versuch, diese Frage zu beantworten, auf die sozialgeschichtliche Auslegung. Das hat vor allem pragmatische Gründe. Diese Weise der Bibelauslegung knüpft unmittelbar an schon bekannte Fragestellungen der historisch-kritischen Exegese an und versteht sich als eine Weiterführung des historisch-kritischen Ansatzes. Zudem liegt mir ein Beispiel sozialgeschichtlicher Auslegung vor, von dem ich meine, daß sich die Frage nach der theologischen Berechtigung und der Praxisrelevanz an ihm überprüfen läßt. Es ist:

Wolfgang Stegemann. Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament. Chr. Kaiser Verlag, München, 1981 = Kaiser Traktate 62.¹

Nicht eine ausgeführte Methodik der sozialgeschichtlichen Auslegung bietet der Traktat, auch nicht eine Apologie gegenüber ihren Kritikern, sondern eine exemplarische Darstellung ihres Vorgehens, und zwar an einem zentralen biblischen Thema: der theologischen Auseinandersetzung mit der Armut im Neuen Testament.

Stegemann setzt ein mit einer phänomenologischen Beschreibung dessen, was aus den neutestamentlichen Texten über die ptochoi, die Armen, zu erheben ist. Für ihn ist der Begriff ptochos im Neuen Testament durchaus "als Ausdruck einer realen gesellschaftlichen Situation zu begreifen" (S. 8). Methodisch falsch wäre es nach seiner Meinung, den übertragenen Wortgebrauch, z.B. "Arme im Geist" (Mt 5,3), als Ausgangspunkt der Beschreibung zu nehmen. Vielmehr ist vorauszusetzen, daß arm sein, also ein ptochos genannt zu werden, bedeutete, real elend und bejammernswert zu sein, krank und/oder behindert, notdürftig bekleidet und hungrig und - so "am Rande der Überlebensgrenze" (S. 12) - immer angewiesen auf die Hilfe anderer. Die Armen vegetieren als Bodensatz der antiken Gesellschaft - nicht nur in Palästina, sondern in dem ganzen Mittelmeerraum, der von Rom beherrscht war. Politische und

¹ Die in Klammern aufgeführten Seitenzahlen beziehen sich auf diese Veröffentlichung.

militärische Ereignisse, ökonomische und ökologische Krisen zu Beginn unserer Zeitrechnung ließen ihre Zahl um ein Vielfaches ansteigen.

Der Autor trägt auf wenigen Seiten erhebliches Material zusammen. Ich finde das bemerkenswert gegenüber anderen, flotter geschriebenen Darstellungen, weil er dazu anleitet, erst einmal die soziale Situation der Armen nüchtern in den Blick zu bekommen. Der Leser wird genötigt, diesen Fakten standzuhalten, ehe er sie in seine gängigen theologischen Schemata zu integrieren versucht. Dieses trifft sich übrigens völlig mit dem, was Gerhard Marcel Martin im Anschluß an Walter Wink die "Verzögerung des Aneignungsweges" in der Bibelarbeit nennt. Gerade in der Anwendung der historisch-kritischen Methode(n) bei der Bibelarbeit sieht er als bleibende elementare Aufgabe: "Abstand schaffen und die Aneignung verlangsamen".¹

Natürlich erführe ich vom Autor gern schon hier etwas darüber, wie die Armen ihre Situation religiös verarbeiten und wie ihr Dahinvegetieren von den anderen Zeitgenossen theologisch gedeutet wurde. Aber viel zu schnell geraten solche Informationen in eine traditionsgeschichtliche Einlinigkeit, die gerade noch gut dafür ist, das "Eigentliche" über die Armen (oder was man dafür hält) auszusagen. Mehr aber auch nicht. Man bewegt sich dann zwar exegetisch auf vertrautem Terrain, ob aber die theologische Wahrnehmung dadurch noch einmal befruchtet werden kann, bezweifle ich.

Um solcherart Wahrnehmung, um ein theologisches Erkenntnisinteresse geht es Stegemann jedoch durchaus, wie noch darzulegen ist. Im zweiten Teil stellt er vorerst die historische Frage, wie denn die theologische Auseinandersetzung mit der Armut im Neuen Testament geschah. Er sieht grundsätzlich zwei Möglichkeiten und macht damit eine Unterscheidung, die anderswo nicht gesehen oder

¹ In: Walter Wink, Bibelarbeit - ein Praxisbuch für Theologen und Laien. Mit einer Einleitung von Gerhard Marcel Martin, 1982, S. 8 f.

nicht geteilt wird: Evangelium d e r Armen und Evangelium f ü r die Armen, oder thesenhaft formuliert:

- "a) das Evangelium ist Grund und Ausdruck der Hoffnung, des Selbstbewußtseins und der Solidarität der Armen selbst;
 - b) das Evangelium ist Grund und Ausdruck des Problembewußtseins für die Situation der Armen und der Solidarität mit ihnen."
- (S. 17)

In dieser Gegenüberstellung ist schon eine Unterscheidung der jeweiligen "Trägergruppen" vorausgesetzt, "die auch zeitlich, geographisch und hinsichtlich ihrer historischen Bezeugung im Neuen Testament literarisch abgrenzbar sind" (S. 17).

zu a): Jesus und seine Anhänger der ersten und zweiten Generation im ländlichen Palästina waren selbst ptochoi. Wenn sie auch nicht ständige Bettler waren, so existierten sie doch "am Rande absoluter Armut" (S. 19). Die Hoffnung dieser Armen lebte von ihren messianischen und sozial-revolutionären Perspektiven. Gezündet war sie in Gott, der die Mächtigen von ihrem Thron stürzt und die Niedrigen erhebt, Hungrige mit Gütern sättigt und Reiche leer ausgehen läßt (Lk 1,52 f). Jesus war der prophetische Verkündiger dieser Hoffnung. Von seiner Predigt und Praxis haben arme Juden hoffen gelernt. Nach seinem Tod wurde er unter seinen Anhängern der verkündigte Prophet, der kommende Menschensohn, der noch in geschichtlicher Zeit die Gottesherrschaft für die Armen bringen würde. In ihren Erzählungen und Worten von ihm und in ihren Hoffnungen auf ihn war Jesus "weiterhin gegenwärtig - nicht in einem lebensfernen Bekenntnis, sondern in lebensnaher Überzeugung un ihrem überzeugenden Leben" (S. 25).

zu b): Die frühen Christen im römischen Reich außerhalb Palästinas lebten vornehmlich in den urbanen Zentren. Sie waren fast ausschließlich kleine Leute (penetes), doch keine Bettelarmen und - mit Ausnahme der Adressaten des Lukasevangeliums - auch keine Reichen. Es waren Sklaven, Freie und Freigelassene, kleine Handwerker und Kaufleute, auch Tagelöhner. Arm und machtlos

waren sie, gefährdet durch die Reichen und Hochgestellten. Als solche waren sie die Träger des Evangeliums für die Armen, genauer: für die noch Ärmere.

In ihren ortsgebundenen kleinen Gemeinschaften versuchten sie, das Hierarchische und Gewalttätige zu überwinden, das in ihrem sozialen und politischen Umfeld alltägliche Erfahrung war. Sie probierten eine Praxis des gegenseitigen Dienens, wie der Menschensohn es vorgelebt hatte (Mk 10,42-45). Durch ihre aktive und programmatische Hilfe an den Witwen und Waisen, den Kranken, Bedürftigen und Gefangenen aus ihren eigenen Gemeinden, durch ihre Gastfreundschaft und durch die Wohltätigkeit gegenüber den bettelarmen Nicht-Christen hoben sie sich (wie wohl auch die Juden) von den heidnischen Zeitgenossen ab. Lukas forderte die Reichen in seiner Gemeinde auf, einen deutlichen Teil ihres Besitzes den Armen zu geben und Tischgemeinschaft mit ihnen zu haben, und nicht nur mit Ihresgleichen, wie es die hellenistische Sozialmoral nahelegte (z.B. Lk 14,12-14). Der Ausgleich zwischen Arm und Reich war für Lukas zumindest vorübergehend in der Jerusalemer Urgemeinde verwirklicht (Apg 2,43 ff; 4,32ff). Als erster neutestamentlicher Theologe hat er wohl auch über konkrete Anweisungen zur Hilfe an den Armen hinaus Ansätze zu einer "Theologie der Armen" geliefert.

III.

Soweit die skizzenhafte Darstellung des zweiten - zuweilen auch hier sehr komprimierten - Teils des Traktates. Man könnte das Büchlein schnell abtun wegen seiner methodischen Einseitigkeit und wegen dem, was es nicht sagt. Es gibt z.B. wenig Auskunft über die religiösen Wurzeln und Anschauungen Jesu und seiner Anhänger. Es sagt nicht alles, was heute zum Verstehen des damaligen Ostergeschehens notwendig wäre. Und die Glaubensinhalte z.B. des Lukasevangeliums, das bevorzugt herangezogen wird, gehen sicher über das bei Stegemann Ausgeführte hinaus. Doch er gibt auch nicht vor, mit der sozialgeschichtlichen Fragestellung alles erheben zu können. Anderes kann man in anderen Büchern nachlesen. Was aber besticht und mich betroffen gemacht hat, sind die prä-

zisen Fragen, die er stellt und die theologischen Einsichten, die er eröffnet und die in das Zentrum des christlichen Glaubens und Lebens gehen. Eine zentrale These Stegemanns ist: "... der Glaube ist nicht vom Leben der Glaubenden zu trennen, wird gerade durch die Beziehung auf deren besondere Lebensverhältnisse konkret und auch eindeutiger verstehbar". (S. 51) Wie oft meinen wir immer noch, konkret vom Glauben der Menschen in der Bibel (und von unserem Glauben) zu reden und haben doch die realen Lebensverhältnisse nicht erfragt. Wie weit ist die Gewohnheit immer noch verbreitet, "den Glauben", "die Liebe Gottes", "die Befreiung" inhaltlich darzustellen, als seien es vor allem Gedankengebäude und Motive eines individuellen christlichen Selbstbewußtseins. Und die kommunikative und soziale Praxis des Einzelnen und der Gemeinde mag dann folgen. Von einer politischen Praxis ganz zu schweigen!

"Unser Wohlstand nötigt zu einer sozialgeschichteten Exegese" (S. 55) - wie muß das in den Ohren vieler Fachexegeten klingen! "Wir müssen (auch) danach fragen, wie sich die im Neuen Testament zu Wort kommende Christenheit selbst verstanden hat, wer zu ihr gehörte, unter welchen Bedingungen des sozialen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Lebens ihr Glaube an Jesus Christus seinen bestimmten Ausdruck fand", nicht allein wegen der zeitlichen Distanz und des inzwischen eingetretenen wissenschaftlichen Fortschritts, "sondern, weil wir in einem Maße durch die materiellen Bedingungen unseres Lebens geprägt sind, daß wir ohne historische Verfremdung die biblischen Texte nur noch mißverstehen können". (S. 53)

Was hier zur Debatte steht, ist die Art und Weise, wie wir - auch in der Gemeinde - Bibelauslegung und Theologie betreiben. Konkreter: Ist unsere Bibelauslegung und unser theologisches Nachdenken ein Ausdruck von Betroffenheit darüber, daß wir überwiegend als Reiche Christen geworden sind? Welche theologischen Themen und Problemstellungen drängen sich uns im innergemeindlichen Gespräch denn auf? Welche machen wir dringend und mühen uns dabei um ein Gespräch, in dem wir alle lernen?

Daß wir es in und zwischen unseren Gemeinden mit einer großen Unterschiedlichkeit und Ungleichzeitigkeit von Problemlagen und Problemwahrnehmungen zu tun haben, sei anerkannt. Dieses zu sehen und zu akzeptieren heißt jedoch nicht, daß wir die Rahmenbedingungen, unter denen wir in Mitteleuropa Kirche sind, übergehen könnten.

Entdecken wir überhaupt die alltäglichen theologischen (An-) Fragen, die in dem weltweiten Wirkungsgeflecht von Armut, Ausbeutung und Reichtum stehen, dessen Zuschauer wir nicht nur sind, sondern dessen Mit-Akteure? Ist es theologisch, wenn schon nicht "hoffähig", so doch "gemeindefähig", darüber gemeinsam zu arbeiten, daß Gottes Geschöpfe körperlich und seelisch, ökonomisch und sozial ausgepowert werden? Daß die Medien uns den Geist des Schöpfers und Erlösers bis in die letzten Fasern austreiben? Umgekehrt: Wo finden wir praktische Ansätze in unseren Gemeinden, daß Christen ihre theologisch-spirituelle Vergewisserung in der Arbeit an den realen Problemen ihrer Lebenswelt finden (können)? Was setzen wir ein, um ein konkretes Evangelium für uns und ebenso konkrete Aufträge angesichts unser aller Überlebensfragen zu formulieren?

Eine Frage an meinen eigenen Berufsstand: An welchen Stellen setzt eigentlich immer wieder der Rückzug unter uns Theologen ein? Wo unsere Stellung angreifbar wird? Wo finanzielle Einschränkung oder Unsicherheit am Horizont erscheint? Wo wir uns vor lauter Arbeit überfordert fühlen, "nun auch noch dieses" zu tun? Ich halte dies für verständliche Gründe dafür, daß wir die Prioritäten unseres Engagements auf den herkömmlichen Feldern suchen. Aber indem wir dies tun, werden wir an den realen Problemen auch wenig Neues für unsere christliche Existenz lernen, geschweige denn offensiv-diakonisch und -missionarisch wirksam sein. Und in unserer Amtskirche wird - trotz Vancouver - "das verlegene und trotzig Schweigen" gegenüber dem Thema "Armut" wachsen.¹

¹ So schätzt Hartwig Drude, der Leiter der Kästorfer Anstalten (bei Gifhorn), die gegenwärtigen Chancen des Themas "Armut" bei uns ein; Zit. nach DIAKON, ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN DIAKONENSCHAFT 63, 1983, H.5, S. 96.

Das gemeinsame Lesen der Bibel in diesem Problemzusammenhang ist keine Übung für fromme Zirkel mehr. Die Alternative: soziale Wahrnehmung hier - Wahrnehmung geistlicher Dinge dort, diakonisches Engagement hier - missionarisch-geistliches dort, ist öde und macht uns lernunfähig. Stegemann: "Die Lektüre der Bibel ist ... auch ein Akt der Vergewisserung darüber, ob die Christenheit in der Tradition der Nachfolge Jesu steht". (S. 52)

IV.

Mir ist bei der Lektüre von Stegemanns Traktat Jesus vorerst wieder fremder geworden: Ich rechne zumindest mit der Möglichkeit, daß er die Armut am Rande des Überlebens nicht nur angenommen hat, sondern in sie schon hineingestoßen worden ist, als er geboren wurde. Nicht allein Jesus für die Armen, sondern Jesus als Armer unter seinesgleichen von Anfang an. Schon die Möglichkeit, daß es so war, tut doch weh; denn sie macht den eigentlichen Abstand zwischen mir und Jesus, "zwischen unseren Lebensbedingungen und denen der frühen Christenheit" (S. 54) wieder deutlicher. Da es inhaltlich der Abstand zwischen uns "Wohlstandschristen" und den hungernden Mit-Christen und Nicht-Christen ist - "verbunden mit all dem, was das Leben der plousioi und ptōchoi heute bestimmt" (S. 54) - ist er kein theoretischer, sondern ein praktischer.¹ Darum ist für uns Mitteleuropäer die sozialgeschichtliche Auslegung der biblischen Texte im Interesse der Nachfolge Jesu "eine theologisch notwendige Lektüre ... Für uns ist keine Erkenntnis der Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus möglich - und in dieser sehe ich die Aufgabe von Theologie - unter Absehung davon, wie diese Heilsoffenbarung

¹ Walter Jens hat jüngst eindrücklich demonstriert, wie nicht nur auf dem Wege der historischen, sondern auch der literarischen Verfremdung uns die Botschaft und Praxis des armen Jesus eindeutiger, aber auch befremdender, anstößiger werden kann. Vgl. W. Jens, Der arme Jesus. Über die Notwendigkeit einer verfremdenden Betrachtung biblischer Texte, in: Assoziationen, Bd. 6, hg. v. dems., 1983, S. 7-11.

Das Verfremdende und Befremdende seines Textes liegt darin, daß nicht (mehr) wir Christen der sog. Ersten und Zweiten Welt den Weg Jesu unmittelbar verstehen, sondern Menschen aus den armen Kontinenten. Und gerade deren Nähe zu Jesus wirft ein schmerzendes Licht auf unsere Entfernung von ihm.

sich in der Zeit inhaltlich - konkret manifestiert hat. Messianischer - christlicher - Glaube ist mehr als die gläubige Identifizierung einer geschichtlichen Person als Messias-Christus, er ist zugleich auch die Identifizierung mit dem durch diese Person repräsentierten Programm." (S. 54)

Aber, so wird gefragt, erliegen wir auf diesem Wege nicht der Gefahr, den eschatologischen Vorbehalt des Neuen Testaments zu vergessen und einer "Absolutsetzung der immanenten Wirklichkeit" anheimzufallen?¹ Wieviel Zutrauen, frage ich zurück, steckt denn in dieser Kritik noch, daß wir im liebenden Uns-Einlassen auf die immanente Wirklichkeit Gott begegnen? Was an Gottes- und Menschenbegegnung wird verhindert, wenn ich im Blick etwa auf die Glaubenspraxis von jungen Erwachsenen diese kritische Anfrage zu früh stelle?

Und weiter wird gefragt: Wird hier etwa einmal mehr ein christlicher Aktivismus laut, der uns nur in die Resignation treibt und den wir darum besser abwehren? Ich meine, solche Abwehr ist nicht nötig, wenn wir an dieser Stelle nicht aufhören, die Bibel "unter Schwestern und Brüdern" zu lesen und theologisch nachzudenken. Nur werden wir nicht mit einer abstrakten Rechtfertigungslehre weiterkommen, die alle Widersprüche versöhnt. Die Scheu vor "religiösen" Leistungen, die Vereinerleung von Reichen und Armen als Sünder vor Gott birgt ganz andere Gefahren in sich. (S. 55 f) Die Resignation würde erst vollendet, die achselzuckende Untätigkeit gegenüber dem Berg an Problemen würde auch noch religiös überhöht werden.

Kommt denn aber hier noch der Glaube an den uns gerechtsprechenden Gott zum Zuge? Ist denn hier noch im Blick, daß wir alle und immer wieder der Vergebung bedürfen? Ich meine ja. Allerdings eröffnet sich dieses Glaubensgeschenk nicht abseits der Nachfolge-

¹ Davor meinen Strecker/Schnelle, aaO, S. 144, den Exegeten warnen zu müssen. Aber dieses "Warnschild" hat sich ja tief auch in die Verkündigungspraxis eingeprägt. Was als theologisches Wahrheitskriterium sein unbestrittenes Recht hat, kann bekanntlich, wenn es einseitig und immer wieder traktiert wird, die theologische Wahrnehmung für die Praxis gefährlich trüben und furchtbar geisttötend wirken.

praxis. Dort ist es aber dann wirklich zu finden. Oder sollte der Christus, der uns - nach Matthäus - im Armen begegnet (vgl. das Gleichnis vom großen Weltgericht Mt 25,31 ff) ein anderer sein, als der Christus, von dem die Rechtfertigungsbotschaft des Paulus spricht? "Ist Christus denn geteilt?", fragt Stegemann. (S. 56) Und, so kann man weiterfragen: Liegt es nicht vielleicht an unserer so zögerlichen Glaubenspraxis, wenn wir es immer wieder schwer haben, zu erfahren und zu begreifen, "daß die Forderung des Evangeliums heilsam ist und Gnadencharakter haben kann"?¹

Nein, auf dem Wege einer wirklich geschichtlichen Auffassung des Evangeliums kommen nicht nur das Trennende und Anklagende in den Blick, sondern auch die versöhnenden Möglichkeiten, "im falschen das wahre Leben anzufangen, das Hoffen zu lernen". (S. 57) Ein Beispiel unter vielen ist für Stegemann das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (Lk 16,1 ff). Wenn Jesus in v. 9 seinen Jüngern rät, sich Freunde aus dem Mammon der Ungerechtigkeit zu schaffen, dann will Lukas damit sagen, "daß es für die Jünger einen legitimen Umgang mit Geld gibt, der k e i n Mammondienst ist. Den nämlich, sich 'Freunde' damit zu schaffen". (S. 57) Einen hellenistischen topos aufnehmend und im Rahmen seiner "Theologie der Armen" uminterpretierend bezeichnet Lukas damit die christliche Liebestätigkeit, in der Christen nicht bei Ihresgleichen stehenbleiben (antike "Freundesliebe"), sondern über ihre sozialen Grenzen hinausgehen und ihren Besitz mit den Armen teilen. Sie brauchen nicht auf einen Ausgleich - "Wiedergutmachung" - in diesem Leben zu rechnen, sie können getrost die Vergeltung im künftigen Leben erwarten. (S. 57 f) Ein treffender Kontext für unser "Vergelt's Gott"!

Mit einigen skizzenhaften Ausblicken macht Stegemann abschließend deutlich, daß es hier nicht um eine individuelle Praxis allein gehen kann. Wir Wohlstandschristen können uns durch die Lektüre der Bibel bestärkt fühlen, "sinnvoll ärmer (zu) werden" (S. 58) zugunsten der Ärmsten dieser Welt. Gerade dieses bedeutet jedoch,

¹ Ulrich Luz, Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte, in: Nachfolge und Bergpredigt, hg. v. Jürgen Moltmann, 1981, S. 68 = Kaiser Traktate 65.

beharrlich auf eine "strukturelle Änderung der politisch-ökonomischen Grundlagen des skandalösen Gefälles zwischen den reichen und den armen Nationen dieser Welt" hinzuarbeiten. (S. 58)

Damit können wir noch einmal fragen: Ist die sozialgeschichtliche Bibelauslegung ein gefährlicher Luxus? Ein Luxus auf keinen Fall, gefährlich möglicherweise. Denn sie kann - zumal in lutherischer Tradition - eine "Konversion von Theologie und Verkündigung" zur Folge haben. Stegemann hält sie für nötig. "Das Verhältnis der Christen, Kirchen und Theologen zur weltweiten Armut betrifft nicht mehr nur den Bereich der christlich-selbstverständlichen Liebestätigkeit, vielmehr geht es auch um das christliche Selbstverständnis. Es steht nicht nur eine praktische K o n s e q u e n z unseres Glaubens an die Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus zur Debatte, sondern es geht um diesen Glauben selbst. ... Unser Verhältnis zu den Armen dieser Welt und unser Verhältnis zu Jesus Christus dem Menschensohn sind identifizierbar." (S. 59)¹

V.

Es wird hinlänglich deutlich geworden sein, wie die sozialgeschichtliche Auslegung das ökumenische Gespräch um eine größere Gerechtigkeit in der Verteilung der Güter und um Wege zum weltweiten Frieden in unser Bibellesen aufnimmt. Darum kann ich mir als Leser für diesen Traktat auch solche Gruppen am besten vorstellen, die an diesen Fragen arbeiten und eine biblische Fundierung ihres Engagements suchen oder suchen könnten: Dritte-Welt-Gruppen, Trägergruppen von Alternativ-Läden, Friedensgruppen, Ausländer- und Arbeitsloseninitiativen, Besuchsdienste und andere diakonisch orientierte Mitarbeiterkreise.

¹ Ganz ähnlich Wolfgang Schrage, Ethik des Neuen Testaments,⁴ 1982, S. 16 = NTD Ergänzungsreihe 4: "Ihr (der neutestamentlichen Ethik) Maßstab und Grund ist das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus. Ethik ist dessen Konsequenz und Entsprechung, ja dessen Implikat. Selbst von konsekutiver Ethik zu sprechen, ist nicht unproblematisch, weil Liebe und Gerechtigkeit nicht nur Folge, sondern A u s d r u c k der Christuszugehörigkeit sind." (Hervorhebung von mir)

Die Berichte und Appelle aus Vancouver, die begleitenden Gottesdienste und Bibelarbeiten bei uns haben das Bewußtsein gegenüber der Armut auch theologisch vertieft - soweit man sich überhaupt darauf eingelassen hat. Das gemeinsame Bibellesen kann nun gerade für länger Engagierte einen Lernprozeß auf oftmals neuem Terrain in Gang setzen. Geduld, Gelassenheit, Verlässlichkeit der Liebe - lebensnotwendige Elemente einer christlichen Spiritualität des Kampfes - finden hier ihre Nahrung.

Allerdings, wenn es um spirituelles Lernen¹ in Gruppen geht, und dies liegt für mich in der praktischen Konsequenz dessen, was Wolfgang Stegemann als sozialgeschichtliche Bibelauslegung darstellt, dann kann damit, prozessual gesehen, nur ganzheitliches Lernen gemeint sein. Dieses geschieht aber bekanntermaßen nicht nur im Kopf und auch nicht nur in Kopf, Händen und Füßen. Das Schema Problemwahrnehmung, Hypothesenbildung, Strategieentwicklung, Problembearbeitung, Erfolgskontrolle, das man in den Aktionen vieler sozial und politisch engagierter Gruppen wiederfinden kann, ist kurzatmig. Und auch die intellektuell anspruchsvolle sozialgeschichtliche Auslegungsarbeit an der Bibel würde in Gruppen und Gemeinden nicht weit tragen, wenn sie nicht ergänzt würde durch Elemente der Selbst- und Gruppenwahrnehmung am biblischen Text, durch kreative Gestaltung wie durch meditative Versenkung.

Erst die Einübung in die Gotteserfahrung, in die Erfahrung meiner selbst und meiner Mitmenschen hier und jetzt - und dies alles geschieht in einer erfahrungsbezogenen Bibelarbeit - hilft dem Einzelnen wie der Gruppe, dauerhaft zu integrieren, was die sozialgeschichtliche Bibelauslegung anzubieten hat. Darum, so gern ich mich bei der Bibelarbeit durch sozialgeschichtliche Fragestellungen

¹ Andernorts wird von geistlichem Wachstum gesprochen, dann aber meistens ohne daß politische Implikationen bewußt oder gar intendiert sind.

gen zur Textwahrnehmung und -interpretation anleiten lasse,¹ so gern greife ich zur Ergänzung auf methodische Konzepte zurück, die dem Lernen durch Selbsterfahrung und Interaktion Raum geben.

Ein praktisches Modell dafür, wie historisch-kritische Exegese mit interaktionaler Bibelauslegung fruchtbar verbunden werden kann, habe ich bei Walter Wink² gefunden. Er hat m.E. bisher am klarsten die didaktische und methodische Seite dieser Verbindung vorangetrieben. Allerdings ist mir noch eine offene Frage, ob und ggf. mit welchen Modifikationen seine Fragemethode in unseren Gruppen anwendbar ist. Sie wird von vielen Teilnehmern als autoritär empfunden. Hier lohnt es sich jedoch, weiterzuprobieren. Hilfreiche Anregungen habe ich mir außerdem bei Hermann Barth/Timm Schramm³, bei Karl Foitzik⁴, in der schweizer oekumenischen Reihe "Bibelarbeit in der Gemeinde"⁵ sowie im Leiterheft zum "Bibelseminar für die Gemeinde"⁶ geholt.

¹ Hilfreiches Material findet sich dafür u.a. im Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, hg. v. Hans G. Kippenberg und Gerd A. Wewers, 1979 = Grundrisse zum Neuen Testament, Bd. 8. Das religionsgeschichtliche Pendant dazu steht noch aus.

² A.a.O.

³ Selbsterfahrung mit der Bibel. Ein Schlüssel zum Lesen und Verstehen, 1977

⁴ Spiegelbilder. Begegnungen mit Gestalten des Alten Testaments, 1980

⁵ Anton Steiner/Volker Weymann, Jesus Begegnungen, 1977 = Bibelarbeit in der Gemeinde, Bd. 1
Bd. 2: Dies., Wunder Jesu 1978
Bd. 3: Dies., Gleichnisse Jesu, 1979
Bd. 4: Psalmen, hg. v. Oekumenischen Arbeitskreis für Bibelarbeit, 1982

⁶ Bibelseminar für die Gemeinde. In 2 x 15 Lektionen durch die ganze Bibel, Leiterheft mit Gestaltungsvorschlägen, verf. v. Theophil Vogt, 1982. Hervorragend geeignet für die Weiterarbeit an sozialgeschichtlicher Exegese ist der auf S. 104 - 106 dargestellte Vorschlag für ein Identifikations- und Konfrontationsspiel zum Philemonbrief.

In diesem Zusammenhang gehören für mich auch Beispiele der erzählenden Bibelauslegung sowie Gebets- und Meditationstexte. Das (Vor-)Lesen von Nacherzählungen, Weitererzählungen, Rahmenerzählungen, erzählenden Auslegungen kann für Einzelne und Gruppen überraschende und v.a. sehr konkrete Einblicke in die Erfahrungswelt der biblischen Texte bieten. Darum ziehe ich sie als Ergänzung und Weiterführung historisch-kritischer Textarbeit gern heran. Autoren wie Walter Hollenweger¹, Huldrych Blanke², Harry Haas³ haben Texte veröffentlicht, die sich sowohl für das Vorlesen eignen als auch Modelle hergeben für die Eigengestaltung von erzählender Bibelauslegung. Auch das von Walter Neidhard und Hans Eggenberger herausgegebene Erzählbuch zur Bibel⁴, das für das Erzählen mit Kindern geschrieben wurde, läßt sich gut für die Arbeit mit Erwachsenen verwenden.⁵

¹ Konflikt in Korinth. Memoiren eines alten Namens. Zwei narrative Exegesen zu 1. Korinth 12-14 und Ezechiel 37, 1978 = Kaiser Traktate 31. Ders., Erfahrungen in Ephesus. Darstellung eines Davongekommenen. Drei narrative Exegesen zu 1. Mose 8,15-22; Joh. 6,1-15 und Offb. 21,1-6, 1979 = Kaiser-Traktate 46. Ders., Besuch bei Lukas. Vier narrative Exegesen zu 2. Mose 14, Lukas 2,1-14, 2. Kor. 6,4-11 und Lukas 19,1-10, 1981 = Kaiser Traktate 64.

² Berichte über J. Interviews mit Zeitgenossen Jesu, 1978, = GTB 255.

³ Harry Haas erzählt Jesusgeschichten, 1981 = Material der Beratungsstelle für Gestaltung von Gottesdiensten und anderen Gemeindeveranstaltungen, Frankfurt.

⁴ Erzählbuch zur Bibel. Theorie und Beispiele, hg. v. Walter Neidhard und Hans Eggenberger, 1975. Vgl. jetzt auch W. Neidhard, Erzählte Kontexte. Rahmengeschichten für nicht-erzählende Texte der Bibel, Th Pr 18 (1983) H. 3/4, S. 19-27.

⁵ Mich stören übrigens beim Lesen des Traktats von W. Stegemann die vielen "Telefonnummern". So nannte Rabbi Joel Berger einmal die Bibelstellenangaben und ironisierte damit die Art, in der die christlichen Theologen es vermeiden, die Bibel zu erzählen oder zu zitieren, und stattdessen Fundstellen angeben. Ob so die biblischen Texte lebendig tradiert werden?

Allerdings: Wenn es um sozialgeschichtliche Bibelauslegung im oben dargestellten Sinn geht, wird man bei der Auswahl und Gestaltung immer wieder darauf achten müssen, wie sich deren hermeneutisch-theologische Zuspitzung durchhalten läßt. Es geht um das Evangelium u n d die Armen. D.h. die Erzählperspektiven und -inhalte bekommen erst von diesem Thema her das nötige Profil.

Gerade Gebets- und Meditationstexte aber haben die Möglichkeit, uns sehr eindringlich und zugleich lösend auf der Spur dieses Themas weiterzubringen, jedenfalls wenn sie so erfahrungsgesättigt sind wie die Gebete aus Lateinamerika in "Sehnsucht nach dem Fest des Friedens"¹ und so aus der Tiefe des Kampfes und der Kontemplation kommen wie die Meditationstexte eines Helder Camara². Von ihm seien zum Abschluß zwei Texte³ zitiert:

Selbst Du,
mit Deinem unwiderstehlichen Blick
unendlicher Güte,
hast nicht vermocht,
das Herz des reichen Jünglings
zu bewegen.
Und dabei hatte er
von Kindheit an
all Deine Gebote
befolgt.
Herr, mein Herr,
laß nicht zu, daß wir
aus falscher Liebe
die schrecklichen Wahrheiten
verharmlosen
die Du den Reichen gesagt hast.

¹ Hg. v. Antonio Reiser und Paul Gerhard Schoenborn, 1982.

² Vgl. z.B. Dom Helder Camara, Meditation für dies Jahrhundert. Gebet für die Reichen. Gebet für die Linke, 1979.

³ Aus ders., mach aus mir einen Regenbogen, mitternächtliche Meditation, 1981, Nr. 92 und 100.

Irre ich mich, o Herr?
Ist der Gedanke eine Versuchung,
Du treibst mich ständig
hinzugehen und zu verkünden,
daß es notwendig ist, ja dringend,
von Deiner Gegenwart im Sakrament
überzugehen
zu Deiner anderen Gegenwart,
einer ebenso realen,
im Abendmahl des Armen?
Die Theologen mögen's erörtern.
Tausend Unterscheidungen werden sie
vorbringen ...
Aber wehe dem, der sich von Dir nährt
und dann keine offenen Augen hat,
um Dich zu entdecken,
wie Du Dir im Müll Deine Nahrung
suchst,
von Überall verstoßen,
wie Du unter unmenschlichen
Bedingungen,
unter dem Zeichen
völliger Unsicherheit lebst.

"werkstatt gemeinde" - Ideen, Berichte, Materialien

Erscheinungsweise: 4 Ausgaben im Jahre

Unkostenbeitrag: 20,-- DM im Jahresabonnement,
7,-- DM für das Einzelheft

Konto: Jobst v. Stuckrad-Barre, Kto.-Nr. 961 185 bei der
Kreissparkasse Rotenburg (BLZ 291 529 30) mit dem
Vermerk: "werkstatt gemeinde"

In Verbindung mit der Niedersächsischen Studiendirektorenkonferenz herausgegeben
von Hinrich Buß, Hildesheim - Peter Cornehl, Hamburg - Karl-Fritz Daiber, Hanno-
ver - Kurt Dantzer, Falkenburg - Axel Denecke, Osnabrück - Peter Düsterfeld, Bonn -
Hans-Hermann Hammersen, Loccum - Kurt Hoppe, Harsum - Hans-Hermann Jantzen, Hil-
desheim - Heinz Lorenz, Göttingen - Konrad Pöpel, Hildesheim - Gerhard Rau, Hei-
delberg - Joachim Schmidt, Loccum - Eva-Maria Seifert, Lüneburg - Beate Stierle,
Imbshausen - Reiner Strunk, Stuttgart - Jobst v. Stuckrad-Barre (Redaktion), Ro-
tenburg - Dieter Zinßer, Loccum

Druck und Versand: Druckerei Stephansstift, Hannover

Geschäftsstelle: Jobst v. Stuckrad-Barre
Am Kirchhof 12
2720 Rotenburg
Tel.: 04261 / 3212 u. 3441

Wenn Sie diesen Abschnitt abtrennen und abschicken, können Sie wg damit bestellen.

Ich möchte "werkstatt gemeinde"
abonnieren

Name:

"werkstatt gemeinde"

Straße:

Jobst v. Stuckrad-Barre
Am Kirchhof 12

Ort:

2720 Rotenburg/W.

Die Kosten überweise ich auf das
o.a. Konto

Datum

Unterschrift