

How my Mind has changed*

oder: Neutestamentliche Wissenschaft im Dienste von Befreiung

Luise Schottroff

Das Thema „How my Mind has changed“ fragt nach den Erfahrungen, die die Gestalt meiner heutigen Bibelauslegung beeinflusst haben, und nach methodologischen Reflexionen. Ich möchte im folgenden diese Fragen beantworten, indem ich sie in den Zusammenhang der Überlegung stelle, wie ich heute die Aufgabe einer neutestamentlichen Wissenschaft sehe. Ich nenne diese neutestamentliche Wissenschaft eine Arbeit im Dienste von Befreiung. In zunehmendem Maße entwickelt sich auch in Westeuropa eine Befreiungstheologie – getragen von christlichen Gruppen in der Friedensbewegung, der Frauenbewegung und den „Dritte“-Welt-Solidaritätsgruppen. Ich habe seit vielen Jahren meine historische Arbeit am Neuen Testament im Zusammenhang mit der Befreiungsarbeit in meinem Kontext betrieben. Ich habe darunter gelitten, daß die Bundesrepublik Deutschland ein Land ist, das Massenvernichtungswaffen dichter stapelt als jedes andere Land der Welt, ein Ort der Gewalt und Ungerechtigkeit. Ich habe mich an der Arbeit des Widerstandes dagegen beteiligt und meine bibelwissenschaftliche Arbeit in den Dienst der Befreiungsarbeit zu stellen versucht. Ich wollte nicht mehr in zwei Welten leben: der Welt meines Schreibtisches und der Welt der Rüstung und Raketenlager. Meine historische Arbeit erscheint mir dann als sinnvoll, wenn sie den Christinnen und Christen dient, die sich im kalten Hunsrückregen vor der Ausfahrt des Cruise-Missile-Raketenlagers zur Blockade auf den Boden setzen. Die Reflexion auf die christliche Identität in dieser Befreiungsarbeit nennen die Beteiligten Befreiungstheologie; wir könnten auch im Sinne des KAIROS-Dokumentes¹ sagen: „Prophetische Theologie“. Sie ist für mich identisch mit einer befreiungstheologisch orientierten feministischen Theologie. Der einigermaßen adäquate Ausdruck für die mit dieser Theologie oder besser diesen Theologien² verbundene historische Methode ist „Sozialge-

* Vortrag beim Annual Meeting der American Academy of Religion/Society of Biblical Literature 5.–8. Dezember 1987, Boston USA. Die Themenformulierung „How my Mind has changed“ wurde von den Veranstaltern vorgegeben.

¹ Eine Herausforderung an die Kirchen. Das KAIROS Dokument. Ein theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika, in: Junge Kirche 47, 1986, 34–39. 95–100. 164–171.

² Zur Terminologie und insgesamt zur Problematik der Konsequenzen einer Befreiungstheologie für Bibelwissenschaft verweise ich auf N. K. Gottwald, Sozialge-

schichte“. Diese Theologie und ihre historische Methode unterscheidet sich in entscheidenden Punkten von der Theologie und Bibelwissenschaft, die im Zusammenhang Westeuropas und der USA an den Hochschulen und in den Kirchen die herrschende Lehre ist. Im Sinne des KAIROS-Dokumentes wäre diese herrschende Bibelwissenschaft als „Kirchentheologie“ zu bezeichnen. Ich nenne sie die herrschende Theologie (bzw. Bibelwissenschaft) und werde Unterschiede und Gemeinsamkeiten im folgenden darzustellen versuchen. Herrschende Theologie möchte ich sie deshalb nennen, weil tatsächlich mit ihr Herrschaft ausgeübt wird, wie sich im folgenden noch zeigen wird. Die Kritik an dieser Theologie ist Bestandteil jeder Befreiungstheologie. Mein Ziel jedoch ist nicht primär diese Kritik, sondern eine neutestamentliche Wissenschaft zu skizzieren, die im Dienste der Befreiungsarbeit steht. Ich tue dies in der Hoffnung, daß sich immer mehr BibelwissenschaftlerInnen an dieser Arbeit beteiligen werden und eine befreiende neutestamentliche Wissenschaft weiter entwickeln. Ich werde im folgenden von einigen Begriffen ausgehen, die im Zusammenhang von Befreiungstheologie grundlegende Bedeutung haben: *Kontextualität* und *Analyse, Praxis des Glaubens* und *Basisorientierung, Hoffnung* und *Parteilichkeit*.

I. *Kontextualität und Analyse*

Ich beginne mit einer vergleichsweise harmlosen Erfahrung mit meiner wissenschaftlichen Arbeit vor mehr als 15 Jahren. Neutestamentler, von denen ich viel gelernt habe – Rudolf Bultmann und Herbert Braun – benutzen in ihren Arbeiten das Verfahren eines religionsgeschichtlichen Vergleiches christlicher Positionen mit religiösen Positionen der „Umwelt“³ des Neuen Testaments. So z. B. erläutert Rudolf Bultmann „Das christliche Gebot der Nächstenliebe“ (1930), indem er es der „griechischen Ethik“ konfrontiert⁴, oder er schreibt einen Aufsatz über „Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum“ (1940).⁵ Vor allem griechische Philosophen, gnostische Mythen und das „Spätjudentum“⁶ sind die Gesprächspartner. Herbert Braun, der ebenfalls mit diesen Gegenüberstellungen arbeitet, formulierte einen Satz, der

schichtliche Präzision in der biblischen Verankerung der Befreiungstheologien; in: L. und W. Schottroff (Hg.), *Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der „ersten“ Welt*, München 1986, 88–107 (Vortrag vor der Catholic Biblical Association of America bei ihrer Jahresversammlung im August 1985 in San Francisco).

³ S. den für dieses Verfahren typischen Buchtitel: *H. Braun*, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1967² oder: *R. Bultmann*, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.

⁴ (Ein Aufsatz von 1930) in: *R. Bultmann*, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1954, 229–244.

⁵ In: *ders.*, *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1954, 59–78.

⁶ Die Diskussion darüber, daß dieser Begriff Ausdruck christlichen Antijudaismus ist, war damals noch unbekannt.

das Verfahren gut zusammenfaßt: Man frage, „wie ist hüben und drüben der Mensch gesehen?“⁷, wenn man sinnvoll das Gespräch zwischen Qumran und dem Neuen Testament führen wolle. Durch die Beschäftigung mit gnostischen Texten wurde mir klar, daß dieses Verfahren eigentlich kein „Gespräch“ war, denn herauskam dabei immer, daß im Sinne der Autoren die neutestamentliche/christliche Position die richtige war und die der anderen eben die „andere“ Position. „Der Mensch“ im Sinne des Neuen Testaments war allein Inhalt der richtigen Anthropologie. Mir ergab sich, daß zwischen Johannesevangelium und Gnosis eine solche klare Trennungslinie zu ziehen nicht möglich ist und daß eine scharfe Gegenüberstellung die Gnosis immer unter christlichen dogmatischen Vorgaben abhandelt und abwertet: In der Gnosis sei der Mensch *φνσελ σωζόμενος* (falsch), im Neuen Testament erlange er durch Gnade das Heil (richtig).⁸ Die Kritik an diesem Verfahren des religionsgeschichtlichen Vergleichs führte mich zu der Einsicht, daß hier aus christlicher Perspektive die „anderen“ Religionen, die „Umwelt“, dargestellt werden und abgewertet werden.

Diese Kritik ist weiterzuführen, wenn ich das Beobachtungsfeld um andere Trennungslinien zwischen Menschen erweitere. Vor allem durch die Diskussion über das Antirassismusprogramm des Weltkirchenrates in der Kirche meiner Heimat und der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz, an der ich arbeitete, begriff ich, daß die Theologen meiner Umgebung nicht nur *christliche* Positionen gegen andere Menschen zu verteidigen hatten, sondern auch *ökonomische* und *politische* Interessen. Eine Beteiligung am Antirassismusprogramm lehnten meine theologischen Kollegen mit dem Argument ab, sie seien Theologen und Wissenschaftler und als solche grundsätzlich ohne Bezug zur Politik. Ich habe dieses Argument nicht glauben können und glaube es auch heute, wo es auftaucht, nicht: Faktisch wird nämlich eine (wenn auch verdeckte) politische und ökonomische Position mit dem Argument, nicht politisch werden zu dürfen, verteidigt. Spätestens durch diese Diskussion Anfang der 70er Jahre wurde mir klar, daß der richtig verstandene „Mensch“ im Sinne Rudolf Bultmanns und Herbert Brauns nicht nur aus der Perspektive von Christen gesehen wird, sondern auch aus der Perspektive der sogenannten ersten Welt. Von der Frauenbewegung und durch eigene Erfahrungen in meinem Berufsleben lernte ich wenige Jahre später die tiefgreifende Bedeutung des Sexismus kennen. Wo heute in meinem Kontext theologisch von „dem Menschen“ im Sinne des Neuen Testaments geredet wird, wird faktisch der Mensch aus der Perspektive weißer christlicher Männer der ersten Welt betrachtet. Hinter dem religionsgeschichtlichen Vergleich der

⁷ H. Braun, Qumran und das Neue Testament II, Tübingen 1966, 362.

⁸ L. Schottroff, *Animae naturaliter salvandae*. Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers, in: W. Eltester (Hg.), *Christentum und Gnosis*. Aufsätze (BZNW 37) Berlin 1969, 65–97. Hinzuzunehmen ist meine Darstellung des johanneischen Dualismus, in: L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium (WMANT 37), Neukirchen 1970.

Neutestamentler werden die Konturen des Kolonialismus und seiner Nachwirkungen in der heutigen Welt sichtbar. Das christliche Subjekt, der weiße Mittelklassemann der ersten Welt, verteidigt Herrschaftspositionen mit theologischen Mitteln – durch die (eventuell auch nur implizite) Behauptung, das beste, richtigste, tiefste Verständnis „des Menschen“ sei das neutestamentliche oder christliche. Es wird behauptet, in einer überzeitlichen Kategorie „der Mensch“ zu denken, die die Realität aller Menschen einschließt, faktisch aber wird der Mensch aus einer bestimmten Perspektive, mit einem bestimmten „Interesse“ gesehen. Zu der feministischen Kritik an der Kategorie „der Mensch“ verweise ich auf die Kritik an der patriarchalen Hermeneutik bei Elisabeth Schüssler Fiorenza⁹, zur Ideologiekritik auf Jürgen Habermas.¹⁰

Da das Neue Testament selbst, vor allem Paulus, auch „ὁ ἄνθρωπος“, „Adam“ oder „Ich“ sagt und damit alle Menschen meint, ist die Konsequenz aus dieser vor allem feministischen Ideologiekritik der Rede vom Menschen eine doppelte: An die Stelle heutiger theologischer Rede vom Menschen als allgemeiner Kategorie muß die genaue Bestimmung des gemeinten Menschen und die Benennung der Perspektive und der Interessen treten; und: die neutestamentliche Rede von „dem Menschen“ muß sozialgeschichtlich zugeordnet werden. Von welchem Menschen redet Paulus etwa in Röm 7,24? Er meint: von allen Menschen unter der Sünde. Aber trifft der Schrei nach Befreiung genauso auf die Situation der Frauen wie der Männer, der Armen wie der Reichen zu? Obwohl die Kritik an der patriarchalen Hermeneutik – wie ich hoffe in den USA mehr als in der Bundesrepublik, wo davon noch wenig zu bemerken ist – einige Auswirkungen hat, sehe ich bis heute noch nirgendwo in der bibelwissenschaftlichen Literatur – abgesehen von der feministischen – eine Kritik an den theologischen Verallgemeinerungen und ihrer Herrschaftshermeneutik, die bis zu einer sozialgeschichtlichen Zuordnung der neutestamentlichen Theologien, besonders der des Paulus, geführt hätte. Eine Schlüsselposition für das christlich-theologische Selbstverständnis als die wahre und richtigste Sicht vom Menschen scheint mir die paulinische Vorstellung von Sünde zu haben.

Die Befreiungstheologien praktizieren die notwendige Kontextualität, die genaue Analyse des Subjekts theologischer Rede. Mittel dieser Analyse ist vor allem die Klassenanalyse, wobei durch die lange und polemische Diskussion dieser Frage klar sein dürfte, daß in Befreiungstheologien Karl Marx nur partiell aufgenommen wird – vor allem seine Religionstheorie wird nicht aufgenommen – und daß eine einlinige Ableitung des „Überbaus“ aus der ökonomischen Realität weder von Karl Marx noch von der Befreiungstheologie gemeint ist.¹¹ Karl Marx steht im Zusammenhang

⁹ E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983, 4–6 u. ö. [deutsch: *Zu ihrem Gedächtnis ...*, München/Mainz 1988]

¹⁰ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968.

¹¹ Siehe z. B. J. Miguez Bonino, *Theologie im Kontext der Befreiung*, Göttingen 1977, 97; zur Entsprechung von Christentum und Marxismus in der Befreiungs-

von Befreiungstheologien als grundlegend für die Einsicht in die ökonomischen Unterschiede zwischen Menschen und für die Hoffnung auf die Veränderung ihrer Ungerechtigkeit. Die Vorstellungen, wie der Weg zu dieser Veränderung auszusehen habe, haben sich seit Karl Marx in der Befreiungstheologie vielfach verschoben und verändert. Theologie und christlicher Glaube haben nach dieser Konzeption nicht überzeitlichen und allgemeinen Anspruch, sondern sind lebendiger, erfahrungsbezogener Ausdruck von Menschen in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext. Und die erste Bestimmung, die dieser Kontext findet, ist der der Klassenanalyse. Ich treibe also Theologie als Teilhaberin an einer wohlhabenden Industriegesellschaft, die davon profitiert, daß andere Länder für uns billige Rohstoffe und landwirtschaftliche Produkte liefern und dabei selbst hungern. Mit der Klassenanalyse stellt sich dann aber auch die Frage der Perspektive und der Interessen. Erst durch die Klassenanalyse wird die Frage unumgänglich: dient die jeweilige Theologie der Befestigung und Legitimation von Herrschaft oder dient sie der Befreiung von Unterdrückung. Als Elisabeth Schüssler Fiorenzas Buch „In Memory of Her“ 1983 erschienen war, hatten wir zu Hause Besuch von einem bibelwissenschaftlichen Kollegen. Er nahm das Buch in die Hand, blätterte darin und sein Blick fiel auf einen von mir angestrichenen Satz: „The basic insight of all liberation theologies, including feminist theology, is the recognition that all theology, willingly or not, is by definition always engaged for or against the oppressed“ (p. 6). Aufgrund der heftig ablehnenden Reaktion meines Kollegen und seiner Abscheu über diesen Satz begriff ich, daß es der herrschenden Theologie nur als ein Akt wahrhaftiger *μετάνοια* möglich sein wird, die eigenen Interessen zuzugeben. Spätestens hier war mir klar, daß mein „mind“ sich verändert hat, seit ich begonnen habe, als Neutestamentlerin zu arbeiten. Ich bin nicht sicher, wie man „mind“ ins Deutsche übersetzen kann. Ich versuche es: mein Bewußtsein, meine Ziele und Interessen, meine Perspektive und meine Theorie und Praxis haben sich verändert im Laufe von 20 Jahren.

Entscheidende Stationen dieser Veränderung waren die beschriebene Einsicht in die Klassenfrage, die vor allem durch die Auseinandersetzung um den Antirassismusbeschluß bewirkt wurde, und danach das Begreifen des Sexismus.

Die Analyse des Kontextes der Subjekte von Theologie kann sich in Zukunft in allen Befreiungstheologien nicht auf die Klassenfrage beschränken, sondern muß den Sexismus ebenso ernst nehmen. Insofern muß – so meine ich – eine zukünftige neutestamentliche Wissenschaft feministisch orientiert sein: Sie muß das Patriarchat in seinen historisch wechselnden Gestalten analysieren und dem Interesse an der Beseitigung aller Ungerechtigkeit zwischen Menschen dienen, auch der Ungerechtigkeit zwischen den Geschlechtern. Meine eigenen Erfahrungen mit dieser Ungerechtigkeit stammen im übrigen fast nicht aus dem Elternhaus und der ei-

theologie s. *F. J. Hinkelammert*, Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985.

genen Familie, auch kaum aus Schulzeit und Universitätsstudium, sondern aus der Zeit meiner Berufstätigkeit als Neutestamentlerin. Hier war allerdings die Erfahrung von Diskriminierung und Marginalisierung massiv. Ich habe bis heute keinen Zugang zu deutschen fachwissenschaftlichen Zeitschriften oder zur Mitarbeit an theologischen Lexika usw. (einzige Ausnahme ist gelegentlich die Zeitschrift „Evangelische Theologie“) und habe meine Arbeiten sehr verstreut publizieren müssen. Die meist hinter meinem Rücken gehandelten Qualifizierungen wie „politisch“, „unwissenschaftlich“, „töricht“¹² haben niemals öffentlich begründet werden müssen. Ich nenne sie hier nachdrücklich – weniger deshalb, um mich zu beklagen, als um auf einen Herrschaftsmechanismus aufmerksam zu machen, der im Zusammenhang der von mir „herrschend“ genannten Theologie eine große Rolle spielt. Frauen gegenüber funktioniert dieser Herrschaftsmechanismus besonders reibungslos.

Die Analyse des gesellschaftlichen Kontextes, in dem Theologie stattfindet oder christlicher Glaube praktiziert wird, muß also auch eine Analyse sexistischer Strukturen umfassen. Mir haben sich bei dieser Analyse folgende Fragen bewährt: wie ist die Frauenrolle von seiten der gesellschaftlich Herrschenden aus definiert; wie sieht das Alltagsleben der Frauen in Wirklichkeit aus; wie leben Frauen, die nicht in die Rolle der gesellschaftlich definierten idealen Frau passen (z. B. die nichtverheiratete Frau); wie sieht die Einbindung der Frauen in die Arbeitswelt aus, wobei darauf zu achten ist, daß Frauenarbeit oft nicht als „Arbeit“ im Sinne von Männerarbeit definiert wird. Dafür ein Beispiel: Die Mahnung an die Adresse der Sklaven, sich unterzuordnen, wird im Neuen Testament um die Mahnung zu gewissenhafter Arbeit ergänzt (Eph 6,6f.; Kol 3,23). Die Mahnung an die Adresse der Frauen fordert nur Unterordnung. Frauenarbeit wird nicht eigens ergänzt. Trotzdem wird von den Frauen lebenslang eine Arbeitsleistung erwartet, aber sie wird so sehr als selbstverständlicher *Bestandteil* ihrer Unterordnung verstanden, daß sie in der Paränese fast unsichtbar bleibt. Allenfalls die Ablehnung von Faulheit (1 Tim 5,13) und das Wort *οἰκουργός* (Tit 2,5) lassen erkennen, daß die Frauenrolle mit Arbeit verbunden ist. Typischerweise ist sowohl in der Textgeschichte als auch in modernen Übersetzungen von Tit 2,5 zu beobachten, daß Frauenarbeit sprachlich wieder verschwindet: aus *οἰκουργός* wird *οἰκουρός* „häuslich“, bzw. auch *οἰκουργός* wird zu Unrecht mit „häuslich“ übersetzt (Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament).

Ich habe die notwendige Analyse der realen Frauengeschichte als Aufgabe von Theologie und Bibelwissenschaft am Punkt Frauenarbeit deshalb so ausführlich dargestellt, weil ich meine, daß an dieser Frage die Analyse des Sexismus und seiner Verquickung mit ökonomischen Interessen ihren Ausgangspunkt und ihr Zentrum haben sollte. Die Verwertung der Arbeitskraft der Frauen geschieht so unsichtbar oder genauer: so ohne wahrgenommen zu werden, daß die Analyse der jeweiligen Form von Patriar-

¹² Diese wurde sogar veröffentlicht, allerdings nicht begründet: von Erich Grässer, mit diesem Urteil dann auch zitiert bei W. G. Kümmel in: ThR 40, 1975, 307.

chat hier ihren Ausgang nehmen sollte. Die neutestamentliche Wissenschaft, für die ich hier werbe, wird die Wahrnehmung der Frauenarbeit als zentrale *theologische* Aufgabe ansehen. Sie wird z. B. die Situation der Prostituierten als Problem der Frauenausbeutung und Frauenlohnarbeit begreifen müssen und damit aufhören, sie als moralisches Problem (Hurenreue) zu verhandeln. Sie hätte dabei einen wichtigen Protagonisten: Jesus (Mt 21,31; Lk 7,36–50).

Wenn ich in dieser Weise die Kontextanalyse als Bestandteil theologischer Arbeit betrachte, ist es die notwendige Konsequenz, daß Bibelwissenschaft mindestens *zwei* Kontexte zu analysieren hat: den *heutigen* (die gesellschaftliche Situation der InterpretInnen und ihre Interessen) und den *gesellschaftlichen* Kontext der biblischen Texte. Es muß also sozialgeschichtlich im Sinne der beschriebenen Analyse gefragt werden.

Wenn sozialgeschichtlich gefragt wird, ist die Rede von einer biblischen Anthropologie als einem einheitlichen Entwurf nicht mehr möglich. Die Vorstellung des Jahwisten oder des Paulus werde ich um so besser verstehen, je mehr ich von ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext weiß. Die paulinische Vorstellung von der Sünde aller Menschen in ihrer spezifischen Eigenart spiegelt die Ohnmachtserfahrungen der kleinen Leute im Römischen Reich.¹³ Paulus denkt dabei von den kleinen Männern her. Wenn über Evas Sünde nachgedacht wird, beginnt zur Zeit des Paulus in verschiedenen Religionen der Mittelmeerwelt die Behauptung, die Frauensünde sei ihre Sexualität.¹⁴ In der Theologie und der neutestamentlichen Wissenschaft wird die Sünde „des Menschen“ nach Paulus als Eigenmächtigkeit, Emanzipationsstreben, Hybris gegenüber Gott definiert. Diese Definition ist so gängig, daß beliebige Römerbriefkommentare zur Verifikation benutzt werden können. Paulus selbst sagt das nicht. Die Sünde der kleinen Leute und schon gar der kleinen Frauen ist auch gar nicht die Hybris, sondern die Zustimmung zur eigenen Ohnmacht. Die theologische Rede von der Eigenmächtigkeit „des Menschen“ als Zentrum christlicher Anthropologie ist eine unterdrückerische Rede im Interesse von Herrschaft. Sie sagt: Emanzipationsstreben ist Sünde. Aus der Sündigkeit gibt es nach dieser Anthropologie im Diesseits kein Entrinnen und schon gar kein Entrinnen aus eigener Kraft. Auch dies ist ein Topos, der der Herrschaftserhaltung dient und das Evangelium des Paulus verschweigt, daß durch Christi Auferstehung Gott die Sündenmacht gebrochen hat.

¹³ L. Schottroff, Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus, in: EvTh 39, 1979, 497–510 (engl. Kurzfassung in: Theology Digest 28, 1980, 129–132).

¹⁴ Siehe dies., Evas Schuld. Die weibliche Urschuld im Judentum, Christentum und in der Gnosis in den ersten Jahrhunderten n. Chr., in: Chr. Schaumberger und L. Schottroff, Schuld und Macht, München 1988 (erscheint im Herbst).

II. Praxis des Glaubens und Basisorientierung

In meinem Studium hatte ich gelernt, Feindesliebe sei die größte Idee, die uneingeschränkte Erweiterung des Nächstenliebegebotes, Erweis der menschheitsgeschichtlichen Bedeutung Jesu. Durch die Diskussion über Gewaltlosigkeit wurde mir an Martin Luther King klar, daß zu unterscheiden ist zwischen der Forderung der Gewaltlosigkeit im Munde von Kirchen- und Staatslenkern¹⁵ und einer gewaltlosen Praxis des Widerstandes. Die Frage an die neutestamentlichen Texte müßte also lauten: *wie* haben die ersten Christen Feindesliebe *praktiziert*, wie macht man das: Feindesliebe; wer sind die Liebenden und wer genau die Feinde im sozialgeschichtlichen Sinne?¹⁶ Die Frage ans Neue Testament: wie beweise ich durch religionsgeschichtlichen Vergleich die Einzigartigkeit der Idee Feindesliebe ist eine falsche, weil herrschaftsorientierte Frage. Von den Befreiungstheologen in Lateinamerika habe ich gelernt, daß die Frage nach der Praxis des Glaubens an die Stelle einer idealistischen und ideengeschichtlich orientierten Theologie treten muß. In einer idealistischen Theologie erscheint die Praxis des Glaubens als „Werk“, das aus dem Glauben folge und das zu gestalten Nebensache sei. Werden die „Werke“ aber zum zentralen Inhalt des Glaubens, spricht man von Werkgerechtigkeit und Gesetzmäßigkeit. In den Prüfungsordnungen und anderen institutionellen Strukturierungen von Theologie in meinem Kontext läßt sich die Rangordnung ablesen: Ethik, Sozialethik sind Nebenfächer, Hauptfächer sind Neues Testament und Systematische Theologie. Innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft wiederholt sich die Rangordnung. Sogenannte Tugend- und Lasterkataloge z. B. haben einen schlechten Ruf als moralinsaure Forderungen. Man verhandelt an Römer 6 ausführlich systematische Begründung von christlichem Handeln, man diskutiert einige übergreifende ethische *Forderungen* (Nächstenliebe), die konkrete Praxis der urchristlichen Gemeinden wird jedoch kaum erforscht. Der Versuch, die Seligpreisung der Armen aus dem Zusammenhang einer solidarischen *Praxis* der Armen in der Jesusbewegung zu verstehen, wird als Marxismus abqualifiziert.¹⁷ Faktisch aber wird dabei christliche Lebensführung durch drei grundlegende Handlungsmuster gestaltet: die *patriarchale Ehe* (und Familie), das *Almosengeben* und die *Anerkennung des politischen status quo*. Aus dieser Praxis entsteht eine Hermeneutik, die im Neuen Testament eben diese Handlungsweisen wiederfindet, sie aber nicht theologisch oder historisch problematisiert, denn die Werke des Glaubens sind ja gemessen an den eigentlichen Aufgaben von Theologie Nebensache.

¹⁵ Zur Kritik an dieser Rede von Gewaltlosigkeit („von oben“) im Interesse der Herrschaftssicherung s. besonders das KAIROS Dokument (s. o. Anm. 1).

¹⁶ Erstmals bin ich dieser Frage 1975 nachgegangen: L. Schottroff, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, in: Jesus Christus in Historie und Theologie, hg. von G. Strecker, Festschrift für Hans Conzelmann, Tübingen 1975, 197–221, (Engl. Übersetzung: L. Schottroff – R. H. Fuller – Chr. Burchard – M. J. Suggs, Essays on the Love Commandment, Philadelphia 1978, 9–39).

¹⁷ E. Lohse, Das Evangelium für die Armen, in: ZNW 72, 1981, 51–64.

Durch die Trennung von Theologie und Praxis, „Theologie“ und theologischer Ethik, Glauben und Handeln wird die Relevanz der Lebenspraxis für die Hermeneutik überhaupt nicht wahrgenommen und die vorhandene Praxis nicht gesellschaftlich analysiert. Es ist also nicht die Frage, ob die Praxis unsere Bibelauslegung beeinflusst, sondern welche Praxis wir haben und wie wir sie Analysen und Veränderungen aussetzen.

Die Hermeneutik, die aus einer befreienden Praxis kommt, setzt einen dialektischen Prozeß voraus und in Gang: befreiende Praxis führt zur Wahrnehmung von Befreiungsgeschichte und die Wahrnehmung der (urchristlichen) Befreiungsgeschichte zur Weiterentwicklung der befreienden Praxis. Der Dialog mit der Geschichte setzt Lernen in Gang. Für eine neutestamentliche Wissenschaft bedeutet dies, daß sie im Zusammenhang einer befreienden Praxis stehen sollte, wenn sie nicht Gefahr laufen will, ihr Ziel: Befreiung aller Menschen zu einem Leben in Fülle und Gerechtigkeit, aus den Augen zu verlieren. Wenn ich meinen christlichen Geschwistern in der Friedensbewegung oder in der Frauenbewegung nicht mehr erklären kann, was der Sinn meiner jeweiligen historischen Arbeit ist, dann muß ich diese Arbeit in Frage stellen, die Konzeption überprüfen. Das heißt nicht, daß ich eine differenzierte historische Detailarbeit, deren Details und Irrwege von keinem erkennbaren praktischen Interesse sind, für überflüssig halte. Es muß nur klar bleiben, welchem Ziel und welchen Interessen auch scheinbar abgelegene Forschung dient und mit welcher Praxis sie verbunden ist.

Befreiende Praxis des Glaubens heißt in meinem Kontext, an irgendeinem Punkt an Befreiungsarbeit teilzunehmen, ob es nun die Südafrika-Solidaritätsarbeit ist oder die immer weiter dringend notwendige antimilitaristische Friedensarbeit. Diese Teilnahme führt zu Konflikten, aus denen die gesellschaftliche Analyse klarer gelernt wird als aus der Lektüre der entsprechenden Bücher. Solange ich mich aus den in meinem Kontext konflikträchtigen Alltagsaufgaben heraushalte, kann ich die Illusion einer Wissenschaft und Kirche, die neutral ist, nähren. Diese Illusion beruht auf Grenzziehungen, die Religion und Alltag, Glaube und Politik, Wissenschaft und Praxis auseinanderhalten. Wenn „Ganzheitlichkeit“ mehr ist als ein Modewort, werden diese Grenzziehungen als Herrschaftsmethoden erkannt: in dem ich diese Grenzziehungen überschreite, erfahre ich, welchen Interessen sie eigentlich gedient haben.

Die Grundlagen einer befreienden Praxis, die das Urchristentum vorgibt, sind das Armenevangelium und die Orientierung am Willen Gottes. Ich benutze diese Formulierung „Orientierung am Willen Gottes“ trotz meiner Einsicht in die Mißbrauchsgeschichte solcher und ähnlicher Wendungen: hinter ihnen stand oft die herrschaftsangepaßte Ordnungspraxis, die ich nannte (Ehe, Almosen, Obrigkeit), oder sie waren überhaupt nur „Leerformeln“, nicht ernstgemeinte Beteuerungen der geforderten Christlichkeit. Orientierung am Willen Gottes ist für mich (wie für Paulus etwa Röm 12,2) die beste Verständigungsmöglichkeit über die christliche Praxis. Diese Formulierung stellt klar, daß sich die konkreten Entscheidungen auf ein Ziel hin orientieren: die βασιλεία τοῦ θεοῦ, die neue Schöp-

fung, den Frieden Gottes, den neuen Himmel und die neue Erde, um einige neutestamentliche Bilder für dieses Ziel zu zitieren. Die Formulierung „Orientierung am Willen Gottes“ stellt ebenso klar, daß die konkreten Entscheidungen jeweils aufgrund von Analyse neu inhaltlich gefüllt werden müssen. Es muß geprüft werden, was der Wille Gottes ist (Röm 12,2). Ich möchte die zentrale Bedeutung einer reflektierten Hermeneutik der Praxis für die neutestamentliche Wissenschaft an einem Arbeitsgebiet aufzeigen, das für mich zentral ist: der Sozialgeschichte des Neuen Testaments. Daß die sozialgeschichtliche Frage eine notwendige Erweiterung der sich selbst so nennenden historisch-kritischen Methode ist, muß nicht begründet werden. Es gibt zwar immer wieder polemische Gegenüberstellungen: Historische Kritik versus Sozialgeschichte, aber sie beruhen wirklich nur auf Polemik. Die Frage heißt nicht „Historische Kritik“ ja oder nein, sondern: welche *Praxis* ist mit der sich selbst so nennenden „Historischen Kritik“ und/oder Sozialgeschichte des Neuen Testaments verbunden? Weite Bereiche der sozialgeschichtlichen Erforschung des neuen Testaments bemühen sich um die Erarbeitung der sozialen Zusammensetzung urchristlicher Gemeinden und kommen zu dem Ergebnis, daß in den Gemeinden Arme und Reiche vertreten waren. Dies wird in den Gemeinden, die wir vor allem aus Paulus kennen, auch tatsächlich so gewesen sein (1 Kor 1,26). Aber welche Praxis im Umgang von Armen und Reichen miteinander sehen die sozialgeschichtlich arbeitenden Neutestamentler? Meist wird diese Praxis implizit oder explizit im Sinne von Troeltsch¹⁸ als (Liebes)Patriarchalismus verstanden, als ein Miteinander von „unten“ und „oben“, arm und reich, Sklaven und Herren, Frauen und Männern. Dieses Miteinander wird als Harmonie oder auch konfliktreicher Zusammenhalt gedacht, aber immer so, daß die gesellschaftlich vorgegebenen Unterschiede nicht ernsthaft in Frage gestellt werden. Elisabeth Schüssler Fiorenza¹⁹ hat zu Recht darauf hingewiesen, daß diese Theorie der Sozialgeschichte des Urchristentums mit sozialwissenschaftlichen Mitteln die patriarchale Ordnung legitimiert, z. B. durch die Behauptung, nur so habe das Christentum die Jahrhunderte überdauern können. Der strittige Punkt ist also nicht, ob wir sozialgeschichtlich arbeiten sollen oder historisch-kritisch. Natürlich sollen wir historisch-kritisch arbeiten *und* sozialgeschichtlich. Die Frage ist nur, welche Praxis nehmen wir wahr, und welchen Interessen dient unsere historische Arbeit?

Die historische Kritik war angetreten als Kritik an dem Dogmengebäude der Institution Kirche. Die kritische Entzauberung von dogmatischen Vorstellungen wie Verbalinspiration oder Jungfrauengeburt hatte darin ihre praktische Spitze: die Herrschaftslegitimationen der Institution Kirche in Frage zu stellen. In weiten Bereichen der Kirchen sind viele dieser kritischen Entzauberungen farblos geworden, weil längst die Institution

¹⁸ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften Bd. 1, Tübingen 1919 (Nachdruck der Ausgabe 1912), 66f u. ö. Zur Sache s. L. Schottroff, „Nicht viele Mächtige“. Annäherungen an eine Soziologie des Urchristentums, in: Bibel und Kirche 1985, 2–8.

¹⁹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, 79–83.

sich mit diesen Entzauberungen arrangiert hat, und weil die sich historisch-kritisch nennende Wissenschaft keine weitergehende Institutionenkritik mehr in Angriff nimmt. Eine radikale Institutionenkritik, die den Ehrennamen historischer Kritik wirklich verdienen würde, müßte heute weniger die dogmatischen Legitimationen von Kirche als vielmehr ihre jeweilige *Funktion in der Gesellschaft* in Frage stellen oder überprüfen und die *Herrschaftsstrukturen der Gesellschaft* wahrnehmen, sichtbar machen und in Frage stellen. Bleiben wir bei dem Problem der Klassenunterschiede: Eine historische Kritik, die die Praxis des Almosengebens legitimiert, stellt die Kirchen des Westens und die reichen kapitalistischen Gesellschaften nicht in Frage. Nach diesem Muster funktionieren viele kirchliche und politische Aktionen der dritten Welt gegenüber: Geldgaben, die die Ursachen der Ungerechtigkeit nicht beseitigen, meist sogar nicht einmal benennen. Man sagt sogar „Solidarität“ und meint Almosen²⁰, auch wenn das Wort nicht mehr benutzt wird, denn es ist zu deutlich. Eine Sozialgeschichte, die das friedliche Miteinander von arm und reich im Urchristentum ermittelt, stellt ebenso wenig die Grundlagen der westlichen Gesellschaften in Frage. Die in diesen wissenschaftlichen Arbeiten am Neuen Testament vorliegende Hermeneutik der Praxis ist also Institutionen gegenüber unkritisch (außer gegenüber den Dogmen einer fundamentalistischen Kirche).

Eine andere Hermeneutik der Praxis entsteht durch die Teilnahme an Solidaritätsarbeit für die sogenannte dritte Welt im Kontext der reichen Länder, die unsere – der Reichen – Beteiligung an der Herstellung des Unrechts benennt und verändern will (z. B. durch Südafrikaboykott).

Jetzt entsteht die Frage, ob ich hiermit behaupte, jede historische Erkenntnis dessen, was damals war, sei unmöglich: HistorikerInnen nehmen nur das wahr, was ihre gesellschaftlichen Interessen und ihre gesellschaftliche Praxis ihnen wahrzunehmen ermöglicht. Zugespitzt formuliert: „Linke“ Christen behaupten eine befreiende urchristliche Praxis; der Gesellschaft angepaßte Christen behaupten eine urchristliche Praxis der Almosen und des friedlichen Nebeneinanders von Menschen unterschiedlicher gesellschaftlicher Position. Jede Seite bedient sich der Tradition und benutzt sie für ihre Zwecke. Die Einsicht in die Hermeneutik bedeutet nicht, da berufe ich mich gerne wieder auf Bultmann, daß ein Dialog mit der Geschichte unmöglich ist.²¹ Dieser Dialog, Lernen von der Geschichte, ist um so klarer möglich, je offener die eigenen Interessen wahrgenommen und diskutiert werden.

Aus eigener Erfahrung möchte ich sogar behaupten, daß selbst an einem Schreibtisch ohne Praxisbezug bis zu einem gewissen Grade eine Wahrnehmung z. B. des Widerspruchs zwischen neutestamentlichen Texten und ihrer Auslegung in der Gegenwart möglich ist. Ich habe jedenfalls schon zu Zeiten Unbehagen über die Auslegung der Seligpreisung der Armen in der neutestamentlichen Wissenschaft empfunden, als ich kaum po-

²⁰ Siehe E. Lohse, 64: die „mit den Armen solidarische Kirche“ ist so zu verstehen, daß ihr Besitz dazu dient, die Armen zu unterstützen.

²¹ R. Bultmann, Jesus, Tübingen 1951, 14.

litische Erfahrungen am eigenen Leibe gemacht hatte. Ich konnte einfach nicht einsehen, daß *πρωγός* nicht das bedeutet, was das Wort sagt: arm sein, nichts zu essen haben, leiden –, denn die synoptischen Evangelien verstehen das Wort so, selbst in Mt 5,3.²² Eine breite Auslegungstradition jedoch verlagert die Auslegung der Seligpreisung der Armen auf eine all-gemeinreligiöse Ebene: vor Gott mit leeren Händen stehen. Diese „idealistische“ Erfahrung, die ich hier mitteile, bedeutet nicht, daß ich die Notwendigkeit einer reflektierten Hermeneutik der Praxis relativieren möchte. Ich wollte damit ausdrücken, daß es Wunder gibt, daß gelegentlich Menschen auch Wahrheiten wahrnehmen, ohne darauf vorbereitet zu sein. Doch um solche Erkenntnis und ihre Konsequenzen leben und ertragen zu können, brauchen auch HistorikerInnen die *communio sanctorum* und *sanctarum*, die Unterstützung der anderen Menschen, die sich auf den langen Weg einer befreienden Praxis gemacht haben. Ohne diese *communio sanctorum*, wenige Brüder und viele Schwestern, hätte ich die Schwierigkeiten nicht ertragen, die meine historische Arbeit mir eingebracht hat.

III. *Hoffnung und Parteilichkeit*

Ich gehe wieder von Rudolf Bultmann aus, denn daher komme ich. Das Entmythologisierungsprogramm Rudolf Bultmanns von 1941, bzw. Rudolf Bultmanns Kommentar zum Johannesevangelium war für mich 1951 der entscheidende Grund, Theologie zu studieren. Hier fand ich eine glaubwürdige Theologie, die mich von allem dogmatischen alten Plunder befreite. Ich konnte Christin sein, Theologin werden, ohne alles das glauben zu müssen, was nicht in mein Weltbild passen wollte: von der Jungfrauengeburt bis zu den Trompeten am Jüngsten Tag. „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben“ (Rudolf Bultmann 1941).²³ Welch eine Befreiung bedeutete Bultmanns Theologie für mich und viele andere meiner Generation! Wenn ich heute zurückblicke, erschrecke ich über meine Vergangenheit. Als Bultmann den Satz schrieb, gab es schon Konzentrationslager; es war Krieg – wieso kommt alles dieses in seiner Bestimmung des modernen Weltbildes nicht vor? Für ihn war das naturwissenschaftliche Weltbild ein theologisches Problem, aber nicht Auschwitz und die Atombombe. Das ist keine Anfrage an die persönliche Integrität Bultmanns – die steht außer Frage –, sondern eine Anfrage an seine Theologie in ihrem Kontext, der ihr eben kein theologisches Problem war. Noch viel tiefgreifender aber ist diese Anfrage an mich selbst zu richten. Ich war mehr als eine Generation jünger als Bultmann. Meine Kindheit war bestimmt von Nationalsozialismus, Krieg,

²² Zu Mt 5,3 s. L. Schottroff, *Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium*, in: L. und W. Schottroff (Hg.), *Mitarbeiter der Schöpfung*, München 1983, (149–206) 162–166.

²³ R. Bultmann, *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941, 31.

Nachkriegszeit. Meine Eltern haben schon im Krieg mit ihren Kindern und in der Kirchengemeinde offen darüber gesprochen, welches Gewaltregime Hitler bedeutete, daß die Juden umgebracht wurden, daß es Konzentrationslager gab. Ich hatte die besten Voraussetzungen zu begreifen, daß Auschwitz grundlegende *theologische* Bedeutung hat. Ich habe es nicht begriffen. Ich begriff die Bedeutung der ersten Atombomben im August 1945 für mich, für die Welt, aber nicht für die *Theologie*. Ich litt unter der Angst vor einem neuen Krieg in den Jahren danach. Und ich studierte Theologie mit dem befreiten Gefühl, daß ich glücklicherweise nicht mehr an die Jungfrauengeburt glauben mußte. Erst heute, wo in der Bundesrepublik antisemitische Tendenzen wieder sichtbar werden, begreife ich, welche Dimension mein theologisches Versagen und das meiner Generation hat. Wieso kam die Diskussion über den christlichen Antijudaismus bei uns in der Bundesrepublik erst so spät und so marginal auf? Wieso habe ich ein ganzes Theologiestudium verbracht, ohne ein einziges Mal einen theologischen Zusammenhang herzustellen zwischen meinem eigenen Alltag und seinen historischen und politischen Dimensionen und meinem Theologiestudium? Man sagt heute oft, die Erklärung sei die Schuld, die wir verdrängen mußten. Mein Problem in jenen Jahren war jedoch noch stärker Angst als Schuld. Von dieser Angst befreite mich Bultmanns Wiederholung des paulinischen „ὡς μὴ“ : οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες (1 Kor 7,30; Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* § 40,2 u. ö.). „Diese ἐλπίς ist das Frei- und Offensein für die Zukunft, da der Glaubende die Sorge um sich selbst und damit um seine Zukunft im Gehorsam Gott anheimgestellt hat“ (Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* § 35,3).

Theologische Zweifel an dieser Beschränkung des Glaubens auf die individuelle Existenz habe ich dann von Ernst Käsemann gelernt. Die kosmische Dimension – weltweite Herrschaft Christi – und die Alltagsdimension – „Gottesdienst im Alltag der Welt“²⁴ entdeckte ich als Defizit meines theologischen Denkens. „Rechtfertigung der Gottlosen trifft gewiß konkret mich selbst. Doch wird diese Formel um ihr Gewicht gebracht, wenn damit nicht Heil für jeden Menschen und die ganze Welt angesagt wird“.²⁵ Was Käsemann so nicht aussprach, sprach dann Dorothee Sölle aus: die Menschen in der „dritten“ Welt, Vietnam, Auschwitz sind gemeint. Die Zusammenarbeit mit Dorothee Sölle ist seit Beginn der 70er Jahre für meine wissenschaftlichen Aufgaben grundlegend geworden. Seit Käsemanns Beharren auf der „Apokalyptik als Mutter der christlichen Theologie“²⁶, seitdem er mich und andere gelehrt hat, die weltweite Bedeutung des Christenglaubens zu sehen, seitdem halte ich die Eschatologie für das Herzstück der Gottesfrage. Dadurch konnte ich auch die

²⁴ E. Käsemann, *Gottesdienst im Alltag der Welt*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 198–204.

²⁵ Ders., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 138.

²⁶ Ders., *Die Anfänge christlicher Theologie*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, (82–105) 100.

theologische Bedeutung von Ernst Bloch begreifen.²⁷ Immer deutlicher ist mir die Bedeutung der apokalyptischen Eschatologie für das *gesamte* Neue Testament und für mich selbst geworden. Die historische Frage möchte ich am Problem der sogenannten Parusieverzögerung erläutern. Seit der Entdeckung der Bedeutung der Eschatologie für Jesus durch Johannes Weiß, Albert Schweitzer und andere war die Vorstellung in der neutestamentlichen Wissenschaft verbreitet, sehr bald – schon in neutestamentlicher Zeit – habe die Enttäuschung über das Ausbleiben der Parusie, also die Parusieverzögerung, eine Rolle gespielt. Man interpretierte weite Quellenbereiche etwa der synoptischen Evangelien aus dieser Annahme heraus. Aussagen wie die Wachsamkeitsforderungen (Mk 13,33.37 u. a.) oder entsprechende Gleichnisse wurden als Ausdruck von Parusieverzögerung verstanden und diese Parusieverzögerung als entscheidende Kraft der urchristlichen Gemeindebildung.²⁸ Diese Hypothese halte ich historisch für unzutreffend. Vielmehr sind Wachsamkeitsforderungen und selbst Aussagen im Gleichnis, der Herr verzögere sich (χρονίζει Mt 24,48 par.; 25,5) Ausdruck der Naherwartung; eines Lebens, das von der Hoffnung getragen wird, es werde nicht mehr lange dauern, bis das Reich Gottes komme und Himmel und Erde umfassen werde.

Parusieverzögerung spielt zu neutestamentlicher Zeit nur eine Rolle im Munde der *Spötter* 2Petr 3,3f; 1Clem 23,3. Auch die „Redaktoren“ Markus, Matthäus, Lukas – in der Zeit nach 70 n. Chr. – leben aus dieser Hoffnung auf die *Nähe* der βασιλεία τοῦ θεοῦ, der weltweiten Offenbarung des handelnden Gottes. Ich halte also die Parusieverzögerung als Erklärungsmodell in der neutestamentlichen Wissenschaft für eine Erfindung der Wissenschaftler, die ihr aufgeklärtes und chronologisches Denken auch schon in Teilen des Neuen Testamentes am Werke sehen. Diese Einschätzung der Bedeutung der Eschatologie für das gesamte Christentum in neutestamentlicher Zeit hat für die Interpretation der Einzeltexte Konsequenzen. Alle Interpretationen von Gleichnissen auf Sachverhalte der Kirche/Gemeinde, also ekklesiologische Deutungen, werden z. B. fragwürdig. Selbst Mk 4,13–20 parr. (die nachträgliche Deutung des Sämannsgleichnisses) redet nicht von verschiedenen Verhaltensgruppen in der Kirche, sondern von den eschatologischen Konsequenzen (gedeihen/vergehen) bestimmter Verhaltensweisen.²⁹

Man geht in der neutestamentlichen Wissenschaft häufig davon aus, daß die Naherwartung Ursache dafür ist, daß die Ethik eine Interimsethik sei und daß eine weltgestaltende Ethik davon abhängig ist, daß die Beteiligten sich auf lange Sicht in der Welt einrichten. Mit diesem Erklärungsmuster wird die Handlungsorientierung der urchristlichen Gemeinden falsch

²⁷ E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt 1968.

²⁸ Siehe E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22), Berlin 1960.

²⁹ Unveröffentlicht; für Mk 4,3–8 parr. s. die entsprechende Auslegung in: L. Schottroff, „Wir sind Samen und keine Steinchen“. Das Gleichnis vom Sämann, in: G. Casalis, K. Füssel u. a., *Bibel und Befreiung*, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985, 112–133.

eingeschätzt. Auf allen Ebenen der Tradition wird aus der Nähe Gottes, der Nähe der βασιλεία τοῦ θεοῦ, eine umfassende Alltagsgestaltung und Handlungsperspektive gefolgert. Die Menschen sehnen sich nach der Erlösung, sie warten sehnsüchtig auf die Offenbarung des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels (Mk 13, 24ff) und sie gestalten ihr Leben als Kinder und Nachahmer Gottes, s. nur Mt 5,9.45. Ebenso wie die Parusieverzögerung ist das Deutungsmodell Interimsethik aus der Distanz der Wissenschaft zu der von ihr verhandelten Sache zu erklären.

Existentiell hat die urchristliche Eschatologie für mich große Bedeutung. Meine Analyse der ökologischen, militärischen und politischen Situation der Welt ist sehr negativ. Darin sehe ich mich auch einig mit vielen Menschen, die politisch und religiös ganz woanders stehen als ich. Die Wahrscheinlichkeit, daß Menschen die selbstgemachten Katastrophen tatsächlich werden verhindern können, wird von Jahr zu Jahr geringer. Die grundlegende religiöse oder christliche Frage heute ist die, ob Hoffnung überhaupt sinnvoll und ehrlicherweise möglich ist. Ist das Beharren des Glaubens auf der Nähe Gottes nicht ein durchsichtiger Versuch, sich selbst zu trösten und die Augen vor der Zukunft zu verschließen? Ist Hoffnung Feigheit? Viele Menschen meiner Klasse in meinem Kontext haben resigniert. Ich kann sie deshalb nicht verurteilen. Ich höre ihre Kritik, daß Hoffnung auf die Nähe Gottes so etwas ist wie das Singen der Kinder im dunklen Keller. Diese Kritik ist eine ernstere Infragestellung der urchristlichen Eschatologie und des christlichen Glaubens heute als das naturwissenschaftliche Weltbild. Die Trompeten beim Jüngsten Gericht kann ich heute noch wie Bultmann als ein mythisches Bild vergangener Zeiten entmythologisieren. Dadurch wird die Hoffnung auf die Nähe Gottes, von der die ersten Christen lebten, nicht in Frage gestellt, sie wird nur geistesgeschichtlich eingeordnet in ihrer konkreten historischen Gestalt. Nicht die zeitbedingten Vorstellungen sind das Problem, sondern die Hoffnung überhaupt. Es ist meine Erfahrung, daß mit der Beteiligung am Widerstand, und sei sie noch so bescheiden, die Hoffnung wächst. Deshalb kann ich alle die sehnsüchtigen Sätze des Neuen Testaments, die die Königsherrschaft Gottes herbeiflehen uneingeschränkt nachsprechen. Ich warte und hoffe auch.