

Sozialgeschichtliche Exegese

Anmerkungen zu einer neuen Fragestellung in der historisch-kritischen Arbeit am Neuen Testament

Von Franz Laub

In neuerer Zeit mehren sich exegetische Arbeiten, die sich explizit als sozialgeschichtlich-soziologisch orientierte Beiträge zur Geschichte des Urchristentums und zum Neuen Testament verstehen.¹

1. Eine neue Frage?

Was sich im Rahmen der historisch-kritischen Exegese, wie sie etwa im deutschsprachigen Raum herkömmlich betrieben wird, wie eine neue Frage und Forschungsrichtung ausnimmt, ist indes so neu nicht, und das in zweifacher Hinsicht. Zum einen ist der Begriff »Sozialgeschichte« in der Geschichtswissenschaft außerhalb des theologischen Fächerkanons längst beheimatet und werden Prinzipien, Perspektiven und Standort dieser Fachrichtung im Rahmen der gesamten Geschichtswissenschaft intensiv diskutiert.² Sofern »die Geschichtswissenschaft und die Sozialwissenschaften ihren Gegenstandsbereich prinzipiell weitgehend gemeinsam haben, nämlich die gesellschaftlichen Ordnungen als wesentlich von Menschen geschaffene und beständig fortentwickelte Gebilde von hoher Komplexität«, erscheint es daher auch schlüssig, der Geschichtswissenschaft überhaupt »den Status einer Sozialwissenschaft, im Verbund mit den anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen, zuzuweisen«.³ Entsprechend greift eine so verstandene Geschichtswissenschaft bei der Erschließung und Darstellung zahlreicher ihrer Forschungsbereiche auf sozialwissenschaftliche Theorien und Modelle zurück, nicht zuletzt auf solche von der Soziologie bereitgestellte. Sofern neutestamentliche Exegese sich als historisches Fach begreift, deren wesentliche Aufgabe die Darstellung der Geschichte des Urchristentums ist, ist es nur naheliegend, wenn sie unter explizit sozialgeschichtlicher Fragestellung an dieser Entwicklung der Geschichtswissenschaft der letzten Jahrzehnte partizipiert. Und wie

¹ S. dazu den Forschungsbericht von H.-J. Venetz, Der Beitrag der Soziologie zur Lektüre des Neuen Testaments, in: J. Pfammatter (Hg.), Methoden der Evangelien-Exegese (Theologische Berichte 13), Zürich-Einsiedeln - Köln 1985, 87–121.

² Vgl. J. Kocka, Sozialgeschichte. Begriff - Entwicklung - Probleme, Göttingen ²1986 (1. Aufl. 1977); W. Schieder — V. Sellin (Hg.), Sozialgeschichte in Deutschland I. Göttingen 1986; W.J. Mommsen, Geschichte als Historische Sozialwissenschaft, in: P. Rossi (Hg.), Theorie der modernen Geschichtsschreibung (edition suhrkamp NF 390), Frankfurt 1987, 107-146; F. Furet, Die Methoden der Sozialwissenschaften in der Geschichtsforschung und die »histoire totale«, ebd. 147–172; R. Koselleck, Moderne Sozialgeschichte und historische Zeiten, ebd. 173–190.

³ W.J. Mommsen, (s. A. 2) 113 u. 112.

Geschichte, als Sozialwissenschaft verstanden, analog etwa zur Soziologie sich vor das Problem und die Aufgabe gestellt weiß, »Sachverhalte und/oder Abläufe nicht bloß darzustellen und ggf. mit Hilfe nomologischer Wissenschaft zu erklären, sondern zugleich deren Relevanz für bzw. deren Auswirkungen auf gegenwärtige Gesellschaften oder bestimmte Gruppen innerhalb gegenwärtiger Gesellschaften aufzuzeigen«⁴, würde Vergleichbares dann auch für eine sozialgeschichtlich betriebene Exegese des Neuen Testaments zu treffen.

Nicht neu ist die sozialgeschichtlich-soziologische Fragestellung zum andern auch deshalb, weil die historisch-kritische Exegese immer schon solche Fragen gestellt hat, von ihrem Selbstverständnis als historischer Disziplin her im Verbund mit der Altertumswissenschaft notwendig auch stellen mußte.⁵ Immer schon wurde die Geschichte des Urchristentums auch in größeren gesellschaftsgeschichtlichen Zusammenhängen darzustellen gesucht und wurde so unternommen, den biblischen *Text* in der damaligen *Lebenswirklichkeit* zu orten.⁶ Vor allem aber bekundete dann die Formgeschichte mit ihrer Frage nach dem »Sitz im Leben« ein prinzipiell soziologisches Interesse an biblischen Texten. Unter formgeschichtlichen Voraussetzungen ist die vom Urchristentum hinterlassene und als »Neues Testament« gesammelte Literatur grundsätzlich »Literatur religiöser Gruppen«, die »im Zusammenhang mit deren Leben verstanden werden« will.⁷ Jedoch war der Gang der Forschung dann so, daß der an sich umfassende soziologische Ansatz, der mit dem »Sitz im Leben« gegeben war, eingegrenzt blieb und immer mehr eingegrenzt wurde auf den religiösen Binnenraum der jeweiligen Gemeinde. Das Interesse galt in einer Weise der Gemeintheologie und dem Gemeindeglauben, daß die umfassende soziale Dimension der Texte mehr oder weniger aus dem Blickfeld entschwand.⁸ Was daher gegenwärtig unter den Stichworten »sozialgeschichtliche« oder »soziologische« Exegese in den Blick kommt, ist Fortführung, Ausweitung und Vertiefung dessen, was in der historisch-kritischen Auslegung als einer historischen Methode wesentlich angelegt ist.

Der Bielefelder Historiker R. Koselleck nennt das Wort Sozialgeschichte einen »Gummibandbegriff, der elastisch genug ist, um mehr oder weniger heterogene Gebiete zu umgreifen«. Ereignisgeschichte und politische Geschichte ebenso wie etwa »Wandlungen in den Beziehungen zwischen verschiedenen Schichten und Klassen«, die ihrerseits zugleich Teil der politischen Geschichte sind.⁹ Im Sinn eines solchen Gummibandbegriffs wird die Bezeichnung »Sozialgeschichte« auch in der neutestamentlichen Exegese eingesetzt.

⁴ W. J. Mommsen, (s. A. 2) 112 f.

⁵ »Solange sich die neutestamentliche Wissenschaft nicht von der Altertumswissenschaft trennt, wird sie immer soziologische Fragen stellen und, soweit die Quellen erlauben, zu beantworten versuchen«: G. Theißen, Zur forschungsgeschichtlichen Einordnung der soziologischen Fragestellung, in: Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979, 3–34, Zitat S. 4.

⁶ Vgl. etwa E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder. Leipzig 1902; A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1902; E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Ges. Schriften I), Tübingen 1912; E. Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchristentum (Wissensch. u. Bildung 172), Leipzig 1921.

⁷ G. Theißen, (s. A. 5) 13.

⁸ G. Theißen, (s. A. 5) 5–9.

⁹ R. Koselleck, (s. A. 2) 173.

So versteht etwa H. Gollwitzer soziologische, sozialgeschichtliche Exegese zugleich als materialistische Exegese.¹⁰ Aber bei weitem nicht jeder sozialgeschichtliche Beitrag ist auch schon soziologisch im engeren Sinn und schon gar nicht materialistisch. Eine Differenzierung von dem, was alles mit dem Begriff »sozialgeschichtliche Exegese« zusammengefaßt wird, ist daher angezeigt.

2. Anliegen sozialgeschichtlicher Exegese

Nimmt man »die spärlichen sozialen und politischen Aussagen des Neuen Testaments« als Ausgangspunkt und als Grundlage einer sozialgeschichtlichen Auslegung, dann läuft man in der Tat Gefahr, diese überzubewerten.¹¹ Das sozialgeschichtliche Anliegen, wie es zum Beispiel in den Beiträgen von W. Stegemann und L. Schottroff zu Wort kommt¹², ist aber ein umfassenderes. Es geht dieser Exegese um eine Ausweitung der Frage nach dem »Sitz im Leben« im Sinn einer »sozialgeschichtlich erweiterten Formgeschichte«.¹³ Sie fragt daher nach den Bedingungen des sozialen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Lebens, in denen sich urchristlicher Glaube artikulierte. Auf diese Weise sollen die Texte zunächst einmal ihren Adressaten in ihren ganz konkreten Lebensverhältnissen zurückgegeben werden.¹⁴ Natürlich war und ist das immer auch das erklärte Ziel historisch-kritischer Auslegung. Aber gegenüber ihrer vorwiegend literarhistorisch-geistesgeschichtlichen Orientierung geht die sich betont als sozialgeschichtliche Exegese verstehende Arbeit am Neuen Testament einen Schritt weiter. Sie fragt nach den »materiellen« Bedingungen für das Werden der neutestamentlichen Literatur: »Wer hat was, wann, in welcher sozialen Gruppe, für welche soziale Gruppe, warum geschrieben bzw. gesagt.«¹⁵ Und diese Fragerichtung beschränkt sich nicht auf die äußeren Erschei-

¹⁰ H. Gollwitzer, *Historischer Materialismus und Theologie. Zum Programm einer materialistischen Exegese*, in: W. Schottroff — W. Stegemann (Hg.), *Traditionen der Befreiung I: Methodische Zugänge*, München 1980, 13–59, hier 14f.

¹¹ So G. Strecker — U. Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese (UTB 1253)*, Göttingen 1983, 143f.

¹² S. A. 10; dieselben (Hg.), *Traditionen der Befreiung II: Frauen in der Bibel*, München 1980; dieselben (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen I: Altes Testament, II: Neues Testament*, München 1979; L. Schottroff — W. Stegemann, *Jesus von Nazareth — Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978; W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament*, München 1981; L. u. W. Schottroff, *Die Parteilichkeit Gottes. Biblische Orientierungen auf der Suche nach Frieden und Gerechtigkeit*, München 1984.

¹³ L. Schottroff — W. Stegemann, (s. A. 12) 30.

¹⁴ So W. Schottroff, in: *Traditionen I*, (s. A. 10) 9f.

¹⁵ W. J. Hollenweger, *Eine andere Exegese*, in: VF 26 (1981) 13. Das Anliegen einer sozialgeschichtlich-materialistischen Exegese sieht Hollenweger am zutreffendsten in einem Zitat von B. Brecht zur Sprache gebracht:

»Wem nützt der Satz?
Wem zu nützen gibt er vor?
Zu was fordert er auf?
Welche Praxis entspricht ihm?
Was für Sätze hat er zur Folge? Was für Sätze stützen ihn?
In welcher Lage wird er gesprochen? Von wem?«

nungsformen des Urchristentums, sondern bezieht den kerygmatischen Glauben als von sozio-kulturellen Faktoren abhängig mit ein.

Im Grunde genommen kommen hier neue Akzente im theologischen Denken zur Geltung, was das Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis anlangt. Geschichtliche Wirklichkeit, in unserem Fall die des Urchristentums, wird hier in einer Weise als Totalität begriffen, daß dabei nicht mehr in getrennten Bereichen gedacht wird, hier die religiöse, glaubensmäßige Wirklichkeit, dort die soziale, gesellschaftliche, politische, die beide uneinflusst nebeneinander existieren. Viel mehr wird dabei die urchristliche Verkündigungs- und Glaubensgeschichte zugleich als Sozialgeschichte zu sehen und zu verstehen gesucht,¹⁶ wonach nicht zuerst eine abstrakte Urkirche Trägerin und Vermittlerin eines zeitlos gültigen Kerygmas ist, sondern Menschen und Gruppen in konkreten sozialen Lebensverhältnissen mit ebenso konkreten Bedürfnissen und Hoffnungen, die den Jesusglauben mitprägen und ihren spezifischen Ausdruck in ihm finden.¹⁷ In Konsequenz davon formuliert daher eine explizit als sozialgeschichtlich sich verstehende Auslegung die Regel: »Der Mensch < als anthropologische Größe, zeitlos und unkonkret, sollte in der Bibelauslegung nicht mehr vorkommen.«¹⁸

Ein anderes Postulat sozialgeschichtlicher Auslegung, das in exegetischen Studierstuben und Hörsälen kaum vorkommt, hängt damit zusammen: Der Ausleger und Leser neutestamentlicher Texte muß seine eigene Situation mitreflektieren. »Es ist notwendig, sich und anderen die eigenen Interessen, die sozialen wirtschaftlichen und politischen Voraussetzungen und Optionen offenzulegen. Theologisches Reden ohne diese Offenlegung der Situation und der Interessen des Redenden täuscht Neutralität vor, die es nicht gibt.«¹⁹

¹⁶ G. Girardet, Der Glaube an den auferstandenen Gekreuzigten — Eine stille Revolution. Überlegungen im Anschluß an 1 Kor 15,3—5, in: Bibel und Befreiung. Beiträge zu einer nichtidealistischen Bibellektüre (hrsg. von den Tübinger Theol. Fachschaftsinitiativen), Freiburg (Schweiz)-Münster 1985, 27—62, warnt die Exegese vor der »Unterscheidung zwischen einem religiösen und einem politischen Bereich, die wir modernen Menschen wie selbstverständlich handhaben... Sie kann jedoch nicht auf die Antike übertragen werden. Dort ist alles, was politisch ist, auch religiös und umgekehrt... Wenn Religion und Politik faktisch nicht getrennt werden konnten, fehlte auch das Bewußtsein einer solchen Unterscheidung« (S. 30f). Wie weit das in dieser Pauschalität zutrifft, wäre im einzelnen zu prüfen. Daß mit dieser als frag-würdig erklärten Unterscheidung aber die historisch-kritische Exegese auf ein Defizit ihrer bisherigen Arbeit hingewiesen wird, ist wohl schwerlich zu bestreiten, sofern es ihr vornehmlich um die theologische Aussage biblischer Texte ohne hinlängliche Berücksichtigung sozialer und gesellschaftlicher Bedingtheit und Verflochtenheit ging. Etwas Analoges bringt im übrigen R. Koselleck, (s. A. 2) 178f., für die moderne Geschichtswissenschaft zur Sprache, wenn er »vor dem unbedachten Wortgebrauch von ‚sozial-« in der historischen Forschung warnt. »Von Sozialgeschichte zu sprechen, ist erst möglich seit dem 19. und 20. Jahrhundert.« Denn von den Gegebenheiten her ist es jetzt erst möglich, »die Ökonomie als eigenständigen Bereich neben Staat, Gesellschaft, Kultur oder Religion zu definieren. Erst seither wurde es auch wissenschaftsgeschichtlich möglich, analytisch zwischen politischer Herrschaft, sozialer Verfassung und ökonomischer Struktur zu unterscheiden — Unterschiede, die für die Zeitgenossen der feudalen Welt noch nicht möglich waren. Freilich ist es methodisch erlaubt, solche modernen Trennungen analytisch auch in die Vorvergangenheit zu übertragen, wenn man dessen eingedenk bleibt, daß sie für den damaligen Erfahrungsraum nicht angemessen sind.«

¹⁷ Methodisch überzeugende Beiträge in diesem Sinn — wie immer man ihre Resultate beurteilen mag — sind z. B. G. Theißen, Wanderradikalismus, (s. A. 5) 79—105, oder W. Stegemann, Das Lukasevangelium, in: L. Schottroff — W. Stegemann, (s. A. 12) 89—153.

¹⁸ L. u. W. Schottroff, (s. A. 12) 9.

¹⁹ L. u. W. Schottroff, (s. A. 12) 10.

Hier tritt zutage, daß es der als sozialgeschichtliche Exegese sich verstehenden Arbeit am Neuen Testament²⁰ nicht einfach um Ausweitung und Vertiefung historischen Wissens geht, sondern um den existentiellen Bezug neutestamentlicher Texte. Indem einerseits unternommen wird, die Texte in ihrem ursprünglichen umfassenden sozialen Kontext zu vernennen, indem andererseits der heutige Ausleger und Leser — letztlich also die Gemeinschaft der Kirche heute — gehalten ist, seine eigene Situation in den Prozeß der Auslegung reflektierend einzubringen, wird er davor bewahrt, die biblische Wahrheit auf zeitlose realitätsferne Sätze zu reduzieren, realitätsfern im Sinn der Ausblendung der umfassenden sozialen Realität, in der Glaube damals wie heute sich ereignete und ereignet. Vielmehr wird auf diese Weise weniger der zeitliche als eher der situative Abstand bewußt, so daß erst von hier aus die biblischen Impulse für Glauben und christliche Praxis heute wahrnehmbar werden.²¹

Die hier zur Diskussion stehende sozialgeschichtliche Auslegung ist also nicht unwesentlich von dem Anliegen getragen, die existentielle Relevanz biblischer Texte für die Praxis des Glaubens *heute* aufzuzeigen, Gleichzeitigkeit herzustellen zwischen den realen Menschen, deren Glaube in den sozialgeschichtlich zu erschließenden Texten seinen Ausdruck gefunden hat, und dem Ausleger und Leser heute. Jesusglaube wird dabei wesentlich verstanden als gesellschaftlich und politisch relevante christliche Praxis angesichts der Herausforderungen der Gegenwart. Nicht zuletzt darin wird der Grund zu suchen sein, warum diese Art sozialgeschichtlicher Exegese, sofern sie dem Neuen Testament gilt, ihre Themen mit Vorliebe in der synoptisch bezeugten Botschaft und Praxis Jesu findet. Theologische Texte etwa der Paulusbriefe oder des Johannesevangeliums sind für diese Art sozialgeschichtlicher Fragestellung weit weniger ergiebig und mit den Methoden sozialgeschichtlicher Auslegung auch gar nicht erreichbar. Denn besondere Methoden über die in der historisch-kritischen Exegese immer schon praktizierten hinaus gibt es auf diesem Gebiet in der Tat ja auch nicht.²² Entscheidend ist, daß die Auslegung die sozialgeschichtliche Frage überhaupt stellt, anstatt auf der rein literarhistorischen und ideengeschichtlichen Ebene zu operieren.

3. Kritik an der Handhabung der historischen Bibelkritik

Regelmäßig kommen aus dieser Richtung denn auch entsprechende kritische Anfragen an die historisch-kritische Exegese, wie sie herkömmlich derzeit betrieben wird, die des Bedenkens wert sind. Man könnte sie zusammenfassen unter dem Stichwort »Realitätsverlust«²³, und zwar Realitätsverlust in dem doppelten Sinn des Damals wie des Heute. Eben weil und insofern historische Bibelkritik auf der literarhistorischen ideengeschichtli-

²⁰ Sozialgeschichtliche Beiträge wie die unter A. 12 genannten. Auch Beiträge zur sogenannten feministischen Exegese, die es inzwischen zuhauf gibt, gehören in diesen Zusammenhang.

²¹ Vgl. F. Crüsemann, Grundfragen sozialgeschichtlicher Exegese, in: EvErz 35 (1983) 273–286, hier S. 281.

²² Vgl. K. Berger, Exegese des Neuen Testaments (UTB 658), Heidelberg 1977, 219.

²³ F. Crüsemann, (s. A. 21) 274.

chen Ebene verbleibt, läuft sie Gefahr, die Texte auf ein Substrat abstrakter theologischer Sätze und Formeln hin auszulegen, die weder der Lebenswirklichkeit des Glaubens damals umfassend gerecht werden noch auch die Lebensrealität des Glaubens in der Gegenwart erhellend erreichen.

Als Beispiel ließe sich auf den Umgang mit der sogenannten Apokalyptik im akademischen Lehrbetrieb verweisen. Die gängigen Darstellungen der Umwelt und Zeitgeschichte des Neuen Testaments sehen ihre diesbezügliche Hauptaufgabe vornehmlich darin, die apokalyptische Gedanken- und Ideenwelt aus dem apokalyptischen Schrifttum zu rekonstruieren²⁴, während die neutestamentliche Theologie dann deren Rezeption, Modifikation und Aktualisierung in den jeweiligen Eschatologien der neutestamentlichen Schriften erörtert. Daß solche Arbeit unerlässlich und unersetzlich ist, versteht sich im Rahmen der Exegese als einer historischen Wissenschaft von selbst. Und die religionsgeschichtliche Einsicht in die Bedeutung der Apokalyptik etwa für Person und Botschaft Jesu hat einst protestantischerseits theologische und kirchliche Erdbeben ausgelöst und Menschenleben verändert²⁵ in einer Zeit, in der historische Bibelkritik nicht unwesentlich von dem Bemühen mitgetragen war, die Emanzipation des Neuen Testaments aus der dogmatischen Vereinnahmung zu betreiben. Dennoch gibt solche exegetische Arbeit nur eine Teilantwort, indem sie literarhistorisch das religionsgeschichtliche Woher der apokalyptischen Gedankenwelt und seine Bedeutung für die neutestamentliche Theologie erklärt. Sie fragt aber höchstens am Rande nach dem »Sitz im Leben« im sozialgeschichtlich ausgeweiteten Sinn²⁶, so daß der weniger Eingeweihte bei vordergründigem Hinsehen den Eindruck gewinnen muß, Apokalyptik als religionsgeschichtliche Voraussetzung neutestamentlicher Eschatologie sei eine nicht weiter hinterfragbare und zu hinterfragende, um nicht zu sagen, eine im buchstäblichen Sinn geradezu vom Himmel gefallene Ideenwelt. In der Gestalt überzeitlicher bibeltheologischer Sätze, die mit der kirchlichen Lehre und dem Dogma harmonieren, erreicht sie die Gegenwart. Eine einseitig geisteswissenschaftliche Hermeneutik und ein auf geistesgeschichtliche Erträge fixierter Glaube mögen und werden sich mit dem Verweilen auf der literarhistorischen ideellen Ebene begnügen. Aber eine solche Hermeneutik wird sich je länger je mehr dem Vorwurf aussetzen, »ihr Geschäft abseits der menschlichen Wirklichkeit zu treiben, die noch immer eine gesellschaftlich bestimmte ist.«²⁷ Sofern solche Kritik auf die gegenwärtige Bibelwissenschaft zutrifft, nämlich einer »idealistisch-geistesgeschichtlichen Auslegung«²⁸ verhaftet zu sein, impliziert dies dann zugleich die kritische Frage nach ihrer historischen Objektivität.²⁹ Historische Bibelkritik will eine möglichst objektive Darstellung des Urchristentums und seiner Botschaft geben, eben indem sie das Neue Testament einer historisch-

²⁴ Vgl. etwa E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments* (NTD EI), Göttingen 1971, 37–51.

²⁵ Das herausragendste diesbezügliche Beispiel ist der *Lebensweg* von A. Schweitzer.

²⁶ W. Schmithals, *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Göttingen 1973, 105–114, stellt ansatzweise diesbezügliche Fragen.

²⁷ D. Gewalt, *Neutestamentliche Exegese und Soziologie*, in: *EvTh* 31 (1971) 87–99, Zitat S. 99.

²⁸ F. Crüseemann, (s. A. 21) 282.

²⁹ Vgl. W. Wink, *Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode* (Urban-TB 622), Stuttgart 1976, 10 ff., der der historischen Bibelkritik »Ideologie des Objektivismus« vorwirft.

kritischen Betrachtungsweise unterzieht. Aber dies wird bestenfalls doch immer nur annäherungsweise zu realisieren sein. Denn *den* objektiven Standpunkt schlechthin gibt es da nicht, sondern dieser ist letztlich immer nur »der historisch bestimmte Platz, an dem wir zufällig stehen, der keinerlei Neutralität oder Losgelöstheit beanspruchen kann«. ³⁰ Erkennt man dies an, dann ist es für den Exegeten heute in der Tat eine Notwendigkeit, »die gesellschaftlichen Voraussetzungen seines eigenen Denkens zu analysieren, wenn er einen biblischen Text exegisiert«. ³¹ Zu diesen gesellschaftlichen Voraussetzungen gehört ganz wesentlich die Prägung durch die geistesgeschichtlich-theologische, abendländisch-europäische Tradition im Rahmen einer Konfessions- und Kirchenzugehörigkeit. Anliegen und Methoden historischer Bibelkritik selbst sind von ihrem Ursprung her Teil und Ergebnis dieser abendländisch-geistesgeschichtlichen Tradition. Ihr Ursprung ist zeitlich und sachlich nun einmal nicht zu trennen von der Zäsur, die mit den Stichworten »Aufklärung« und »Neuzeit« markiert ist. Die Fragen, die eine so beheimatete historische Bibelkritik an die biblischen Texte stellt, und die Antworten, die sie gibt, entsprechen zunächst dem Horizont dieser geistesgeschichtlichen Tradition und sind nicht in sich schon unumstößlich objektiv in dem Sinn, daß sie die ganze Wirklichkeit zuverlässig umfaßten. Daß sich die Akzente im Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis inzwischen so verschoben haben, daß die herkömmliche Exegese »von jeder lebendigen Gemeinschaft getrennt« ist und »ihre Nützlichkeit überlebt« hat ³², wird man in dieser Pauschalität nicht hinnehmen können und ist gewiß eine unsachgemäße grobe Verkennung der irreversibel bleibenden Funktion historischer Bibelkritik. Aber wenn denn das Wort von der »gegenwärtige(n) Misere der neutestamentlichen Wissenschaft« ³³ zutrifft, dann hängt dies zu einem Teil gewiß auch mit dem obengenannten doppelten Realitätsverlust zusammen ³⁴, und die Exegese muß sich »je länger je mehr Gedanken darüber machen, welche Kräfte einst und heute dazu geführt haben und noch führen, daß die provozierende, lebensvolle und tröstliche Wahrheit unserer Texte in theologische und praktisch-kirchliche Systeme eingesargt wird, in denen sie nicht mehr befreien und einleuchten kann«. ³⁵

4. Materialistische Bibellektüre

Die bisher besprochene sozialgeschichtliche Auslegung bezeichnet sich etwas irreführend häufig auch als materialistische Exegese. »Materialistisch« markiert dabei jedoch noch nicht eine weltanschaulich-philosophische Position im Sinn des historischen Mate-

³⁰ W. Wink, (s. A. 29) 9.

³¹ D. Gewalt, (s. A. 27) 98.

³² W. Wink, (s. A. 29) 17.

³³ P. Stuhlmacher, Neues Testament und Hermeneutik — Versuch einer Bestandsaufnahme, in: ZThK 68 (1971) 121—161, Zitat S. 123.

³⁴ »Dieser Verlust kann . . . nur überwunden werden durch eine Wissenschaft, die die theologischen Wahrheiten, nach denen sie sucht, von vornherein und im Ansatz heute wie damals nicht ohne den sozialen und politischen Zusammenhang sehen kann und will, in dem sie stehen und mit dem sie zusammengehören«: F. Crüsemann, (s. A. 21) 274.

³⁵ P. Stuhlmacher, (s. A. 33) 145 A. 44.

rialismus, vielmehr versteht sich die Bezeichnung in diesem Zusammenhang in dem weiten Sinn der Einbeziehung der umfassenden Lebensrealität in die Auslegung. In dieser Sicht wird dann auch vom »Materialismus der Bibel selbst« gesprochen: »Die geistige Natur des Menschen wird weder geleugnet noch einseitig verabsolutiert, so daß er als bloßes Geistwesen erscheinen müßte, sondern der Mensch wird in der Bibel so, wie er ist, dargestellt: einerseits in der Totalität seiner Lebensäußerungen, andererseits aber in der Konkretheit seiner geschichtlich wie sozial besonderen Lebensverhältnisse.«³⁶ Das Defizit, das diese so orientierte »materialistische« Auslegung an der hierzulande gängigen historischen Bibelkritik glaubt feststellen zu können, kommt in ihrer Charakterisierung als »geistes- und religionsgeschichtlich« zum Ausdruck. Als solche wird sie begriffen als »eine Variante der langen idealistischen Tradition der Trennung von Leib und Seele, Körper und Geist«, was sich exegetisch auswirkt in der »Trennung von Glaubenserfahrung und Lebenswirklichkeit«.³⁷

Von materialistischer Exegese im engeren Sinn sollte man der Klarheit halber jedoch nur dort reden, wo mit Elementen des historischen Materialismus und marxistischer Geschichtssoziologie auf der Basis einer materialistischen Theorie der Literatur Auslegung betrieben wird.³⁸ Die Lebensrealität ist in diesem Zusammenhang bestimmt von den Größen Ökonomie, Politik und Ideologie, und Geschichte ist die Geschichte von Klassengegensätzen. Im Kontext dieses Geschichts- und Wirklichkeitsverständnisses wird Literatur, hier die biblische, verstanden »als Produkt gesellschaftlicher Praxis«, die »ihren Charakter aus den jeweiligen Verhältnissen erhält«. Als solche ist sie nicht »eine von der Realität abgehobene Leistung des Bewußtseins«, sondern als »bevorzugte(s) Feld der Auseinandersetzung zwischen den rivalisierenden Ideologien einer Gesellschaftsformation« fungiert sie als »materieller d. h. praktisch umgestaltender Faktor der gesellschaftlichen Wirklichkeit«.³⁹ Während so der »historische Materialismus als Theorie der Gesellschaftsformation und Geschichte« den »sozio-historische(n) Hintergrund der Analyse« beibringt, geschieht die Arbeit am Text selbst »auf der Basis des linguistischen Strukturalismus«⁴⁰, wie er in der Schule des französischen Neo-Marxismus entwickelt wurde. Der linguistische Strukturalismus, in sich a-historisch Texte als ein Gewebe von Opposi-

³⁶ W. Schottroff, in: W. Schottroff — W. Stegemann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen I: Altes Testament*, München 1979, 8. Vgl. F. Crüsemann, (s. A. 21) 274 f.

³⁷ W. Stegemann, in: W. Schottroff — W. Stegemann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen II: Neues Testament*, München 1979, 10.

³⁸ Die klassischen Vertreter sind F. Belo, *Das Markusevangelium materialistisch gelesen* (aus dem Französischen übersetzt v. K. Füßel), Stuttgart 1980; M. Clevenot, *So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte* (aus dem Französischen übersetzt v. F. Fehlen, K. Füßel, D. Schlechter), München 1978; K. Füßel, *Materialistische Lektüre der Bibel. Bericht über einen alternativen Zugang zu biblischen Texten*, in: W. Schottroff — W. Stegemann (Hg.), (s. A. 36) 20—36; ders., *Materialistische Lektüre der Bibel. Bericht über Entwicklung, Schwerpunkte und Perspektiven einer neuen Leseweise der Bibel*, in: J. Pfammatter (Hg.), (s. A. 1) 123—163.

³⁹ K. Füßel, *Materialistische Lektüre der Bibel. Bericht über einen alternativen Zugang zu biblischen Texten*, in: W. Schottroff — W. Stegemann (Hg.), (s. A. 36) 29. Vgl. H. Gollwitzer, (s. A. 10) 13—59.

⁴⁰ K. Füßel, (s. A. 39) 33.

tionen, Beziehungen und Affinitäten analysierend⁴¹, fungiert hier also als Instrument einer geschichtsmaterialistischen Bibellektüre.⁴²

Ihren ursprünglichen Impuls hat diese materialistische Bibellektüre nicht aus der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Bibel selbst, im universitären Lehr- und Forschungsbetrieb, sondern im gesellschaftlichen und politischen Engagement für die Armen, Entrechteten und Unterdrückten. Dieses ist sozusagen der hermeneutische Schlüssel für das materialistische Bibelverständnis, so daß materialistische Exegese sachgemäß nur in Verbindung mit einer entsprechenden Praxis der Parteinahme möglich ist.⁴³

Nicht schon wegen ihrer gesellschaftskritischen Interesseorientiertheit sollte man dieser Exegese einen Strick drehen. Letztlich ist jede Annäherung an das Neue Testament und jeder Umgang mit ihm von bestimmten Interessen geleitet, sei es die der eigenen Innerlichkeit dienende Schriftlesung, sei es die immer noch wie ein Steinbruch für die Dogmatik traktierte Bibel, sei es die In-Dienst-Nahme des Neuen Testaments zur Begründung kirchlich-praktischer Entscheidungen.⁴⁴ Auch die historische Bibelkritik tut gut daran, dessen eingedenk zu bleiben, daß ihr Ursprung nicht aus dem Studium der Schrift selbst erwachsen ist, sondern aus einem veränderten Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis, das dazu motivierte, sich nun eben historisch-kritisch den biblischen Texten zu nähern. Und wer möchte bezweifeln, daß materialistische Exegese in ihrer Entschlossenheit zur Parteinahme in mancherlei Hinsicht den ursprünglichen Intentionen des Neuen Testaments, das ja nicht zur Neutralität, sondern zur Praxis des Glaubens anstiften will, näherkommt als die historische Bibelkritik.

Schwerer wiegt der Einwand, diese Hermeneutik wisse »bereits vor Beginn der Exegese . . . , was Wirklichkeit ist und welche Komponenten Geschichte konstituieren«, und könne daher mit der biblischen Überlieferung kaum »in einen offenen Dialog über das Menschsein des Menschen und die konstitutiven Dimensionen des Seins eintreten«.⁴⁵ Hier kommen in der Tat die weitreichenden Differenzen zur traditionellen historisch-kritischen Exegese zur Sprache. Die materialistische Bibellektüre ist sich dessen wohl bewußt, wenn sie etwa von der »idealistischen Hermeneutik« der traditionellen Exegese mit »ihrem Ver-

⁴¹ Vgl. D. Marguerat, *Strukturelle Textlektüren des Evangeliums*, in: J. Pfammatter, (s. A. 1) 41–86.

⁴² Neben M. Clévenot vgl. auch K. Füssel, *Drei Tage mit Jesus im Tempel. Einführung in die materialistische Lektüre der Bibel*, Münster 1987.

⁴³ »Die revolutionäre Praxis wird dabei zum Ausgangspunkt einer umfassenden Hermeneutik, die nicht nur eine Neuinterpretation der politischen und ideologischen Realität in der Gesellschaft ermöglicht, sondern auch zur Basis eines neuen Glaubensverständnisses wird«: K. Füssel, (s. A. 39) 24. Vgl. D. Schirmer (Hg.), *Die Bibel als politisches Buch. Beiträge zu einer befreienden Christologie*, Stuttgart 1982, 11 f. Man kann darin den ernsthaften Versuch sehen, »die Bibel für die Situation neomarxistischer Weltveränderung fruchtbar zu machen«: P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (NTD E6)*, Göttingen 1979, 214. Doch ist sich die materialistische Exegese »der Gefahr der totalen Funktionalisierung der Bibel als Motivationsquelle für politisches Handeln« durchaus bewußt: K. Füssel, ebd. 25.

⁴⁴ Von außer-neutestamentlichen Interessen geleitet und noch dazu sehr eklektisch ist der Umgang mit dem Neuen Testament zum Beispiel ja auch, wenn das Predigtverbot für Pastoralassistenten oder der Ausschluß der Frau aus dem kirchlichen Amt u. a. auch neutestamentlich zu begründen versucht wird.

⁴⁵ P. Stuhlmacher, (s. A. 43) 214.

ständnis von Geschichte, von Kritik, von Funktion der Literatur«⁴⁸ spricht. Von seiner theoretischen Grundlegung her wohnt es dem materialistischen Bibelverständnis durchaus inne, die biblischen Traditionen mit einem marxistisch-materialistischen Geschichtsschematismus abzuwürgen. Jedoch kann bei den obengenannten Auslegungen⁴⁷ davon keine Rede sein, vielmehr bieten sie mannigfache Anregungen zu einem soziologischen Verstehen des Urchristentums. Im übrigen sollte man vor dem hier diskutierten materialistischen Interesse an der Bibel nicht schon deshalb erschrecken und mit einer weltanschaulich-theologisch vorprogrammierten Ablehnung reagieren, weil hier Elemente des historischen Materialismus auftauchen. Solche haben in die Geschichtswissenschaft, die sich als Sozialgeschichte versteht, längst Eingang gefunden, und marxistische Soziologie ist dort nicht mehr mit dem weltanschaulichen Odium »marxistisch« behaftet, sondern wissenschaftstheoretisch anerkannt. Auch eine soziologisch arbeitende Erforschung des Urchristentums wird, von solcher Soziologie angeregt, ohne zwei grundlegende theoretische Annahmen schwerlich auskommen: »Erstens hinsichtlich der Annahme, daß religiöses Bewußtsein von nicht religiösen sozialen Faktoren in weit größerem Maß abhängig ist, als religiöses Bewußtsein wahrhaben will«, und »daß diese nicht-religiösen Faktoren durch Konflikte gekennzeichnet sind.«⁴⁸

5. *Soziologie und Exegese*

Von »Sozialgeschichte« im weiteren Sinn, für die es ja keine besonderen Methoden gibt als die in der historisch-kritischen Exegese immer schon gehandhabten, sollte der Klarheit halber jene Arbeit zur Geschichte des Urchristentums und am Neuen Testament unterschieden werden, die ihr wissenschaftliches Instrumentarium aus der Soziologie bezieht.⁴⁹ Solches Arbeiten, wenn es fundiert sein soll, setzt allerdings Schulung nicht nur

⁴⁶ K. Füssel, *Materialistische Lektüre der Bibel. Bericht über Entwicklung, Schwerpunkte und Perspektiven einer neuen Leseweise der Bibel.* in: J. Pfammatter (Hg.), (s. A. 1) 141. Zur Thematik insgesamt s. auch die Auseinandersetzung von H. P. Göll, *Offenbarung in der Geschichte. Theologische Überlegungen zur sozialgeschichtlichen Exegese*, in: *EvTh* 45 (1985) 532–545, mit H. Gollwitzer, (s. A. 10).

⁴⁷ S. A. 38 u. 42.

⁴⁸ G. Theißen, (s. A. 5) 25. So kann die Konflikttheorie, ohne daß damit ein Kausalitätsverhältnis ausgesagt werden soll, für die Analyse des palästinischen Urchristentums durchaus fruchtbar sein: »Neue Bewegungen wie die Jesusbewegung entstehen oft im Spannungsfeld sozialer Konflikte: dem soziopolitischen Konflikt zwischen verschiedenen Herrschaftsstrukturen in Palästina (Imperium, Monarchie, Theokratie), dem sozioökologischen Konflikt zwischen Stadt und Land, dem sozioökonomischen zwischen produzierenden und profitierenden Schichten, dem soziokulturellen zwischen verschiedenen Gruppen, die das ›wahre Israel‹ zu verkörpern beanspruchen«: ders., *Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums*, ebd. 55–76, Zitat S. 69.

⁴⁹ Literaturangaben s. bei K. Berger, (s. A. 22) 218; G. Theißen, (s. A. 5), *Auswahlbibliographie zur Sozialgeschichte des Urchristentums im Anhang der 2. Aufl.* 1983; *Forschungsberichte und -erträge*: H. Scroggs, *The Sociological Interpretation of the New Testament. The Present State of Research*, in: *NTS* 26 (1980) 164–179; H. C. Kee, *Das frühe Christentum in soziologischer Sicht*, Göttingen 1982, II–34; W. A. Meeks (Hg.), *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt (den Zeitraum 1923-77 umfassend)*, (Theol. Bücherei 62), München 1979; W. G. Kümmel,

in Exegese, sondern auch in Soziologie voraus, und der Verfasser dieses Beitrags will nicht den Eindruck erwecken, als ob dies für ihn zuträfe. Deshalb kommt dem hier Ausgeführten auch nicht mehr als die Bedeutung einiger grundsätzlicher Anmerkungen zu.

Man verkennt gewiß die mit Hilfe soziologischer Theorien und Modelle in Angriff genommene exegetische Arbeit und Zielsetzung, wenn man zu bedenken gibt, ob denn bei aller Berechtigung und Bejahung der soziologischen Fragestellung »das komplizierte methodische Begriffswerkzeug der Fachsoziologie notwendig« sei.⁵⁰ Soziologie als Wissenschaft ist in der Tat in sich äußerst komplex und ihre Begrifflichkeit geradezu abschreckend kompliziert, was im übrigen der Uneingeweihte auch der historisch-kritischen Exegese gegenüber empfindet. Aber explizit soziologische Arbeit zur Geschichte des Urchristentums und damit an den Texten des Neuen Testaments kann nun einmal nicht umhin, als bei der Soziologie mit ihren Theorien, Theorieentwürfen und Modellen in die Schule zu gehen und damit auch in einer entsprechenden Begrifflichkeit zu reden. Ziel dabei ist jedoch nicht, »die moderne Soziologie und ihre eindeutige wissenschaftliche Sprache auf die Exegese zu übertragen; das einzige Ziel ist vielmehr, den historischen Verlauf begrifflich zu erfassen und zu beschreiben.«⁵¹ Soziologische Begrifflichkeit in diesem Rahmen ist also nicht mehr und nicht weniger als das Instrumentarium zur Rekonstruktion und Deutung.

Das besondere Problem der soziologischen Arbeit zum Urchristentum ist mit der Frage der Quellen gegeben.⁵² Sie hat kein empirisches Material zur Verfügung wie die Religionssoziologie, die gegenwärtige religiöse Gemeinschaften untersucht, sondern ist auf die verhältnismäßig spärlichen literarischen Quellen verwiesen, die im Neuen Testament erhalten sind. Im wesentlichen sind dies aber religiöse Texte mit theologischen Aussagen, die gerade nicht Auskunft geben wollen über soziale Zusammenhänge. Das Problem und die Frage lautet daher, wie man zu einem soziologischen Verstehen theologischer Texte und so vom Text zur Geschichte gelangt und die in theologische Texte eingegangenen sozialen Zusammenhänge aufdeckt.⁵³ Damit stellt sich die Frage nach den soziologischen Theorien und Modellen, die je nach zu untersuchendem Gegenstand heuristisch relevant sein können. Nach der bisher geleisteten diesbezüglichen Arbeit erweist sich eine Viel-

Das Urchristentum II: Arbeiten zu Spezialproblemen, b. Zur Sozialgeschichte und Soziologie der Urkirche, in: ThRu 50 (1985) 327–363; H.-J. Venetz, (s. A. 1) 104–112. Den Rang eines Standardwerks hat immer noch M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III (hrsg. v. M. Weber), Tübingen 8/1988 (= photomechanischer Nachdruck UTB 1490 der 1. Aufl. von 1921); vgl. dazu W. Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik, Frankfurt 1985. Zu verweisen ist auf die Arbeit von N. Ebertz. Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung (WUNT 45). Tübingen 1987, als Dissertation eingereicht nicht an einer theologischen Fakultät, sondern an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Konstanz.

⁵⁰ W. G. Kümmel, (s. A. 49) 344.

⁵¹ K. Berger, (s. A. 22) 234.

⁵² Vgl. dazu die zwei wissenschaftstheoretischen Aufsätze von G. Theißen, (s. A. 5): Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen. Ihre methodologischen Probleme am Beispiel des Urchristentums, 35–54; Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums, 55–76.

⁵³ Vgl. K. Berger, (s. A. 22) 219 f.

zahl soziologischer Ansätze als hilfreich und weiterführend⁵⁴, Anregungen der verstehenden Soziologie M. Webers ebenso wie solche der marxistischen und funktionalistischen Soziologie⁵⁵ und der Wissenssoziologie.⁵⁶

⁵⁴ »Nevertheless, it is to be doubted that any sociological method, except that of the strictly orthodox Marxist, is incapable of being used by a scholar who wants to leave room for the transcendent«: R. Scroggs, (s. A. 49) 167.

⁵⁵ Vgl. G. Theißen, (s. A. 5) 23—34.

⁵⁶ Vgl. K. Berger, Wissenssoziologie und Exegese des Neuen Testaments, in: Kairos 19 (1977) 124—133.