

Der Anfang des Neuen Testaments Sozialgeschichtliche Auslegung von Mt 1-4

Rainer Kessler, Philipps-Universität Marburg

Vortrag auf der Tagung der Evangelischen Akademie ‚Sehen lernen – Sozialgeschichtliche Bibelauslegung‘ zum 1. Todestag von Prof. Dr. Luise Schottroff am 8. Februar 2016 im Amt für kirchliche Dienste in der EKBO

[Der folgende Text ist die leicht gekürzte Fassung meines Vortrags. Herausgenommen sind die Passagen, die – außer dem Hauptthema der Magier aus dem Osten – detailliert auf Luise Schottroffs weitere Ausführungen eingehen, um der Veröffentlichung des Textes in der angekündigten Form nicht zu sehr vorzugreifen. R.K., 16.2.2016]

Unsere heutigen Vorträge und Begegnungen am 1. Todestag von Prof. Dr. Luise Schottroff stehen unter der Überschrift „Sehen lernen“. Erlauben Sie bitte, dass ich mit einer Anekdote beginne, in der ich selbst einmal sehen lernen musste. Es war das WiSe 1965/66 – also genau vor 50 Jahren – an der Universität Mainz, mein 4. Studiensemester. Das Graecum hatte ich mehr schlecht als recht bestanden, nun wollte ich ins neutestamentliche Proseminar. Im VL-Verzeichnis stand: Neutestamentliches Proseminar: Johannes 15 und 16. Name des Dozenten: Braun m. Ass. Prof. Braun war der Inhaber des neutestamentlichen Lehrstuhls. „m. Ass.“ hieß nach Auskunft des VL-Verzeichnisses „mit Assistent“. Den Professor sah man das ganze Semester über kein einziges Mal, stattdessen seinen Assistenten. Und der hieß Luise Schottroff. Sie durfte auch die obligate Proseminararbeit korrigieren. Und – immerhin – auf dem Seminarschein erschien ihr Name in der Unterschrift: „i.A. von Prof. D. H. Braun – Schottroff“.

Ich erzähle diese kleine Geschichte über das Sehen-Lernen aus zwei Gründen. Zum einen, weil es manchmal ganz selbstverständliche Dinge sind, die verborgen bleiben und die wir erst sehen lernen müssen, z.B. dass das Seminar gar nicht von dem Professor gehalten wird, der im Programm steht, und dass sein Assistent in Wahrheit eine Assistentin ist. Zum andern möchte ich zeigen, aus welcher uns Heutigen fremden Welt Luise Schottroff kam. Wissenschaftliche Mitarbeiter waren unsichtbar. Frauen, die es ohnehin kaum gab, wurden unter die Assistenten subsumiert. Und, um das zu ergänzen, die Studenten und wenigen Studentinnen siezten einander: „Sie, Herr Kommilitone“, so redete man damals miteinander.

Mit diesen Äußerlichkeiten war 1968, also zwei Jahre später, schnell Schluss. Aber die fremde Welt, aus der Luise Schottroff kam, beschränkte sich nicht auf das Äußerliche. Lassen Sie es mich negativ ausdrücken: Nichts von dem, womit Luise Schottroff bekannt wurde und wofür sie verehrt oder verachtet, bewundert oder bekämpft wurde, war ihr in die akademische Wiege gelegt. Es sind drei Dinge, die sich besonders mit ihrem Namen verbinden: 1.) Der Feminismus – sie hat zusammen mit Marie-Theres Wacker das „Kompendium feministische Bibelauslegung“

herausgegeben, bis heute ein Standardwerk auf diesem Feld.¹ 2.) Die Einbeziehung einer jüdischen Perspektive und der Kampf gegen einen christlichen Antijudaismus, der aus der herrschenden Theologie sogar in manche feministischen Positionen eingedrungen war. Ebenfalls mit Marie-Theres Wacker hat sie den Sammelband „Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus“ veröffentlicht.² Und natürlich war sie 3.) Sozialgeschichtlerin. Hier erwähne ich nur ihre Monografie „Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums“.³ Und alles das, ihr Feminismus, ihr Bezug zum Judentum und ihre sozialgeschichtliche Bibelauslegung waren immer befreiungstheologisch grundiert.

Nichts von alledem, was sie auf diesen Feldern geleistet hat, war selbstverständlich, als sie zu forschen anfang: nicht der feministische Blick auf die Texte und die Lebenswelten, aus denen sie herkommen. Der jüdisch-christliche Dialog stand noch ganz am Anfang, der Antijudaismus beherrschte die christliche Theologie noch ungebrochen, gerade auch in der neutestamentlichen Wissenschaft und in der Schule Rudolf Bultmanns, der sich Luise Schottroff im weitesten Sinn zugehörig wusste. Und das Wort Sozialgeschichte war im Kontext der Bibelauslegung noch ein Fremdwort. In einem Interview, das Luise Schottroff wenige Monate vor ihrem Tod mit ihrer Schülerin und Freundin Claudia Janssen führte und das in den „zeitzeichen“ veröffentlicht wurde, sagte sie:⁴ „Bei mir kam Verschiedenes zusammen: der befreiungstheologische Aufbruch in der Kirche – nicht in der wissenschaftlichen Theologie, der christlich-jüdische Dialog und die feministische Theologie.“ Und sie beschreibt dann im Einzelnen, wie sich das alles entwickelte und entfaltete und wer dabei wesentlichen Einfluss nahm, zum Beispiel ihr Mann Willy Schottroff oder ihre spätere Weggefährtin Dorothee Sölle.

„Sehen lernen“ war für Luise Schottroff ein Lebensprogramm und allemal ein Programm für ihr wissenschaftliches Arbeiten. Und immer war es ein Sehen, das sie mit anderen geteilt hat. Nicht zuletzt hatte sie die für eine Wissenschaftlerin ihres Formats seltene Fähigkeit, von jüngeren Menschen, von ihren Schülerinnen und Schülern, zu lernen. Sie wurde zur großen Lehrerin, weil sie sich immer die Bereitschaft zu lernen bewahrte.

¹Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 2. korr. Auflage 1999.

²Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (Biblical Interpretation Series 17), Leiden /u.a. 1996.

³Luise Schottroff, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994.

⁴„Meine inneren Adressat/innen sitzen nicht auf Lehrstühlen“. Luise Schottroff im Gespräch mit Claudia Janssen, in: zeitzeichen (2015).

Heute konzentrieren wir uns auf einen Aspekt ihrer Arbeit, die sozialgeschichtliche Bibelauslegung. Was verstehen wir darunter? Die sozialgeschichtliche Bibelauslegung umfasst mehrere Bereiche oder Ebenen. Sie gehören zwar eng zusammen, aber es ist sinnvoll, sie zunächst einmal zu unterscheiden, um sich klar zu werden, was unter sozialgeschichtlicher Bibelauslegung zu verstehen ist.

Auf einer ersten Ebene geht es um die sozialgeschichtliche Rekonstruktion der Welt, aus der die Texte stammen. Dazu gehört etwa, wie wir es eben ausführlich gehört haben, die Erforschung der sozialen Verhältnisse der Gemeinde von Korinth, an die Paulus schreibt.⁵ Beim Matthäus-Evangelium, auf das ich gleich näher zu sprechen komme, gehört dazu die Untersuchung der sozialen Lage der Fischer und Fischerinnen am See Genesareth, unter denen Jesus seine Tätigkeit beginnt. Zur Sozialgeschichte des Matthäus-Evangeliums gehört aber auch das Studium der Verhältnisse in den Gemeinden, in denen das Evangelium entstanden und für die es geschrieben ist, soweit wir das noch rekonstruieren können.

Auf der eben beschriebenen ersten Ebene blicken wir durch die Texte hindurch auf die Welt, aus der die Texte stammen und für die sie geschrieben wurden. Auf einem zweiten Feld sozialgeschichtlicher Arbeit verbleiben wir dagegen innerhalb der Textwelt. Ich denke hier vor allem an die Gleichnisse Jesu. Wie keine hat Luise Schottroff diese erzählte Welt der Gleichnisse ernst genommen. Ihr Gleichnis-Buch von 2005 hat folglich in vielerlei Hinsicht die herkömmliche Gleichnisauslegung auf den Kopf – oder besser: vom Kopf auf die Füße – gestellt.⁶ Nehmen wir nur das bekannte Gleichnis von den Talenten (Mt 25,14-30). Das wird gewöhnlich so ausgelegt, dass Gott den Menschen – oder speziell den Christenmenschen – verschiedene Talente gegeben hat und sie nun so mit ihnen umgehen sollen, dass sie möglichst viel daraus machen. Luise Schottroff nennt das die allegorische Auslegung. Und sie fragt sozialgeschichtlich, was denn in der Gleichniserzählung wirklich erzählt wird.

Die Talente im Gleichnis sind keine Begabungen, sondern hohe Geldsummen. Ein Talent Silber sind circa 34 kg, also eine ganz beträchtliche Menge. Der reiche Mann, der vor seiner Abreise den drei Sklaven sein Geld übergibt, ist ein Sklavenhalter, der auf Vermehrung seines Vermögens aus ist. Das ging nur durch Ausbeutung der kleinen Bauern, durch die Vergabe knebelnder Kredite oder indem man das Geld einer Bank anvertraute, die damals gerade aufkamen, und die ihrerseits Zins bringende Geschäfte mit dem anvertrauten Geld tätigte. Dieser

⁵Luise Schottroff, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7), Stuttgart 2013.

⁶Luise Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 3. Auflage 2010. Vgl. dazu auch Marlene Crüsemann / Claudia Janssen / Ulrike Metternich (Hg.), Gott ist anders. Gleichnisse neu gelesen, Gütersloh 2014.

Mann erwartet von seinen Sklaven, dass sich sein Vermögen verdoppelt oder zumindest Zinsen trägt. Der einzige, der im Gleichnis die Wahrheit spricht, ist der dritte Sklave. Er wirft seinem Herrn Diebstahl vor: „Du erntest, wo du nicht gesät hast, und du sammelst ein, wo du nicht ausgestreut hast“ (V. 24). Ich fahre mit den Worten von Luise Schottroff fort: „Der dritte Sklave wird ins Gefängnis geworfen, wo er schreien wird und in Todesangst mit den Zähnen knirschen. Er hat sich so verhalten, wie Jesus es in der Bergpredigt gelehrt hat. Er hat nicht dem Mammon gedient ... Er hat sich geweigert, sich als Handlanger an der Enteignung der kleinen Bauern zu beteiligen“ (292). Ein solches Gleichnis kann nicht als Allegorie für Gottes Handeln gemeint sein. Doch gerade in diese allegorische Auslegung, die so mächtig ist, falle sie selbst immer wieder zurück, schreibt Luise Schottroff, „wenn ich nicht für die Sozialgeschichte aufmerksam bleibe“ (ebd.).

Sozialgeschichte meint auf den beiden ersten Ebenen im engeren Sinn die sozialen Verhältnisse, sei es der Gemeinschaften hinter den Texten, sei es der erzählten Lebenswelt in den Texten. Eine dritte Ebene von Sozialgeschichte weitet den Begriff und bezieht die politischen Verhältnisse ein. In Luise Schottroffs Arbeit zu Mt 1-4, auf die ich nun näher eingehen will, spielt diese politische Ebene eine besondere Rolle.

Das Manuskript zum Kommentar über den ersten Brief an die Gemeinde in Korinth, den uns Ulrike Metternich eben vorgestellt hat, wurde 2012 abgeschlossen. Unmittelbar danach machte sich Luise Schottroff an die Auslegung des Matthäus-Evangeliums, das sie bereits für die Bibel in gerechter Sprache übersetzt hatte. Sie tat das in dem Bewusstsein, dass sie mit den 28 Kapiteln des Evangeliums zu ihren Lebzeiten nicht fertig werden würde. Das Manuskript ihrer Auslegung zu Mt 1-4, das sie hinterlassen hat, hat sie penibel datiert – sie war Preußin und legte auf solche Dinge großen Wert. Über dem Text steht: Start 4.11.2012, und: Stand 24.11.2014. Im April dieses Jahres 2014 hatte sie die Diagnose erhalten, die ihr nur noch wenige Wochen zu leben gab. Mit umso größerer Leidenschaft setzte sie die Arbeit fort, bis sie die ersten vier Kapitel des Evangeliums ausgelegt hatte. Genau elf Wochen nach Abschluss des Manuskripts schloss sie die Augen für immer.

Das Manuskript umfasst 119 Seiten eines pdf-Dokuments sowie eine 12 Seiten starke Literaturliste. Es stellt eine fortlaufende versweise Auslegung von Mt 1-4 dar. In sie sind zehn von ihr so genannte Basisinformationen eingestellt, wie sie auch schon im Korintherbriefkommentar zu finden sind. Sie behandeln exkursartig und vertiefend einzelne Themen, die sich von den Textstellen her nahe legen.

Von den drei Aspekten sozialgeschichtlicher Arbeit, die ich oben herausgestellt habe, behandelt Luise Schottroff den ersten in ihrer ersten Basisinformation. Sie trägt den Titel „Wie lese ich das Matthäusevangelium?“ Bei diesem Aspekt geht es um die Welt hinter dem Text. Sie unterscheidet

hier, wie schon erwähnt, zwei Zeitebenen. Die erste ist die Zeit der Jesusbewegung um das Jahr 30 herum. Die andere ist die Zeit, in der das Evangelium vermutlich entstanden ist, die Zeit nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 n. Chr.

Das zweite Feld sozialgeschichtlicher Arbeit, die in den Texten erzählte Welt, kommt in Mt 1-4 nicht zum Tragen, weil hier keine Gleichnisse oder ähnliche Redestücke vorkommen.

Umso bedeutsamer ist der dritte Aspekt, der – ich nenne es einmal so – die große Politik zum Gegenstand hat. Dazu will ich nun Luise Schottroffs Auslegung von Mt 2 näher vorstellen. In diesem Kapitel stehen die für Luise Schottroff eng zusammengehörenden Erzählungen vom Besuch der Magier aus dem Osten, der Flucht der Familie Jesu nach Ägypten, vom bethlehemitischen Kindermord des Herodes und der Heimkehr der Familie Jesu ins „Land Israel“.

Weihnachten ist nicht lange her, und wir haben noch die Krippendarstellungen mit der Anbetung der heiligen drei Könige vor Augen. Oder wir erinnern uns der großen Gemälde mit Titeln wie „Die Anbetung der heiligen drei Könige“. Die Könige repräsentieren dabei die drei Lebensalter – ein König ist jung, einer in den so genannten besten Jahren und einer ein Greis. Und sie sind zugleich die Vertreter der drei Weltteile Asien, Afrika und Europa, weshalb einer der Könige eine schwarze Hautfarbe hat.

Der gebildete Bibelleser, die gebildete Bibelleserin weiß natürlich, dass die Geschichte im Evangelium gar nicht von Königen spricht, sondern von „Weisen“ – so Luther, von „Sterndeutern“ – so die Einheitsübersetzung und die Zürcher Bibel oder von „königlichen Magiern“ – so Luise Schottroff in der Bibel in gerechter Sprache. Im griechischen Original steht einfach μάγοι. Dass die Deutung auf die drei Lebensalter und die drei Weltteile eine spätere Ausschmückung ist, versteht sich fast von selbst. Ebenfalls in den Bereich späterer Erweiterung gehören die Namen – Kaspar, Balthasar und Melchior –, die man den Dreien beigelegt hat. In der Bibel selbst sind sie namenlos. Wer aber sind diese „Magier“?

Hier setzt nun Luise Schottroffs politisch-sozialgeschichtliche Lektüre an. Ich will Luise Schottroff im Folgenden möglichst selbst zu Wort kommen lassen und zitiere sie ausführlich. Sie schreibt: „In Vers 1 und 2 wird in kurzen Worten eine politische Situation beschrieben, die für die Geburtszeit Jesu, die Herrschaft des Herodes insgesamt und lange Zeit danach symptomatisch war. Der Text erzählt eine Legende, die die historischen Verhältnisse des Volkes Israel zur Zeit des Herodes, aber auch für das ganze erste Jahrhundert auf den Punkt bringt: Das Volk lebt in der Machtkonstellation des Pufferlandes zwischen zwei großen Weltreichen: Rom und Parthien. Die 'Magier / *magoi*' 'von Osten' sind für Menschen in dieser historischen Konstellation sofort als Abgesandte des parthischen Königs erkennbar. Sie kommen nach Jerusalem und wollen Beziehungen zu einem neugeborenen König des jüdischen Volkes aufnehmen. Sie begeben sich damit an einen zu dieser Zeit von Rom beherrschten Ort.“ (38)

In der nun folgenden Basisinformation „Herodes der Große und die Magier aus Parthien“ stellt Luise Schottroff dar, wie Herodes lange vor Jesu Geburt mit Hilfe der Römer gegen den legitimen und im jüdischen Volk beliebten König Antigonos an die Macht gekommen war, die er mit der Eroberung Jerusalems im Jahr 37 v. Chr. endgültig festigte. Herodes' Gegner, den König Antigonos, hatten die Parther unterstützt. „Der Krieg des Herodes, der mit der Eroberung Jerusalems endete ..., und die Entmachtung Antigonos' war ein indirekter weiterer Sieg Roms über Parthien. Rom hatte Herodes als verlässlichen Partner für seine Interessen zum König deklariert und ihm nun auch militärisch zur Macht verholfen. Er war ab 37 v. Chr. König des jüdischen Volkes, der Roms Interessen weitgehend vertrat.“ (39)

Im Folgenden erfahren wir, dass die so genannten Magier im parthischen Reich „große politische und religiöse / kulturelle Bedeutung“ hatten. (40) Weiter lesen wir: „Der Text Mt 2,1–12 erzählt Details über den Auftrag der Magier in Jerusalem, die erkennen lassen, wer konkret gemeint ist. Sie kommen nach Jerusalem, nicht direkt zu Herodes. Der schaltet sich später ein ... und will dies auch nicht öffentlich tun Sie haben die Absicht, den – wohl vor Kurzem – geborenen König der Juden aufzusuchen und ihm Ehrerweisungen ... und Ehrengeschenke zu überbringen. Diese Ehrengeschenke sind kostbar und entsprechen königlicher Würde auf beiden Seiten, der Gebenden und Beschenkten. Die Magier brauchen Herodes nicht, um ihre Mission abzuschließen Sie haben ihr Ziel erreicht. Ihr Handeln ist zugleich eine Provokation des amtierenden Königs, der vorübergehend gute Miene zum für ihn bösen Spiel macht“ (40f)

Weiter schreibt Luise Schottroff: „Diese Details passen auf die Verhältnisse zwischen Parthien und Judäa. Parthien hat immer wieder versucht, in Judäa Einfluss zu gewinnen, was nicht zuletzt die Geschichte des Königs Antigonos (s.o.) zeigt. Die romkritische und dadurch antiherodianische Politik Parthiens traf sich mit den gemeinsamen Interessen weiter Teile der jüdischen Bevölkerung in Jerusalem und Judäa. Parthien wollte Einfluss im Pufferland an seiner Westgrenze und strebte in Syrien einen Zugang zum Mittelmeer an. Ein neuer König in Judäa sollte von Beginn an als Verbündeter gewonnen werden. Es lässt sich also aus den Details des Auftretens der Magier erkennen, dass sie zu ihrer Mission einen Auftrag des parthischen Königs haben. Die Magier werden eine offizielle Funktion am parthischen Königshof haben, der im Westen gerade dafür bekannt war. Sie agieren hier als politische Repräsentanten des 'Ostens'“. (41)

Die Huldigung der Magier an den neugeborenen König der Juden stellt – so Luise Schottroff – keine Unterwerfung, sondern ein Bündnisangebot dar. Weiter erklärt sie: „Die Magier huldigen dem zukünftigen König Judäas und übergeben ihre Ehrengeschenke. Die Überbringung von Ehrengeschenken entspricht 'dem diplomatischen Stil dieser Zeit' und ist nicht als Ausdruck privater Beziehung gemeint, sondern als Teil von rechtlichen Beziehungen zwischen Herrschern. ... Die Szene der Huldigung der parthischen Magier für das Messiaskind müsste aus parthischer

Perspektive sich später als Missverständnis ausgenommen haben. Die parthische Seite geht von der Vorstellung aus, Jesus werde einmal ein König Judäas sein, der mit Parthien, dem Nachbarland, in Beziehung steht und Bündnisse schließen kann. ... Die Huldigung der Magier ist so einerseits die Erzählung eines politischen Bündnisangebotes zwischen Parthien und Judäa. Andererseits erhält sie durch den Kontext der messianischen Gemeinden, in denen sie erzählt wurde, einen Sinn, der den Rahmen der Pläne Parthiens sprengt. Parthien hält das Jesuskind für den künftigen König Judäas, eines kleinen Landes in einer politisch zentralen Lage. Aus der Sicht der Gemeinde ist Jesus König, aber in einem anderen Sinne. Sein Königtum beendet die Macht ungerechter Herrscher.“

Bei dieser sozialgeschichtlich-politischen Auslegung bleibt von der Idylle einer Anbetung durch die heiligen drei Könige nichts mehr übrig. Es geht nicht, wie in den gängigen Auslegungen zu lesen, um „[d]ie Anbetung des Weltenkönigs“. ⁷ Luise Schottroff gibt die Tendenz solcher Kommentare so an: „Christus erscheint in dieser Deutung als der Herrscher, dem die Magier sich unterwerfen und dessen Hoheit sie anerkennen.“ (47). Doch die Magier aus dem Osten sind keine „für den kommenden Weltenkönig offenen Heiden“. ⁸ Sie sind Abgesandte der mit Rom konkurrierenden Macht des Partherreichs, die Jesus, in dem sie einen kommenden König sehen, für ihre politischen Ziele gewinnen wollen und ihm ihrerseits Unterstützung bei der künftigen Eroberung des Thrones anbieten. Das Jesuskind soll in die politischen Kämpfe der Zeit einbezogen werden. Oder, in den Worten von Luise Schottroff: „Wenn die Legende ... wie hier in den Kontext der historischen Lebensverhältnisse gestellt wird, ergibt sich eine Deutung, die sich von der christlichen Tradition erheblich unterscheidet. ... Wichtig ist dem Text selbst in dem lebensweltlichen und politischen Zusammenhang davon zu erzählen, dass schon das Kind, das Israel befreien soll, von Anfang an Teil des Volkes ist, das im Finstern, im Land des Todesschattens, leben muss Es bringt das Licht der Hoffnung auf Befreiung Israels – gerade weil es mitten in die Leidensgeschichte Israels hineingeboren wird.“ (47).

In andern Worten: Jesus ist Glied des Not leidenden Volkes, das zum Spielball der Machtbestrebungen der Römer und ihres Freundes Herodes auf der einen und der Parther auf der andern Seite wird. Als die parthischen Magier nach Jerusalem kommen, heißt es, dass ganz Jerusalem erschrak. Luise Schottroff kommentiert: „Die Bevölkerung Jerusalems erschrickt, weil sie erneut fürchten muss, dass es zu einem Krieg zwischen Herodes und parthischen Akteuren im Land kommen könnte.“ (42f). Jesus soll sein Volk aus dieser Not befreien, aber gerade nicht, indem er als König wie Herodes oder der Kaiser in Rom oder die parthischen Herrscher agiert, sondern indem er dem Reich Gottes den Weg bereitet.

⁷Zitat aus Eduard Schweitzer, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen ¹⁵1982, 16.

⁸Ebd. 17.

Dass nach der Darstellung des Matthäusevangeliums Jesus von Anfang an Teil der politischen Geschichte seines Volkes ist, zeigt die direkt anschließende Erzählung von der Flucht nach Ägypten. Luise Schottroff bemerkt dazu: „Was an der Flucht der Familie Jesu als Einzelfall historisch zu nennen ist, muss offen bleiben. Es ist jedoch bei sozialgeschichtlicher Betrachtung klar, dass diese Geschichte von einer Erfahrung handelt, die für viele Menschen Realität war. Wer im Heimatland ums Leben fürchtete, fand – wenn auch nur vorübergehend – in Ägypten dank seiner großen jüdischen Gemeinschaft Zuflucht.“ (50f)

Was für die Geschichte von den Magiern und die Erzählung von der Flucht nach Ägypten gilt, gilt auch für den folgenden Text vom Kindermord in Bethlehem. Hierzu schreibt Luise Schottroff: „Die Erzählung vom Kindermord in Bethlehem ist eine Legende ..., die historisch nicht als Einzelgeschehen verifiziert werden kann, aber doch die Wahrheit über Erfahrungen vieler Menschen im Land des Herodes spricht.“ (52f). In der Erzählung wird zugleich die Klage Rahels um ihre Kinder aus dem Jeremiabuch zitiert, die sich auf die Zwangsumsiedlungen der jüdischen Bevölkerung zur Zeit des babylonischen Exils bezieht. Luise Schottroff schreibt dazu: „Die Erzählung vom Kindermord in Bethlehem und Rahels Klage um das Leiden des Volkes Israel zeigt, dass Jesus von Kindesbeinen an in der Geschichte des Volkes Israel beheimatet ist. Diese Gewaltgeschichte soll ... zeigen, ... wie bedroht sein Leben als Teil des Volkes Israel von Beginn an war.“ (55)

Luise Schottroffs sozialgeschichtliche Lektüre nimmt den Geschichten den Goldglanz der Legende. Sie liest die Erzählungen politisch. Dadurch gewinnen sie zugleich an Tiefe und an Schärfe. Und das erstaunliche Ergebnis ist: Je tiefer man in die Zeitgeschichte des 1. Jhs. n. Chr. eindringt, desto aktueller werden die Erzählungen für die Gegenwart des 21. Jhs.: Machtspiele, Flucht, Massaker – das kennen wir doch nur zu gut.

Luise Schottroff integriert die neueste Forschung zu den Texten. Sie erfindet auch keineswegs alles neu, sondern greift Ergebnisse anderer auf, die ihr plausibel erscheinen. Und doch stellt sich nach der Lektüre der 119 Seiten des pdf-Dokuments der Eindruck ein, dass kein Stein auf dem anderen bleibt. Ich erwähne hier nur ein Beispiel, das sie in ähnlicher Form fertig gestellt hat und das kurz nach ihrem Tod veröffentlicht wurde: ihre Einschätzung der Pharisäer.⁹

Das Beispiel lässt sich an einem vor allem in Norddeutschland bekannten Getränk erläutern. Es heißt „Pharisäer“. Es besteht aus Kaffee, Rum und aufgetragener Schlagsahne. Die Schlagsahne sollte, so die Legende, einen besonders asketisch gestimmten Pastor über den Alkoholgehalt des Getränks hinwegtäuschen. Deshalb nannte man es „Pharisäer“. Denn die Pharisäer sind

⁹Luise Schottroff, „... Alles was sie euch lehren, das tut ...“ (Mt 23,3). Pharisäer und Pharisäerinnen im Matthäusevangelium, in: C. Jochum-Bortfeld / R. Kessler (Hg.), *Schriftgemäß. Die Bibel in Konflikten der Zeit*, Gütersloh 2015, 141-161.

bekanntlich Heuchler, die vorgeben, nach dem Gesetz zu leben, in Wahrheit aber schlemmen und prassen. Wer das immer noch von den Pharisäern des Neuen Testaments glaubt, sollte unbedingt Luise Schotttroffs entsprechende Basisinformation lesen. Bei dem unleugbaren Konflikt „zwischen dem Täufer, Jesus, der nachfolgenden messianischen Gemeinschaft einerseits und andererseits dem Pharisäismus“ „[handelt] es sich um einen Konflikt auf der gemeinsamen Basis pharisäischer Toralehre, also um zwei Fraktionen innerhalb der pharisäischen Bewegung“. (77) Aber, so fragt Luise Schotttroff, sagt uns nicht jede Bibelübersetzung, dass die Pharisäer Heuchler sind? Unmissverständlich hält sie fest: „Das Wort 'Heuchler' als Übersetzung von *hypokrites* ist schlicht unzutreffend. Das Matthäusevangelium macht dem Pharisäismus nirgendwo den Vorwurf, unaufrichtig zu sein, falsche Eindrücke erwecken zu wollen, die darüber hinwegtäuschen, wie ihre wahre Beziehung zu Gott und Gottes Tora aussieht. ...^DDas Wort 'Heuchler' in den Übersetzungen des Matthäusevangeliums erzeugt einen Vorwurf, den der Text selbst nicht erhebt und der im Text nicht einmal eine Hintergrundrolle spielt.“ (82f) Und sie fügt hinzu: „Es geht nicht um Heuchelei, es geht um Blindheit ..., um Selbsttäuschung über den Willen Gottes in der Gegenwart.“ (84)

Während ich Luise Schotttroffs Auslegung von Mt 1-4 las, wurde ich immer mehr an Hans Christian Andersens Märchen von des Kaisers neuen Kleidern erinnert. Was sehen die Menschen nicht alles, als der nackte Kaiser „in der Prozession unter dem mächtigen Thronhimmel“ durch die Stadt zum Palast zieht. Sie sehen Geistzeugung und Jungfrauengeburt, sie sehen Heiden, die dem Weltenkönig huldigen, sie sehen einen sündlosen Jesus und einen Täufer, der sich ihm als sein Vorläufer unterordnet, und sie sehen Pharisäer, die nichts als Heuchler sind. „Er hat ja nichts an, sagt da ein kleines Kind, er hat nichts an!“

Luise Schotttroff kam mir beim Lesen immer mehr vor wie das Kind im Märchen. Wenn man ihre Auslegung von Mt 1-4 gelesen hat, fragt man sich, was in der 2000-jährigen Auslegungstradition alles in diesem Text gefunden wurde, das doch gar nicht da ist. Nachdem es einmal ausgesprochen ist, dass der Kaiser gar nichts anhat, gibt es kein Zurück mehr. Man kann nicht mehr einfach so tun, als hätte der Kaiser die edelsten Kleider an. Die Unschuld ist verloren.

Nun befinden wir uns bei der sozialgeschichtlichen Bibelauslegung nicht im Märchen, und Luise Schotttroff ist auch nicht das kleine Kind. Es geht um Wissenschaft, und Wissenschaft ist Diskussion und Auseinandersetzung. Es war Luise Schotttroffs Sache nicht, das letzte Wort behalten zu wollen. Sie wollte das geschwisterliche Gespräch. Jetzt lebt sie nicht mehr unter uns und kann das Gespräch im wörtlichen Sinn nicht führen. Aber wir haben ihren Text, und durch ihn können wir mit ihr sprechen. Dazu muss der Text veröffentlicht werden. Federführend dafür ist Frank Crüsemann, dem Luise Schotttroff diese Aufgabe anvertraut hat. Der Plan ist, den Text nicht einfach unkommentiert zu publizieren. Vielmehr sollen etwa zehn Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler angefragt werden, zu den wichtigsten Themen, die Luise Schotttroff

anspricht, aus eigener Sicht Stellung zu nehmen. Das kann bestätigend und ergänzend, aber auch im Widerspruch erfolgen. Auf jeden Fall soll es ein lebendiges Gespräch werden.

Dieses Verfahren hat einen Nachteil: Es wird noch etwas dauern, bis alle den Text von Luise Schottroff lesen können, denn die Artikel zum Text müssen erst noch geschrieben werden. Aber es hat den großen Vorteil, dass wir nicht nur ein totes Vermächtnis von Luise haben, sondern dass dieser ihr letzter Text wiederum Ausgangspunkt eines geschwisterlichen Gesprächs ist, das sie zeitlebens so sehr gesucht hat. Und darauf freue ich mich.