

**»Nicht Sklavin, sondern Freie«.**

**Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Befreiungstheologie  
und feministisches Engagement als Markierungen  
des wissenschaftlichen Werkes von Luise Schottroff.**

Zum 11. 4. 2014

Als am 14. Juli 1999 Luise Schottroff aus dem aktiven Dienst als Professorin an der Universität Kassel verabschiedet wurde, schloss ich meine Laudatio<sup>1</sup> mit folgenden Worten: »Für Dich, Luise, geht *ein* Abschnitt Deiner Tätigkeit zu Ende, der Abschnitt, der an Deinen Lehrstuhl gebunden ist. Was damit nicht zu Ende geht, ist das frauenpolitische und das frauenforschende Engagement Deiner Mitarbeiterinnen und Freundinnen. Was wir in Zukunft von *Dir* erwarten, sind weiterhin Deine Rat gebende Kompetenz, Dein inspirierend-kritischer Blick, Deine Ideen für neue Projekte – und noch manches Fest wie das heutige! Und so gilt denn am Ende für meine Ausführungen dasselbe wie für Dein feministisch-theologisches Engagement: ›Das war's – fürs Erste!‹«.

In der Tat – unermüdlich, vielleicht darf man sogar sagen: mit dem frischem Elan einer »Unruheständlerin« hat Luise Schottroff seit 1999 Vorhandenes weitergetrieben und Neues angestoßen bzw. für sich erschlossen. »Das war's« deshalb auch für mich nur »fürs Erste«: ich nehme ihren bevorstehenden 80. Geburtstag zum Anlass, meine Laudatio von 1999 aufzugreifen und weiterzuschreiben.

1.

Luise Schottroffs Geburtsjahr 1934 ist in Deutschland durch ein Ereignis markiert, das denkbar demotivierend gewesen sein muss für die vielen evangelischen Frauen, die seit dem Beginn der Weimarer Zeit mit Aussicht auf einen kirchlichen Abschluss das Theologiestudium begonnen hatten, die sich allmählich auch zu promovieren trauten und vielleicht an eine weitere wissenschaftliche Qualifikation dachten. Im Jahr 1934 nämlich hatte zum ersten Mal an einer Evangelisch-Theologischen Fakultät eine *Frau* ihr Habilitationsverfahren durchlaufen, Hanna Jursch an der Universität Jena für das Fach Christliche Archäologie. Erst nach mehrjährigem Kampf mit den nationalsozialistischen Behörden aber wurde, wie Hannelore

---

1. Publiziert unter dem Titel »Nicht Sklavin, sondern Freie«.

Erhart dokumentiert hat<sup>2</sup>, der Abschluss dieses Habilitationsverfahrens auch mit dem Recht zu *lehren* verbunden und auch dann nur mit der Einschränkung, es seien damit keinerlei Ansprüche auf Diäten oder Übernahme in eine Stelle gegeben. Frauen in der Wissenschaft waren im nationalsozialistischen Weltbild nicht vorgesehen – da half auch das Argument wohlmeinender Kollegen nichts, dass gerade für das Fach christliche Archäologie das weibliche Einfühlungsvermögen eine hervorragende Voraussetzung sei ...

Erst fast zwei Jahrzehnte später, 1952, wagte wieder eine Frau die theologische Habilitation, die Alttestamentlerin Marie-Louise Henry in Rostock<sup>3</sup>. Luise Schottroff, damals noch Luise Klein, war gerade ein Jahr dabei, Theologie zu studieren. Für ihre Generation gab es also jedenfalls prinzipiell bereits die Möglichkeit einer wissenschaftlich-universitären Laufbahn in der evangelischen Theologie. Den *katholischen* Frauen war dies dagegen damals noch weitgehend ebenso prinzipiell verwehrt. Ich erinnere daran<sup>4</sup>, dass die katholisch-theologischen Fakultäten in Deutschland erst ab 1945 die offizielle Immatrikulation von Laien, dh. Nicht-Priesteramtskandidaten, erlaubten und dass erst 1954 in München mit Elisabeth Gössmann und Uta Ranke-Heinemann die ersten Frauen einen theologischen Doktor erwerben konnten. Erst in diesem Jahr nämlich hatte die dortige katholisch-theologische Fakultät als erste in der Bundesrepublik eine Zulassungsbedingung für die theologische Promotion außer Kraft gesetzt, die Frauen von vornherein aufgrund ihres Geschlechts ausschloss, die Subdiakonatsweihe, damals die erste »höhere« Weihestufe auf dem Weg zum Priesteramt. Manche katholisch-theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik haben sich im Übrigen mit der Abschaffung dieses Promotionshindernisses noch viele Jahre Zeit gelassen – in Bonn war es zum Beispiel erst im Zusammenhang mit dem Promotionsverfahren der Kasseler katholischen Kollegin von Luise Schottroff, Helen Schüngel-Straumann, in den Jahren 1967–1969 so weit.

## II.

Luise Klein erwarb 1960 in Göttingen den theologischen Doktorgrad mit einer Studie im Bereich der reformatorischen Kirchengeschichte, bei der sie feststellte, wie sehr die Arbeit an alten Texten sie faszinierte. Diese Dissertation wurde kürzlich im Vorfeld des Reformationsjubiläums von 2017 für eine neu begründete Reihe gleichsam wieder entdeckt, weil sie, so das Vorwort des Haupt-Herausgebers Herman J. Selderhuis, mit ihrem akribischen Quellenstudium frühreformatori-

2. Vgl. Erhart, Theologin, und: dies., Hanna Jursch.

3. Vgl. dazu Niemann/Gerhards: Marie-Louise Henry.

4. Vgl. zu diesen Zusammenhängen ausführlicher Wacker, 100 Jahre Frauen und Bibel, 19ff.

scher Sterbebücher »ein wichtiger Beitrag zur Ars-Moriendi-Forschung war und blieb«<sup>5</sup>.

Im Winter 1968/69 – inzwischen mit Willy Schottroff verheiratet und Mutter eines Sohnes – war Luise Schottroff die erste Frau, die im Bereich des Neuen Testaments habilitierte und die damit in einen für die evangelische Theologie zentralen, deshalb gehüteten, um nicht zu sagen sicherheitsempfindlichen Bereich eindrang. Die geringe Zahl von Theologinnen, die ihr darin bisher gefolgt sind, mag zeigen, dass es bis heute schwierig ist, sich als Wissenschaftlerin in diesem Feld zu bewegen. Vorerst entsprach Luise Schottroffs Qualifikation allen Regeln der Zunft: ihre Habilitationsschrift, die das Johannesevangelium im Kontext gnostischer Vorstellungen analysiert, ist streng wissenschaftlich im Stil und in der Argumentation, sie beruht auf einer gründlichen Kenntnis der antiken gnostischen Quellen, insbesondere der koptischen Nag-Hammadi-Texte, und sie wird bis heute als grundlegendes Werk für die Diskussion um den sogenannten johannäischen Dualismus zitiert<sup>6</sup>.

Aber »die Schottroff« machte aus ihren *politischen* Optionen schon früh keinen Hehl. Als der Antirassismusbeschluss des Ökumenischen Rats der Kirchen von 1969 in ihrer, der Mainzer Fakultät diskutiert wurde, bezog sie deutlich und ungelegenen Position. Ein zentraler Diskussionspunkt in diesem Zusammenhang war die Gewaltfrage. Luise Schottroffs Standpunkt wird in einer ihrer frühen Publikationen nach der Habilitationsschrift deutlich, in ihrer Exegese zu Mt 5,38–48 // Lk 6,27–36<sup>7</sup>. Es handelt sich um das biblische Kernstück zum Thema Feindesliebe und Gewaltverzicht, in dem die berühmten Sätze stehen: »Liebt eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen, segnet die, die euch verfluchen, betet für die, die euch misshandeln. Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, dem halte auch die andere hin, und dem, der dir den Mantel wegnimmt, lass auch das Hemd«. Die Aufforderung zu Feindesliebe und Gewaltverzicht sind, so hält Luise Schottroff fest, missverstanden, wenn man sie als allgemeine Menschheitsregeln, soll heißen, als orts-, zeit- und situationstranzendent auffasst. Vielmehr stehen sie im Neuen Testament in einem konkreten Kontext und sind auf diesen Kontext hin formuliert. Dieser konkrete Kontext aber ist der einer Situation von Bedrängten, von Schwachen angesichts von Starken, ist die Bedrückung des jüdischen Volkes durch die oppressive Weltmacht Roms. In einer solchen Situation konnte es nicht darum gehen quietistisch stillzuhalten, wohl aber darum, die eigenen Formen des Widerstandes im Hinblick auf die Gewaltfrage genau zu klären. Das heißt dann aber: Lehren und fordern können die Feindesliebe nur die, die selbst am Widerstand beteiligt sind; »als Empfehlung von außen verändert sie ihren Inhalt zur Empfeh-

5. L. Schottroff, Die Bereitung zum Sterben, 9.

6. L. Schottroff, Feindliche Welt.

7. L. Schottroff, Gewaltverzicht, in: dieselbe, Befreiungserfahrungen (im Text abgekürzt mit: B).

lung, den Widerstand aufzugeben« (B 17). Aus all dem folgt, mit den Worten von Luise Schottroff: »Es kann keinen Zweifel geben, dass zur Nachfolge Jesu der Weg des gewaltfreien Widerstandes gehört. Aber das Ja zur Gewaltlosigkeit ist nur glaubwürdig, wo es im Zusammenhang einer Widerstandspraxis steht und wo es ein kämpferisches und missionarisches Mittel ist auf dem Weg zu einem Heil für alle«. Wo solche Differenzierungen nicht genügend bedacht werden, da wird sowohl die Forderung nach notwendiger Gewalt als auch die nach absoluter Gewaltlosigkeit missbraucht, falsch, zynisch (vergleiche B 35).

Dieses Beispiel zeigt im Kern bereits die wesentlichen hermeneutischen Entscheidungen, die für Luise Schottroffs Umgang mit der Bibel bis heute entscheidend sind und die in jenen frühen Jahren, da sie sie zu entwickeln und zu praktizieren begann, wohl noch wesentlich stärker als heute als störend, als gefährlich empfunden wurden. Denn diese politisch-befreiungstheologische Hermeneutik, fußend auf der sozialgeschichtlichen Methode, impliziert ja in der Tat eine Breitseite gegen die traditionell herrschende Bibelwissenschaft. Dieser neue Ansatz behauptet, dass eine Exegese, die von bürgerlichen Theologen und Theologinnen am Schreibtisch ohne kritischen Gesellschaftsbezug getrieben wird, den biblischen Schriften weder historisch noch hermeneutisch wirklich entspricht: *historisch* nicht, da sie sich weigert, die gesellschaftlichen Antagonismen der Gegenwart als heuristischen Rahmen zu nutzen, um die Kämpfe und Spannungen zur biblischen Zeit in ihrer grundlegenden Bedeutung für das Selbstverständnis der sich auf Jesus Christus beziehenden neutestamentlichen Gemeinden zu erkennen, *hermeneutisch* nicht, da sie faktisch, gewollt oder ungewollt, den herrschenden Kräften in Gesellschaft und Kirche in die Hand arbeitet und so eigentlich ihre genuin protestantisch-theologische Aufgabe verfehlt, das mahnende kritische Gewissen der Kirche zu sein. Die gegenwärtig in der Kirche notwendige Bibelwissenschaft ist für Luise Schottroff die befreiungstheologische, die beginnt mit einer kritischen politisch-ökonomischen Analyse des Kontextes, in dem sie stattfindet, die weiterschreitet zu einer sozialgeschichtlichen Analyse des Kontextes, in dem die neutestamentlichen Schriften stehen, und die der Intention des breiten Stroms der biblischen Überlieferung entspricht, wenn sie sich in den Dienst der »kleinen Leute«, der Armen, der Marginalisierten stellt.

Dieser exegetische Ansatz wurde in den siebziger Jahren vor allem von der kleinen Gruppe des sogenannten Heidelberger Arbeitskreises für sozialgeschichtliche Bibelauslegung praktiziert, zu der nicht zuletzt auch Luises Mann Willy als Alttestamentler gehörte<sup>8</sup>. Auf katholischer Seite hat die Befreiungstheologie in dieser Zeit meines Wissens eher in der Systematik und in der praktischen Theo-

8. Aus diesem Kreis heraus entstanden z. B. zusammen mit Wolfgang Stegemann das Buch »Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen«, sowie der von Willy Schottroff und Wolfgang Stegemann herausgegebene Sammelband »Der Gott der kleinen Leute«, für den auch Luise Schottroff schrieb.

logie Fuß gefasst. In beiden Konfessionen aber war sie von Anfang an auch umstritten und ist sie es bekanntlich geblieben. Auch und nicht zuletzt Luise Schottroff hat sich ihren wissenschaftlichen Weg erheblich verkompliziert durch ihre Entscheidung, ihre Wissenschaft befreiungstheologisch-parteilich zu betreiben<sup>9</sup>. Vielleicht kann sie es als Bestätigung ihres Weges betrachten, dass mehr als drei Jahrzehnte später ein »Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel« möglich wurde, an dessen Konzeption, Herausgabe und Abfassung auch sie beteiligt war und für das mehr als 70 Autorinnen und Autoren gewonnen werden konnten<sup>10</sup>.

### III.

Nun wurden bis in die siebziger Jahre hinein solcherart Schritte von Frauen in der Theologie noch keineswegs unter dem Vorzeichen des Feminismus oder der feministischen Theologie unternommen. Luise Schottroff fand in diesen Jahren Kontakt zu Dorothee Sölle und der Gruppe um das Politische Nachtgebet in Köln<sup>11</sup>, aber diese Vernetzung geschah zunächst nicht dezidiert als Kontakt zwischen *Frauen*, wie ja auch Dorothee Sölle erst später feministische Impulse aufgriff<sup>12</sup>. Frühe Entdeckungsreisen in die Gebiete *feministischer* Theologie wurden hierzulande seit etwa 1972 ganz maßgeblich von Elisabeth Moltmann-Wendel angestoßen, die in den USA die feministisch-theologische Bewegung kennengelernt hatte und 1974 zusammen mit dem katholischen Theologen Hans Küng in Tübingen ein Forschungsprojekt ins Leben rief, in dem die Geschichte der Frauen in verschiedenen Epochen des Christentums untersucht werden sollte. Elisabeth Moltmann-Wendel initiierte damals auch Treffen von an feministischen Fragen interessierten Theologinnen quer durch die Konfessionen, an denen Luise Schottroff ab Ende der 70er Jahre teilnahm<sup>13</sup>. Die feministische Perspektive in der Exegese und Theologie konnte sie für sich als eine konsequente Erweiterung ihres politisch-befreiungstheologischen Ansatzes und der sozialgeschichtlichen Bibelauslegung integrieren, gehört doch zur Analyse des Kontextes, in dem Exegetinnen und Exegetinnen die Schrift auslegen, die Wahrnehmung des Sexismus, der Frauendiskriminierung und des meist unsichtbaren Alltags nicht allgemein nur der kleinen *Leute*, sondern besonders auch der *Frauen* hinzu. So erscheint es mir überaus konsequent, dass Luise Schottroffs soweit ich sehe erster Aufsatz zu einem frauenspezifischen Thema sich schwerpunktmäßig mit dem Thema Frauenarbeit

9. Vgl. dazu die eindrucksvolle Selbstreflexion von Luise Schottroff, *How my mind has changed*.

10. F. Crüsemann/Hungar/Janssen/Kessler/L. Schottroff (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*.

11. Zum »Politischen Nachtgebet« vgl. Sölle, *Gegenwind*.

12. Vgl. dazu Sölle, *Gegenwind*.

13. Vgl. dazu die Schilderung von Halkes, *Elisabeth*.

und dem Alltagsleben der einfachen Frauen beschäftigt<sup>14</sup>. Er schließt mit dem Satz: »Die Geschichte von Maria und Martha handelt nämlich nicht von den Problemen einzelner großer Frauen, sondern von den Alltagsproblemen der Frauen der kleinen Leute, die sich in die praktische Nachfolge Jesu begaben« (B 133). Hier wird zweierlei deutlich: erstens, dass sie auch die Erzählungen über die bekannten Frauen des Neuen Testaments einbettet in den großen Zusammenhang des neutestamentlichen Frauenalltags, so dass aus ihnen keine einsamen Heldinnen oder Urbilder der bürgerlichen Frau mehr zu machen sind. Und zweitens: die Nachfolge Jesu ist ihr ganz wesentlich eine *Praxis*, nicht bloß eine Regung des Gefühls oder das Fürwahrhalten einer Lehre. Beiden Akzentsetzungen ist sie in ihrer feministisch-theologischen Arbeit verbunden geblieben, wie vor allem auch an ihrem Buch »Lydias ungeduldige Schwestern«<sup>15</sup> zu sehen ist, ein Buch, das sie selbst kurz und bündig immer nur »meine Lydia« nennt.

In der Begegnung mit der feministischen Theologie aber hat Luise Schottroff ihren eigenen Ansatz nicht nur erweitert, sondern auch verschärft. Beispielhaft dafür ist ihre Auseinandersetzung mit der paulinischen Sündentheologie. Auch hier ging es ihr in einem frühen Aufsatz<sup>16</sup> zunächst einmal darum, die theologische Lehre von der Sünde, die Paulus unterstellt wird, rückzubinden an die konkrete zeitgeschichtliche Situation. Paulus lebte unter einem Regime, das sozialstrukturell als Sklavenhaltergesellschaft zu bezeichnen ist, und zu dessen vielgerühmter *pax romana* die gewaltsame Niederhaltung ganzer Völker, nicht zuletzt des jüdischen Volkes gehörte. Die Rede des Paulus von der Sünde ist nach den Analogien derartiger Machterfahrungen gestaltet, und zwar aus der Perspektive der Unterdrückten, wie seine Rede von der Macht der Sünde und des Versklavtseins unter ihr, aber auch von der machtvollen Überwindung der Sünde durch den Kyrios Christus überdeutlich machen. Der Kurzschluss der bürgerlichen Exegese aber besteht darin, diese Analogien zu individualisieren und zu entpolitisieren, während es für die Hörer des Paulus deutlich gewesen sein muss, dass dann, wenn Christus herrscht, auch die Herrschaft der Herren in ihrem Alltag zu Ende geht. Mit Luise Schottroffs eigenen Worten (B 71): »Die Botschaft von der Herrschaft Christi hat Aufklärung zur Folge. Die Aufklärung über die Macht der Sünde führt zur Erkenntnis auch der Struktur der Alltagserfahrungen. ... Es ist schon viel zu wissen, dass die Macht der Menschenverächter ein Ende haben wird«.

Damit ist eine Paulusinterpretation eingefordert, die sehr klar das Thema der in der Befreiungstheologie sogenannten strukturellen Sünde in den Vordergrund stellt. In ihren Vorlesungen über Schuld und Macht nun, die sie im Sommer 1987 zusam-

14. Luise Schottroff, Frauen in der Nachfolge (zitiert im Text nach dem Wiederabdruck in: Befreiungserfahrungen [vgl. Anm 7], mit dem Sigel: B).

15. L. Schottroff, Lydias.

16. L. Schottroff, Schreckensherrschaft der Sünde, in: Befreiungserfahrungen (vgl. Anm. 7) (auch hier zitiert mit Sigel B im Text).

men mit Christine Schaumberger gehalten hat<sup>17</sup>, geht Luise Schottroff ihren Ansatz einer Pauluslektüre unter einer frauenspezifischen Fragestellung noch einmal kritisch durch. Dabei kommen vor allem zwei neue Akzente heraus: erstens (vergleiche SuM 57) hat die Individualisierung und Entpolitisierung der paulinischen Sündenlehre in der herrschenden Theologie es mit sich gebracht, dass man als die Quintessenz der Sünde den Aufstand gegen Gott, das Streben nach Autonomie erkannte. Angewandt auf Frauen bedeutete das, dass jeder Versuch von Frauen, sich zu emanzipieren, das heißt konkret aus der kirchlich festgeschriebenen Unterordnung unter den Mann herauszukommen, als Sünde im paulinischen Sinn gebrandmarkt werden konnte. Umgekehrt erweist sich also die Diffamierungskampagne gegen die feministische Theologie und ihre angeblichen Selbsterlösungstendenzen, wie sie in den achtziger Jahren in verschiedenen evangelischen Landeskirchen betrieben wurde, als Implikation eines verengten Paulusverständnisses. Deshalb haben Frauen allen Grund, im Namen des Paulus auf einer Theologie der Sünde zu bestehen, die das Versklavtsein unter reale Alltagsverhältnisse mit in den Blick nimmt und die Freiheit der Kinder Gottes beim Wort zu nehmen bereit ist. Ein zweiter neuer Akzent in Luise Schottroffs nun *feministischer* Paulusinterpretation besteht darin, dass sie klar benennt: Paulus *selbst* hat die Herrschaftsunterworfenheit von Frauen nicht nur nicht kritisiert, sondern sogar positiv vorausgesetzt, als göttliche Ordnung aufgefasst. Mit ihren eigenen Worten (SuM 35f): »In seiner Analyse der Herrschaftsunterworfenheit und Entfremdung hätte Paulus eigentlich die Herrschaftsunterworfenheit der Frauen *neben* die der Sklavenerfahrung, der politischen Erfahrung und der dämonischen Besessenheit stellen können (alles Erfahrungen, die bei Paulus selbst auf die Erfahrung von Sünde hinweisen, MTW). Seine Widersprüchlichkeit an diesem Punkte ... ist erklärbar aus seiner patriarchalen Wahrnehmungs- und Theorieorientierung, die trotz beginnender Befreiungspraxis der Frauen, die er erlebt, bestehen geblieben ist.« Daraus schließt Luise Schottroff, dass es notwendig werden kann, die feministische Kritik nicht mehr nur auf die Auslegungsgeschichte zu beschränken, sondern auch an Paulus *selbst* zu richten. In diesem Sinne möchte ich von einer Radikalisierung bei Luise Schottroff durch die feministische Theologie sprechen – genauer sicher: eine Radikalisierung über die Zusammenarbeit mit feministischen Theologinnen besonders seit der Zeit, da sie in Kassel Neues Testament lehrte. Auf der anderen Seite aber stellt sie auch die kritische Frage, wie berechtigt die feministische Kritik an Paulus denn sei<sup>18</sup>. Es bleibt ihr also gerade in der eminent herrschaftskritischen Theologie des Paulus immer noch Potential genug für konstruktive feministisch-theologische Anknüpfungen. In diesem Sinn war und ist umgekehrt der befreiungstheologisch-sozialgeschichtliche Ansatz für sie wohl auch ein Filter, mit dem sie das immer breiter werdende Spektrum feministi-

17. Schaumberger/L. Schottroff, Schuld und Macht (im Text abgekürzt mit SuM).

18. L. Schottroff, Feministische Kritik an Paulus?, in: Befreiungserfahrungen.

scher Theologie, zu dem seit dem Beginn der 1990er Jahre auch unterschiedliche Formen der Genderforschung in der Theologie treten, kritisch sichtet. In ihrer jüngsten großen Veröffentlichung zu Paulus, dem 2013 erschienenen Kommentar zum ersten Brief an die Gemeinde in Korinth<sup>19</sup>, laufen, so scheint mir, diese hermeneutischen Linien konsequent zusammen.

#### IV.

Luise Schottroff ist die erste evangelische Theologin in Deutschland, die als ordentliche Professorin an einer Hochschule feministisch-theologisch arbeiten konnte und gearbeitet hat. Die Universität Kassel, an der sie 1986–1999 tätig war, bot in dieser Zeit für die feministische Theologie und die christliche Frauenbewegung eine wichtige Basis, und dies umso mehr, da mit Helen Schüngel-Straumann etwa zeitgleich auch in der katholischen Theologie eine feministische Exegetin berufen wurde.

Luise Schottroff nutzte nun auch ihre neuen institutionellen Ressourcen zur Verbreitung und Verstetigung feministischer Theologie. Mit ihrer ersten wissenschaftlichen Mitarbeiterin Christine Schaumberger holte sie eine überzeugte Vertreterin der Neuen Politischen Theologie und zugleich eine der frühen profilierten Feministinnen im katholisch-theologischen Bereich an ihre Seite<sup>20</sup>. Die vier Sommeruniversitäten, die sie 1987–1990 zusammen in Kassel durchführten, insbesondere auch das daraus erwachsene gemeinsame Buch »Schuld und Macht«<sup>21</sup>, spiegeln die breite thematische und methodisch-hermeneutische Schnittfläche, die sich hier ergab, und waren wichtig für die Vernetzung universitärer feministisch-theologischer Forschung und der über den universitären Rahmen hinausgreifenden Frauen-Bildungs-Arbeit, die beiden am Herzen liegt.

In diese frühen Kasseler Jahre fällt auch die Vorbereitung des 1991 erschienenen »Wörterbuch(s) der Feministischen Theologie«, das von drei evangelischen und drei katholischen Theologinnen – unter ihnen Luise Schottroff und Helen Schüngel-Straumann – herausgegeben wurde, und an dem mehr als 70 Frauen mitgeschrieben haben, darunter im übrigen auch die beiden Initiatorinnen des ersten deutschsprachigen feministisch-theologischen Handbuches, Christine Schaumberger und Monika Maassen<sup>22</sup>. Die Stichworte, die Luise Schottroff über-

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

20. Zu den Zusammenhängen von Neuer Politischer Theologie und feministischer Theologie vgl. Wacker, *Gefährliche Erinnerungen*.

21. Vgl. Anm 17.

22. Gössmann/Moltmann-Wendel/Pissarek-Hudelst/Praetorius/L. Schottroff/Schüngel-Straumann (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 1991 (im Text abgekürzt mit WFT).



nommen hat, erlaubten es ihr, neben ihren sozialgeschichtlichen Forschungen zur neutestamentlichen Frauengeschichte auch ihre grundlegenden theologischen Optionen für eine Auslegung des Neuen Testaments zu entfalten und zu bündeln. Dies wird m. E. besonders in den beiden Beiträgen zu »Kreuz« und zu »Auferstehung« deutlich, die nicht zufällig zusammen mit Dorothee Sölle verfasst sind<sup>23</sup>. Der schon länger bestehenden Kontakt zwischen diesen beiden Frauen war intensiver geworden, seit Luise Schottroff die persona non grata Dorothee Sölle 1985 ins Programm eines Evangelischen Kirchentages gleichsam eingeschmuggelt hatte und daraus eine ganze Serie dann auch offiziell akzeptierter gemeinsamer Bibelarbeiten erwuchs<sup>24</sup>. Eine davon greift bereits das Thema der Kreuzestheologie auf<sup>25</sup> und sucht die in der lutherisch-protestantischen Dogmatik besonders markante Zentrierung auf das Kreuz, zudem als Zeichen der Erlösung des Sünders, aus seiner individualisierenden Engführung und Abkoppelung von der Auferstehung zu befreien. Im »Wörterbuch« wird deutlich, dass beide Theologinnen sich dem Entmythologisierungsprogramm Bultmanns verpflichtet sehen und für die Auferstehungshoffnung eine neue Sprache suchen, dafür aber nicht wie Bultmann auf eine individualisierende Existentialtheologie zurückgreifen, sondern das befreiungstheologische Paradigma für angemessen halten. Das bedeutet: die Auferstehung Jesu ist zum einen nicht von seinem Tod zu trennen, vom Tod des gekreuzigten jüdischen Propheten, der auf der Seite der Armen die Gewaltstrukturen des Imperium Romanum bloßlegte und Bilder einer von Gott gewollten Gerechtigkeit entfaltetete, ein Tod, der in der jüdischen Tradition der Märtyrer des politischen Widerstandes seit der makkabäischen Zeit zu sehen ist. Schon in dieser Tradition aber ist zum anderen wiederum die Hoffnung auf Auferstehung der Märtyrer nicht getrennt von der Hoffnung auf Auferstehung Aller – von Daniels Vision (Dan 12,1–3) bis zu Paulus (1 Kor 15). »Auferstehung« drückt sich deshalb angemessen aus in einer Praxis des »Aufstehens«, führt zum politischen Widerstand gegen Unrechtsstrukturen in der jeweiligen konkreten Gegenwart.

Für die damit in ihrem Gewicht verschobene, aber nicht erledigte Frage des individuellen Todes verweisen die beiden Autorinnen im »Wörterbuch« nur sehr offen auf die »Vorstellung vom Sterben als Eingehen in die Erde« (WFT 35) als einer gerade auch für feministische Theologie anziehenden Vorstellung. Die kleine Monographie »Jesus von Nazareth« – in der die sozialgeschichtlichen Exegesen Luise Schottroffs und die theopoetischen, durch ihre Lateinamerika-Erfahrungen geerdeten Reflexionen Dorothee Sölles so zusammenfließen, dass streckenweise

23. L. Schottroff/Sölle, »Auferstehung«; Moltmann-Wendel/Schottroff/Sölle, »Kreuz«.

24. Darüber berichtet L. Schottroff, Dorothee Soelle's Biblical Hermeneutics, 48f., und auch: L. Schottroff, Schatzkiste der Gerechtigkeit.

25. Sölle/L. Schottroff/von Wartenberg-Potter, Kreuz: Baum des Lebens.

nicht mehr unterschieden werden kann, wer den Abschnitt jeweils verfasst hat – führt diese Zusammenhänge vorsichtig weiter aus. Auch sie stellt das Weitergehen des Kampfes um Gerechtigkeit als das Zentrum der Hoffnung auf Auferstehung heraus, aber sie sucht darüber hinaus auch das Motiv des »Ewigen Lebens« neu zu fassen, als Glaube »an den sich erinnernden, alle ins Buch des Lebens einschreibenden Gott«<sup>26</sup>. Und in der Neuauflage des »Wörterbuchs der feministischen Theologie«, das 2002 erschien und in dem viele Stichworte neu bearbeitet wurden, scheinen mir noch einmal weitere Schritte getan. Luise Schottroff hält in ihrem Teil des Beitrags zum Thema »Auferstehung«<sup>27</sup> daran fest, dass der »Auferstehungsmythos« – hier (WFT 2002, 47) erscheint der auf der Denklinie Bultmanns geprägte Begriff explizit – ohne eine dualistische Aufspaltung der Anthropologie in Geist/Seele und Leib und ohne Aufspaltung der Zeit in Diesseits (vor dem Tod) und Jenseits (nach dem Tod bzw. dem Ende der Schöpfung) auszulegen ist, und legt nahe, dass eine solche Entdualisierung durch die Betonung der Auferstehung als Erfahrung der *Lebenden* erreicht werden kann. In Bezug auf die bereits Verstorbenen unterscheidet sie das »gute Sterben«, das »Teil der Schöpfung« ist und »nicht gefürchtet werden muss«, vom »menschengemachten und unzeitigen Tod«, demgegenüber die Auferstehungshoffnung als »Aufstand« zu verstehen ist (vgl. WFT 2002, 48). Der systematisch-theologische Abschnitt zum Thema »Auferstehung«, der von der für die zweite Auflage neu hinzugezogenen Mitherausgeberin Helga Kuhlmann verfasst wurde, nimmt diese Unterscheidung auf und verbindet sie mit der für die Neue Politische Theologie zentralen Denkfigur, dass die in der menschlichen Gewaltgeschichte zu Tode gekommenen Opfer ein Potential »gefährlicher Erinnerung« bieten, weil sie die Frage nach Gerechtigkeit angesichts eines abgebrochenen Lebens wachhalten und diese Frage sich nicht mit dem Blick auf das »Aufstehen« anderer im Kampf für Gerechtigkeit vertrösten lässt. Wenn die biblische Tradition der Hoffnung auf Auferstehung vom Tod bzw. über den Tod hinaus, auch und gerade mit ihren eminent leibgebundenen Bildern, als Antwort auch und gerade auf *diese* Frage gedeutet wird, muss dies »keineswegs Anpassung und Passivität hervorrufen, sondern kann zu kleinen Schritten gerade deshalb ermutigen, weil er Gottes Handeln zutraut, dort zu retten, wo kein Mensch mehr rettet, dort zu heilen, wo menschliche Heilkraft versagt, dort neues Leben zu schaffen und zu ermöglichen, wo Gewalt und Tod Leben nehmen« (WFT 2002, 53). Die dialogische Struktur des Wörterbuchs ermöglicht es, die Spannbreite der Reflexion gerade auch bei politisch sensibilisierten feministischen Theologinnen sichtbar zu machen.

---

26. Sölle/L. Schottroff, *Jesus*, 138.

27. Gössmann/Kuhlmann/Moltmann-Wendel/Praetorius/L. Schottroff/Schüngel-Straumann/Strahm/Wuckelt (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 2. Aufl. 2002.

## V.

Ich habe Luise Schottroff zum ersten Mal gesehen anlässlich eines Ereignisses, das die Vernetzung von wissenschaftlich-theologisch tätigen Frauen europaweit auf eine neue Qualitätsstufe gehoben hat: bei der Gründungskonferenz der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen (ESWTR) im Sommer 1986 in Magliaso in der Schweiz<sup>28</sup>.

Die bewegte Vorgeschichte dieses Gründungstreffens in den Jahren 1985/86 zeigt, dass die feministische Theologie in der Bundesrepublik damals bereits eine breite Bewegung geworden war mit sehr unterschiedlichen Vorstellungen darüber, wie ihr Wissenschaftsbezug und wie ihr Praxis- oder besser Basisbezug auszusehen hatte. Ich stelle mir vor, dass gerade Luise Schottroff sehr darunter gelitten haben muss, dass hier Alternativen aufgemacht wurden, die für sie eigentlich keine waren und keine werden durften. Es ging damals darum, diejenigen Frauenaufbrüche, die über neue Lebensformen und neue Spiritualität erfolgten, die damals sogenannte feministische Barfußtheologie, nicht in Gegensatz geraten zu lassen zu solchen Formen, die stärker über eine Anstrengung des wissenschaftlich-theologischen Denkens liefen. In den »heißen Jahren« dieses Streits waren die Voten und Stellungnahmen von Luise Schottroff immer solche, die vermittelten und das Gespräch nicht abreißen lassen wollten. Als mehr als ein Jahrzehnt später die deutsche Sektion der ESWTR beschloss, sich als eingetragener Verein zu etablieren, stellte sich Luise Schottroff als dessen erste Vorsitzende zur Verfügung und »leitete« die ESWTR Deutschland zwei Jahre lang (1999–2001).

In Magliaso wurde aber nicht nur die ESWTR gegründet, sondern bahnte sich auch eine öffentliche Diskussion an, die in den ausgehenden 1980er Jahren die bundesdeutsche feministische Szene stark beschäftigt hat. Auch hier war Luise Schottroff nicht unbeteiligt. Leonore Siegele-Wenschkewitz, damals Studienleiterin an der Evangelischen Akademie in Arnoldshain und seit langem aktiv im jüdisch-christlichen Gespräch, bereitete in diesen Wochen des Sommers 1986 eine Tagung vor, die sie unter das Thema »Feministische Theologie und christlich-jüdisches Gespräch« stellte und auf der als *ein* großer Schwerpunkt die Diskussion um Antijudaismus in der feministischen Theologie vorgesehen war. Alle Beteiligten wussten um die Brisanz dieses Themas: einerseits *gab* es unbestreitbar feministisch-theologische Publikationen und Äußerungen, die als antijüdisch zu kriti-

28. Diese Gründung geht zurück auf eine Initiative von Bärbel von Wartenberg-Potter, die auf der Ebene des Ökumenischen Rats der Kirchen eine Gruppe von 25 Frauen aus europäischen Ländern eingeladen hatte und anregte, über Formen der Vernetzung von Theologinnen nachzudenken. Heraus kam die ESWTR, als deren Gründungsfrauen neben Catharina Halkes und Fokkelen van Dijk-Hemmes aus den Niederlanden sowie Dagny Kaul aus Norwegen auch Elisabeth Moltmann-Wendel und Luise Schottroff in Magliaso anwesend waren. Vgl. zur Geschichte der ESWTR Hartlieb, ESWTR, und diverse Beiträge in Fischer, ESWTR.

sieren waren, andererseits war damit zu rechnen, dass Gegner und Gegnerinnen der feministischen Theologie diese Diskussion nutzen würden, um die feministische Theologie als ganze Bewegung zu diskreditieren. Leonore Siegele-Wenschkewitz wollte auf der einen Seite die Kritik an antijüdischen Tendenzen in feministischen Entwürfen deutlich zu Wort kommen lassen, aber diese Kritik sollte von feministischen Theologinnen *selbst* kommen. In diesem Sinn hatte sie mit Susannah Heschel eine jüdische feministische Theologin gewonnen, die dann während der Arnoldshainer Tagung im November 1986 auf der einen Seite mit der deutschen feministischen Theologie sehr hart ins Gericht ging, auf der anderen Seite aber überdeutlich machte, dass sie, selbst Feministin, dies in feministischem Interesse tat. Luise Schottroff sollte maßgeblich am zweiten Tagungsschwerpunkt mitwirken; sie sollte eine Modellexegese beisteuern, an der abzulesen war, wie eine christlich-feministische Exegese ohne Antijudaismus aussehen könnte. Ihr Beitrag, den sie aus Krankheitsgründen auf der Tagung selbst nicht vorstellen konnte, wurde aufgenommen in den aus der Tagung erwachsenen Sammelband<sup>29</sup>.

Ich glaube heute, dass die damalige feministisch-theologische Diskussion noch nicht reif war für die Differenzierungen, die Luise Schottroff anbot. Erst einmal musste deutlich werden, worin denn das Antijüdische in den Argumentationen mancher feministischer Theologinnen bestand, wie es die eigene Sprache durchzog, wie es dazu führte, alteingefahrene christliche Klischees von »den« Juden zu wiederholen, wie es aber auch neue Vorwürfe schuf, insbesondere dadurch, dass der frauenfreundliche Jesus abgehoben wurde vom sonstigen patriarchalen Judentum. Für viele Frauen war der Antijudaismusvorwurf an die feministische Theologie auch deshalb so ungeheuerlich, weil sie sich des traditionellen christlichen Antijudaismus nicht bewusst waren und ihnen in dieser Diskussion überhaupt erst die Augen geöffnet wurden für diese christliche Schuldgeschichte. Und viele wussten bis dahin nicht, dass es leibhaftig jüdische Frauen gab, die sich nicht nur im Judentum *zu Hause* fühlten, sondern auch noch als *Feministinnen* jüdisch sein wollten. Luise Schottroff dagegen war damals schon des längeren im christlich-jüdischen Gespräch präsent und hatte sich auch in verschiedenen Publikationen zum Thema einer Exegese und Theologie nach Auschwitz geäußert<sup>30</sup>. Für sie war es klar, dass das Problem des christlichen Antijudaismus schon in Bezug auf die Texte des Neuen Testaments selbst angegangen werden muss, enthalten doch viele neutestamentliche Schriften sehr bittere, harte Aussagen über die Juden. Sie trifft jedoch, ganz auf der Linie ihres sozialgeschichtlich-befreiungstheologischen Ansatzes, einige sehr wichtige Unterscheidungen: Eine erste betrifft die

29. Siegele Wenschkewitz (Hg.), *Verdrängte Vergangenheit – darin der Beitrag von L. Schottroff, Die große Liebende*.

30. L. Schottroff, *Antijudaismus*, in: *Befreiungserfahrungen*; L. Schottroff, *Theologie nach Auschwitz*, in: *Befreiungserfahrungen*.

Differenz zwischen dem ursprünglichen zeit- bzw. sozialgeschichtlichen Kontext der neutestamentlichen Schriften und dem der späteren christlichen Theologen. Die neutestamentlichen Schriften gehören für sie noch in einen Zusammenhang, in dem man sie als Stimmen in einem großen Chor unterschiedlicher *jüdischer* Stimmen hören kann. Die spätere christlich-antijüdische Polemik dagegen geschieht in Kontexten, da sich die Ausgliederung der christlichen Gemeinden aus dem Judentum weitgehend vollzogen hat und das Christentum schließlich, seit Konstantin, die Religion der politischen Sieger wird, das die staatliche Macht hat, Juden zu verfolgen. Die Polemik der neutestamentlichen Schriften ist etwas anderes als die *adversus-judaeos*-Literatur der späteren Kirchenlehrer. Die zweite Unterscheidung, besser Akzentverschiebung, die Luise Schottroff einführt, bezieht sich auf den Stellenwert von Lehre und Praxis. Die messianische Bewegung der Jesus Nachfolgenden ist für sie eine jüdische Befreiungsbewegung unter der *pax romana*. Als *jüdische* Bewegung ist sie in Kontinuität zu anderen jüdischen Gruppen zu sehen, gegen die gängige christliche Tendenz, das christliche Besondere als das Bessere überheblich hervorzukehren; als *Befreiungsbewegung* ist sie zu bezeichnen, um den Primat der Praxis in dieser jesuanischen Nachfolgegemeinschaft hervorzuheben. Das bedeutet konkret, dass die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes, der Thora, nicht länger einseitig als Juden und Christen trennende *Lehre* diskutiert werden sollte, sondern neu aufzuschlüsseln wäre über die neutestamentlichen, vor allem die paulinischen Aussagen zur *Praxis* in den Gemeinden derer, die an den Kyrios Christus glauben. Dann könne man zu modifizierten Aussagen über die Bedeutung der Thora kommen, die nicht das Trennende, sondern das Verbindende zum Judentum betonen. Auf dieser grundsätzlichen Linie liegen meinem Eindruck nach auch alle weiteren Aufsätze, die sie in dieser Frage frauenspezifischen Themen gewidmet hat<sup>31</sup>.

Etwa ein Jahrzehnt nach Beginn dieser Debatte ist ein Projekt gelungen, in dem das weitergeführt wurde, wofür Luise Schottroff damals den Weg wies, nämlich konkret zu zeigen, wie feministische Exegese ohne Antijudaismus aussehen könnte. Ich meine den Sammelband »Von der Wurzel getragen«, der auf ein Symposium in Hofgeismar unter der Leitung von Eveline Valtink zurückgeht und für den insgesamt dreizehn Frauen einen Artikel beigesteuert haben<sup>32</sup>. Dieser Sammelband zeigt, dass die feministische Theologie in dieser Frage zwischenzeitlich ein gutes Stück weitergekommen war. Er zeigt aber ebenso, dass es auch in der feministischen Exegese unterschiedliche Ansätze und Wege gibt, mit dem Problem des christlichen Antijudaismus umzugehen<sup>33</sup>.

31. Dies gilt insbesondere für die beiden Beiträge L. Schottroff, »Gesetzesfreies Heidentum«, in: L. Schottroff/Wacker (Hg.), *Von der Wurzel getragen*, und L. Schottroff, *Schwestern*.

32. Vgl. die vorausgehende Anmerkung. Den Band konnten wir auf eine Einladung von Rolf Rendtorff hin in der damals neuen Reihe »Biblical Interpretation Series« unterbringen.

33. Dass die Debatte mit durchaus unterschiedlichen Akzentsetzungen und kritisch, auch den in diesem

## VI.

Näher kennengelernt dann habe ich Luise Schottroff fast zufällig, und zwar, es muss im Frühjahr 1993 gewesen sein, dank der Vermittlung von Silvia Schroer, die in dieser Zeit, nachdem ihr der Bischof von Rottenburg-Stuttgart die kirchliche Lehrerlaubnis für eine Professur in Tübingen verweigert hatte, in einer völlig ungeklärten Situation in der Schweiz lebte. Damals hatte sich die Wissenschaftliche Buchgesellschaft zunächst an mich gewandt mit dem Angebot, eine Einführung in die feministische Exegese zu schreiben. Ich lehnte ab, weil ich an meiner Habilitationsschrift weiterkommen wollte und zudem in einer intensiven Familienphase steckte, habe aber der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Silvia Schroer als Autorin vorgeschlagen. Sie wiederum hatte die Idee, das Buch gemeinsam zu schreiben und Luise Schottroff als Neutestamentlerin einzubeziehen. So trafen wir uns also mit Luise in Willys Frankfurter Wohnung, es war fast konspirativ, und haben den Plan des von uns immer so genannten »Dreierbuches« ausgebrütet<sup>34</sup>. Erst damals erfuhr ich, wie schwer krank Luise Schottroff erst vor kurzem gewesen war, und war voller Bewunderung über die Energie, mit der sie gewillt war, den Krebs nicht über ihr Leben bestimmen zu lassen.

Das »Dreierbuch« zu schreiben war eine wirkliche Lust, nicht nur in der schönen Kooperation zwischen uns dreien im Dreieck Kassel-Limburg-Bern, sondern auch angesichts des damals bereits überraschend weit gediehenen Forschungsstandes in der feministischen Exegese. Trotzdem hätten wir uns damals noch nicht vorstellen können, dass es so bald gelingen würde, das nach wie vor dickste und schwerste feministisch-exegetische Werk in deutscher Sprache, noch dazu im damals so modischen Yves-Klein-Blau, hinzubekommen, das »Kompendium feministische Bibelauslegung«<sup>35</sup>. An die sechzig Autorinnen aus drei Kontinenten haben an diesem Werk mitgeschrieben. Luise Schottroff hat ihre mannigfaltigen, gerade auch internationalen Kontakte spielen lassen, um die bunte Palette der Autorinnen noch bunter zu machen und um die beiden Symposien in Hofgeismar und Bad Boll möglich werden zu lassen, die uns dankenswerterweise in der Konzeptions- und Vorbereitungsphase von Barbara Heller und Ruth Habermann ausgerichtet wurden. Das Kompendium ist ein Werk, in dem sich spiegelt, wie viele Frauen Luise Schottroff inzwischen als Inspiratorin oder Lehrerin erfahren durften. Das Kompendium ist aber auch ein Werk, dessen Entstehung mit der schweren Krankheit und dem Tod von Willy Schottroff verbunden bleibt. Den Kom-

---

Band entwickelten Positionen gegenüber, weitergeht, dokumentieren beispielhaft die beiden Beiträge von Schroer, Feminismus und Antijudaismus, und von Fischer, Antijudaismus. Neuere Zusammenfassungen der Diskussion bieten M. Crüsemann, Antijudaismus, und Wacker, Feministische Theologie und das Judentum.

34. L. Schottroff/Schroer/Wacker, *Feministische Exegese*.

35. L. Schottroff/Wacker (Hg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*.

pendiumsbeitrag zu seinem Lieblingspropheten Amos habe ich seinem Gedenken gewidmet<sup>36</sup>.

Luise Schottroff war es ein Anliegen, die deutschsprachige feministische Exegese im angelsächsischen Sprachraum bekannter werden zu lassen. Sie nahm schon kurz nach dem Erscheinen des »Kompendiums« Kontakt zum Erdmans-Verlag in Grand Rapids auf, um die Möglichkeiten einer amerikanischen Edition auszuloten. Dank des unermüdlichen Einsatzes von Martin Rumscheidt, der ein ÜbersetzerInnenteam zusammenstellte und es über Jahre hinweg zusammenhielt, auch nach dem Tod seiner Frau Barbara, konnte das »Compendium« schließlich 2012 erscheinen, mit einem neuen Vorwort, ergänzter Literatur und aktualisierten Kurzviten der Autorinnen<sup>37</sup>.

## VII.

Nach ihrem Ausscheiden aus dem »aktiven Dienst« in Kassel bot sich Luise Schottroff die Gelegenheit, als visiting professor an die Pacific School of Religion nach Berkeley in Kalifornien zu gehen und dort am Graduate Theological Union Neues Testament zu lehren. Vier Jahre lang (2001–2005) hat sie dort mit einem national und religiös bunt gemischten Studierendenpublikum ihre Exegesen erprobt. Daraus sind zwei neue Monographien erwachsen.

Die jüngere der beiden widmet sich dem »Abendmahl« und ist zusammen mit Andrea Bieler verfasst<sup>38</sup>, deren Dissertation gemeinsam von Luise Schottroff und der Göttinger Kirchenhistorikerin Hannelore Erhart betreut wurde – die erste deutschsprachige Theologin mit zwei Doktormüttern? – und die in diesen Jahren als Professorin für Liturgie an der Pacific School tätig war. Liturgische Praxis und deren Reflexion, in denen es Andrea Bieler um eine »sakramentale Durchlässigkeit« zwischen Liturgie und konkretem, leiblich-sinnlichem Leben geht und ineins damit um die gottesdienstliche Feier des Abendmahls als Vorgeschmack der Auferstehung, verbinden sich in diesem Buch mit Luise Schottroffs sozialgeschichtlichen Untersuchungen zu den frühen Mahlgemeinschaften der jesuanischen Nachfolgegemeinschaft. Oder auch umgekehrt gesprochen: ihr Ansatz, das letzte Mahl Jesu zum einen mit den Mahlgemeinschaften zu verbinden, von denen die Evangelien schon im Zusammenhang des Lebens Jesu erzählen und so den leibhaftigen Anbruch des »Gottesreiches« im Hier und Jetzt vermitteln, zum anderen in die Praxis der Mahlgemeinschaften einzustellen, von denen etwa die Paulusbriefe berichten, fügt sich gut zu Andrea Bielers Interesse einer »Verleiblichung«

---

36. Vgl. Wacker, Amos.

37. L. Schottroff/Wacker (Hg.), *Feminist Biblical Interpretation*.

38. Bieler/L. Schottroff, *Abendmahl*.

der Abendmahlsliturgie, in der die Gebrochenheit konkreten Lebens sichtbar und zugleich Hoffnung auf Ganzheit ausgesprochen werden darf.

Das Buch zu den »Gleichnissen Jesu« hat, wie Luise Schottroff selbst im Vorwort berichtet, eine lange Vorgeschichte bis in die Zeit der gemeinsamen sozialgeschichtlichen Arbeiten mit Willy Schottroff<sup>39</sup>. Verschiedene hermeneutische Linien scheinen mir hier zusammenzufließen: die Überzeugung, dass die erzählte Welt der Gleichnisse nicht nur eine kostbare sozialgeschichtliche Quelle darstellt, sondern dass die sozialen Probleme, auf die die Gleichnisse anspielen bzw. von denen sie erzählen, auch oft den Schlüssel zu deren Deutung bieten; die Entscheidung, die Evangelien als Gesamtkomposition zu lesen und für die Deutung eines Gleichnisses den engeren und weiteren literarischen Kontext fruchtbar zu machen; die biblisch-theologische Option schließlich für ein Verständnis des Neuen Testaments insgesamt als Evangelium der Armen bzw. für die Armen, mit dem auch und gerade die Gleichnisse Jesu nicht im Widerspruch stehen können, so dass Gleichnisdeutungen, die mit der Vorstellung eines Gottes rechnen, welcher nur die Strukturen des Patriarchats oder die Gesetze der Ökonomie bestätigt, oder der die »Verwerfung« des jüdischen Volkes ratifiziert, auf die Gleichnisinterpreten selbst zurückfallen und deren Kategorien als falsch entlarven. Dahinter spürt man den starken, ich möchte sagen: kompromisslosen Impuls, den Gott der Bibel bzw. die Botschaft Jesu nicht denen zu überlassen, die in seinem Namen Ungerechtigkeiten im ökonomischen Bereich, im christlich-jüdischen Verhältnis, in der Geschlechterfrage legitimieren.

## VIII.

Mit diesen Merkmalen ließe sich auch der Grundimpuls des kühnen Projektes einer »Bibel in gerechter Sprache« (kurz: BigS)<sup>40</sup> charakterisieren, für das Luise Schottroff und andere seiner InitiatorInnen, wie Frank und Marlene Crüsemann oder Jürgen Ebach, auf langjährige Kirchentags-Bibelarbeiten zurückgreifen konnten, in das auch die Erfahrungen aus und mit dem »Kompendium feministische Bibelauslegung« einfließen und das nun erneut eine große Gruppe von Theologinnen und Theologinnen sowie eine noch viel größere Menge an (ideellen und ganz konkret finanziellen) Förderinnen und Förderern zusammenbrachte. Zunächst nur als Seiteneinsteigerin mit einer kleinen Übersetzungsaufgabe betraut habe ich doch bereits in dieser Entstehungsphase wahrgenommen, wieviel Zeit

39. L. Schottroff, Gleichnisse. Vgl. auch die knappe Vorstellung des Konzepts: L. Schottroff, Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung.

40. Bail/F. Crüsemann/M. Crüsemann/Domay/Ebach/Janssen/Köhler/Kuhmann/Leutzsch/L. Schottroff (Hg.), Bibel in gerechter Sprache, 2006.



und Kraft die Hauptherausgeberinnen und -herausgeber aufgebracht haben müssen, dieses Projekt in insgesamt nur fünf Jahren erscheinen zu lassen.

Luise Schottroff hat neben ihrem Anteil an den sog. Glossarbegriffen, in denen tragende biblische Begriffe und Konzepte im Hinblick auf ihre Übertragungen in der BigS erläutert werden, zwei kompakte und umfangreiche neutestamentliche Schriften in ihrer Übersetzung beige-steuert, das Matthäusevangelium und den ersten Brief an die Gemeinde von Korinth. Am Beispiel von Textabschnitten aus dem Matthäusevangelium hat sie den erweiterten Herausgabekreis, in den ich nach dem Erscheinen der BigS kooptiert wurde<sup>41</sup>, teilnehmen lassen an ihrer Arbeit, dieses Evangelium so zu übersetzen, dass die befreiende Botschaft des Evangeliums bereits in seiner Sprachgestalt aufleuchtet. Dass der »Gewandsaum«, zu dem sich die Frau, die seit Jahren an Blutungen litt, herabbeugen muss, zum »Schaufaden« wird, den sie (stehend) berühren kann (Mt 9,20); dass damit in dieser Übersetzung Jesus als an die Thora gebundener Jude erkennbar wird und zugleich der aufrechte Gang der Frau in den Blick kommt, ist dabei gleichsam nur der Anfang. Wenn Jesu Judesein ernstgenommen wird, kann es auch nicht bei den »Antithesen« der Bergpredigt bleiben, sondern muss Jesus eingestellt werden in die Kontroversen des Judentums seiner Zeit. In Luisens Schottroffs Übersetzung wird aus dem »Ich aber sage euch« deshalb ein »Ich lege euch das heute so aus« (Mt 5,22 u.ö.). Und weiter: dass die Bezeichnung der Jesus Nachfolgenden als »Jünger« auch »Jüngerinnen« umfasst, bedeutet, dass diese auch am Abendmahlstisch sichtbar zu machen sind (vgl. Mt 26,26) – muss aber dann nicht konsequenterweise die voranstehende Angabe, dass sich Jesus mit »den Zwölf« zu Tische legt (Mt 26,20), auf die »ganze Gemeinschaft« hin ausgeweitet werden? Statt der zumal in der traditionellen katholischen Auslegung gängigen Identifizierung der beim letzten Abendmahl anwesenden »Jünger« mit den »Zwölf«, also eines Ausgleichs der erzählerisch-terminologischen Spannung im Sinne einer Engführung auf den (rein männlichen) Zwölferkreis, sucht Luise Schottroff den Ausgleich über ein Durchdenken der Bedeutung des Gemeinten und optiert für eine Übersetzung, die sich von der sprachlichen Form lösen kann und den Wortlaut sinngemäß und kreativ weiter-spricht. Wie weit dies gehen darf bzw. gerade umgekehrt: gehen *muss*, darüber besteht im Kreis der Übersetzerinnen und Übersetzer der BigS ein fröhlicher Streit. Und deshalb, liebe Luise, bin ich gespannt, wohin Dich die seit kurzen beschäftigende Arbeit an einem Kommentar zum Matthäusevangelium nun führen mag – ich wünsche Dir den Segen Gottes!

---

41. In und aus der Zusammenarbeit dieses Kreises erwuchs: Bail/F. Crüsemann/M. Crüsemann/Domay/Ebach/Janssen/Köhler/Kuhlmann/Leutzsch/Schiffner/L. Schottroff/Taschner/Wacker (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, 4. Aufl. 2011.

## Literatur

- Bail, Ulrike/Crüseemann, Frank/Crüseemann, Marlene/Domay, Erhard/Ebach, Jürgen/Janssen, Claudia/Köhler, Hanne/Kuhlmann, Helga/Leutzsch, Martin/Schottroff, Luise (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006.
- Bail, Ulrike/Crüseemann, Frank/Crüseemann, Marlene/Domay, Erhard/Ebach, Jürgen/Janssen, Claudia/Köhler, Hanne/Kuhlmann, Helga/Leutzsch, Martin/Schiffner, Kerstin/Schottroff, Luise/Taschner, Johannes/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh vierte, erweiterte und verbesserte Aufl. 2011.
- Bieler, Andrea/Schottroff, Luise, *Das Abendmahl. Essen, um zu leben*. Gütersloh 2007; englische Ausgabe: *The Eucharist. Bodies, Bread, and Resurrection*, Minneapolis 2007.
- Crüseemann, Frank/Hungar, Kristian/Janssen, Claudia/Kessler, Rainer/Schottroff, Luise (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009.
- Crüseemann, Marlene, *Ist Antijudaismus noch ein Thema im christlichen Feminismus?*, in: *KuI* 15, 1, 2000, 26–30.
- Erhart, Hannelore, *Theologin und Universität – das Beispiel Hanna Jursch*, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 89, 1991, 385–398.
- Erhart, Hannelore, Hanna Jursch, in: *BBKL* Bd. 17, 2000, Sp. 533–539.
- Fischer, Irmtraud, *Auch Frauen stehen in der problematischen Tradition: Antijudaismus in der Feministischen Theologie*, in: Gerhard Höver (Hg.), *In Verantwortung vor der Geschichte. Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums*, Bonn 1999, 39–71.
- Fischer, Irmtraud (Hg.), *Theologie von Frauen für Frauen? Chancen und Probleme der Rückbindung feministischer Theologie an die Praxis. Beiträge zum Internationalen Kongress anlässlich des zwanzigjährigen Gründungsjubiläums der ESWTR (Exegese in unserer Zeit 18)*, Wien 2007.
- Gössmann, Elisabeth/Moltmann-Wendel, Elisabeth/Pissarek-Hudelist, Herlinde/Praetorius, Ina/Schottroff, Luise/Schüngel-Straumann, Helen (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991.
- Gössmann, Elisabeth/Kuhlmann, Helga/Moltmann-Wendel, Elisabeth/Praetorius, Ina/Schottroff, Luise/Schüngel-Straumann, Helen/Strahm, Doris/Wuckelt, Agnes (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 2. Aufl. 2002.
- Halkes, Catharina, *Liebe Elisabeth!*, in: Herlinde Pissarek-Hudelist/Luise Schottroff (Hg.), *Mit allen Sinnen glauben. Feministische Theologie unterwegs. Für Elisabeth Moltmann-Wendel zum 65. Geburtstag*, Gütersloh 1991, 13–17.
- Hartlieb, Elisabeth, *Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen – ESWTR*, in: Gisela Matthiae/Renate Jost/Claudia Janssen/Annette Mehlhorn/Antje Röckemann (Hg.), *Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte*, Gütersloh 2008, 42–47.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth/Schottroff, Luise/Sölle, Dorothee, Kreuz, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, Sp. 225–236.
- Niemann, Hermann Michael/Gerhards, Meik, Marie-Louise Henry (1911–2006). *Eine streitbare, sensible und weitblickende Theologin*, in: Kersten Krüger (Hg.), *Frauenstudium in Rostock. Berichte von und über Akademikerinnen (Rostocker Studien zur Universitätsgeschichte 9)*, Rostock 2010, 84–93.

- Schaumberger, Christine/Schottroff, Luise, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, München 1988.
- Schottroff, Luise, *Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern*, Diss. masch Göttingen 1960; *Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern (ReFo 500 Academic Studies 5)*, Göttingen 2012.
- Schottroff, Luise, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium (WUNT 37)*, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Schottroff, Luise/Stegemann, Wolfgang, *Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978.
- Schottroff, Luise, *Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit*, in: Willy Schottroff/Wolfgang Stegemann (Hg.), *Traditionen der Befreiung Band 2*, München 1980, 91–133. Wiederabdruck in: dies., *Befreiungserfahrungen*, München 1990, 96–133.
- Schottroff, Luise, *How my mind has changed oder: Neutestamentliche Wissenschaft im Dienste von Befreiung*, in: *EvTh* 48, 1988, 247–261.
- Schottroff, Luise, *Die große Liebende und der Pharisäer Simon (Lukas 7,36–50)*, in: Leonore Siegele Wenschkewitz (Hg.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt*, München 1988, 147–163. Wiederabdruck in: dies., *Befreiungserfahrungen*, München 1990, 310–323.
- Schottroff, Luise, *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments (ThB 82)*, München 1990.
- Schottroff, Luise, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Matthäus 5,38–48; Lukas 6,27–36*, in: dies., *Befreiungserfahrungen*, München 1990, 12–36.
- Schottroff, Luise, *Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus (1979)*, in: dies., *Befreiungserfahrungen*, München 1990, 57–72.
- Schottroff, Luise, *Antijudaismus im Neuen Testament (1984)*, in: dies., *Befreiungserfahrungen*, München 1990, 217–228.
- Schottroff, Luise, *Wie berechtigt ist die feministische Kritik an Paulus? (1985)*, in: dies., *Befreiungserfahrungen*, München 1990, 229–248.
- Schottroff, Luise, *Verheißung und Erfüllung aus der Sicht einer Theologie nach Auschwitz (1987)*, in: dies., *Befreiungserfahrungen*, München 1990, 275–283.
- Schottroff, Luise/Sölle, Dorothee, *Auferstehung*, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, Sp. 34–36.
- Schottroff, Luise, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994; amerikanische Ausgabe: *Lydias Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press 1995.
- Schottroff, Luise/Schroer, Silvia/Wacker, Marie-Theres, *Feministische Exegese. Darmstadt 1995 (mehrere reprints); amerikan. Übersetzung: Feminist Interpretation. The Bible in Women's Perspective*, Minneapolis, Fortress Press 1998; niederländische Übersetzung: *Bijbel in vrouwelijk perspectief*, Ten Have, Baarn 1998; portugiesische Übersetzung:

- Exegese feminista. Resultados de pesquisas biblicas a partir da perspectiva de mulheres, São Leopoldo-São Paulo 2008.
- Schottroff, Luise, »Gesetzesfreies Heidentum« – und die Frauen?, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus. Leiden 1996, 227–245.
- Schottroff, Luise, »Come, read with my eyes«. Dorothee Soelle's Biblical Hermeneutics of Liberation, in: Sarah K. Pinnock (Hg.), The Theology of Dorothee Soelle, Harrisburg u. a. 2003, 45–54.
- Schottroff, Luise, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005; amerikanische Ausgabe: The Parables of Jesus, Minneapolis 2006.
- Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, <sup>2</sup>1999 (in dieser Auflage auch aufgenommen von der Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt), <sup>3</sup>2007; amerikanische Ausgabe: Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature, Grand Rapids 2012.
- Schottroff, Luise, Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung – Überlegungen zu einer nicht-dualistischen Gleichnistheorie, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu, Tübingen 2008, 138–149.
- Schottroff, Luise, Schatzkiste der Gerechtigkeit. 1985–1999: Dialog-Bibelarbeiten mit Dorothee Sölle, in: Rüdiger Runge/Ellen Ueberschär (Hg.), Fest des Glaubens – Forum der Welt. 60 Jahre Deutscher evangelischer Kirchentag, Gütersloh 2009, 205–208.
- Schottroff, Luise, »Seht, da sind meine Schwestern ...« (Mt 12,49) – Anhängerinnen des Messias Jesus in den Großstädten des Römischen Reiches, in: Mercedes Navarro Puerto, Marinella Perroni (Hg.), Evangelien (Reihe: Die Bibel und die Frauen, Neues Testament 2.1), Stuttgart 2012, 60–73.
- Schottroff, Luise, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth (ThKNT 7), Stuttgart 2013.
- Schottroff, Willy/Stegemann, Wolfgang (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, München/Gelnhausen 1979.
- Schroer, Silvia, Feminismus und Antijudaismus. Zur Geschichte eines konstruktiven Streits, in: Walter Dietrich u. a. (Hg.), Antijudaismus – christliche Erblast, Stuttgart 1999, 28–39.
- Siegele Wenschkewitz, Leonore (Hg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt, München 1988.
- Sölle, Dorothee/Schottroff, Luise/Wartenberg-Potter, Bärbel von, Das Kreuz: Baum des Lebens. Stuttgart 1987.
- Sölle, Dorothee, Gegenwind. Erinnerungen, Hamburg 1995.
- Sölle, Dorothee/Schottroff, Luise, Jesus von Nazareth, München 2000 (dtv portrait; vier Auflagen in zwei Jahren; niederländ. Übersetzung Kampen 2001, engl. Übersetzung Louisville und London 2002).
- Wacker, Marie-Theres, 100 Jahre Frauen und Bibel – ein Rückblick, in: Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, Feministische Exegese. Darmstadt 1995, 3–33.
- Wacker, Marie-Theres, Das Buch Amos: Die Wahrheit ist konkret, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker, Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 2. Aufl. 1999, 320–326.

- Wacker, Marie-Theres, »Nicht Sklavin, sondern Freie«. Stationen feministischer Theologie 1934 – 1999. Festrede zum 65. Geburtstag von Luise Schottroff in Kassel am 14. Juli 1999, in: *Lectio difficilior* 1, 2000 (vgl. [http://www.lectio.unibe.ch/00\\_1/n.htm](http://www.lectio.unibe.ch/00_1/n.htm)).
- Wacker, Marie-Theres, *Feministische Theologie und das Judentum*, in: *Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit* (Hg.), 1949–2009: *Soviel Aufbruch war nie*, Bad Nauheim 2009, 24–26.
- Wacker, Marie-Theres, *Von gefährlichen Erinnerungen, politischen Nachtgebeten und notwendiger Leid-Empfindlichkeit. Genealogien und Perspektiven für eine politische/re Theologie der Geschlechter*, in: Stefanie Schäfer-Bossert/Elisabeth Hartlieb (Hg.), *Feministische Theologie – Politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven*, Sulzbach 2012, 23–41.