

epd-Dokumentation online

Herausgeber und Verlag: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) gGmbH,
Emil-von-Behring-Str. 3, 60439 Frankfurt am Main

Geschäftsführerinnen: Ariadne Klingbeil, Dr. Stefanie Schardien

Amtsgericht Frankfurt am Main HRB 49081

USt-ID-Nr. DE 114 235 916

Chefredakteur der epd-Zentralredaktion: Karsten Frerichs

Verantwortlicher Redakteur epd-Dokumentation: Uwe Gepp

Erscheinungsweise: einmal wöchentlich, online freitags

Bezugspreis **Online-Abonnement** „epd-Dokumentation“ per E-Mail: monatl. 33,25 Euro,
jährlich 399 Euro, vier Wochen zum Ende des Bezugsjahres kündbar.

Online-Abonnement inkl. Archivnutzung von „epd Dokumentation“ (ab Jahrgang 2001):
jährlich 469,80 Euro

Bestellservice: GEP gGmbH Leserservice, Postfach 1154, 23600 Bad Schwartau,
Tel.: 0451 4906-830, Fax: 0451 4906-950, E-Mail: gep-leserservice@medienexpert.com

Redaktion (Adresse siehe oben unter GEP): Tel.: 069/58098-209,
Fax: 069/58098-294, E-Mail: doku@epd.de

© GEP, Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten. Die mit dem Abo-Vertrag erworbene Nutzungsgenehmigung für
„epd-Dokumentation“ gilt nur für einen PC-Arbeitsplatz. „epd-Dokumentation“, bzw. Teile
daraus, darf nur mit Zustimmung des Verlags weiterverwertet, gedruckt, gesendet oder
elektronisch kopiert und weiterverbreitet werden.

Anfragen richten Sie bitte an die epd-Verkaufsleitung (Adresse siehe oben unter GEP),
Tel.: 069/58098-259, Fax: 069/58098-300, E-Mail: verkauf@epd.de

Haftungsausschluss:

Jede Haftung für technische Mängel oder Mängelfolgeschäden ist ausgeschlossen.

Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 16. April 2024

www.epd.de

Nr. 16-17

■ Die Welt nicht akzeptieren, wie sie ist – Dorothee Sölle zum 20. Todestag

Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing, 10. – 12. November 2023

Impressum

Herausgeber und Verlag:
Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik (GEP)
gGmbH
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,
60439 Frankfurt am Main.
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt

Geschäftsführerinnen:
Ariadne Klingbeil,
Dr. Stefanie Schardien
epd-Zentralredaktion:
Chefredakteur: Karsten Frerichs

epd-Dokumentation:
Verantwortlicher Redakteur:
Uwe Gepp
Tel.: (069) 58 098 –135
Fax: (069) 58 098 –294
E-Mail: doku@epd.de

Der Informationsdienst
epd-Dokumentation dient der
persönlichen Unterrichtung.
Nachdruck nur mit Erlaubnis und
unter Quellenangabe.
Druck:
Strube Druck & Medien GmbH
Stimmerswiesen 3
34587 Felsberg

■ Die Welt nicht akzeptieren, wie sie ist – Dorothee Sölle zum 20. Todestag

Sie war fromm und politisch zugleich, übte scharfe Kritik am Kapitalismus. Sie forderte, Gott atheistisch zu denken und war doch voller Gottvertrauen. 2003 starb die Theologin Dorothee Sölle. Wie wirkt ihr Denken heute? Darum ging es in der Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing, die vom 10. bis 12. November 2023 unter dem Thema »Die Welt nicht akzeptieren, wie sie ist«.

Es ist der vielleicht prägnanteste Text der Theologin und Dichterin, Feministin und Aktivistin Dorothee Sölle (1929-2003), der Aufschluss gibt über ihre Hoffnung und ihre Haltung. Und der wohl nicht ohne Grund die Überschrift »Glaubensbekenntnis« trägt, erschien 1985.

*ich glaube an gott
der die welt nicht fertig
geschaffen hat...
ich glaube an gott
der den widerspruch des lebendi-
gen will
und die veränderung aller
zustände
durch unsere arbeit
durch unsere politik...
ich glaube an jesus christus
der aufersteht in unser leben
dass wir frei werden
von vorurteilen und anmaßung
von angst und hass
und seine revolution weiter-
treiben
auf sein reich hin...
ich glaube an den gerechten
frieden
der herstellbar ist
an die möglichkeit eines sinn-
vollen lebens
für alle menschen
an die zukunft dieser welt gottes
amen.*

Es ist das Credo einer Streitbaren, der in Deutschland eine wissenschaftliche Karriere verwehrt blieb. Deren Impulse aber nicht den Lehrsaal brauchten, sondern in Büchern, auf Kirchen-

tagen und in Akademien Resonanz fanden, zahlreiche Kontroversen auslösten und Debatten in Kirche und Gesellschaft inspirierten.

Politisch stets wachsam, zielte ihr Engagement auf solidarische Verbundenheit mit den Opfern von Unrecht und Gewalt. Ihr Drängen auf eine echte Umkehr und eine grundlegende ökumenische Erneuerung im Geiste des Evangeliums lassen ihre Gedanken angesichts der aktuellen Entwicklungen zwischen Krieg und Erdüberhitzung hochaktuell erscheinen.

Zwei Jahrzehnte nach ihrem plötzlichen wie tragischen Tod begab sich die Tagung auf Spurensuche in ihrem Werk, fragte nach dem Bleibenden und wie ihr Denken und ihr Glaube Menschen heute prägen können. Wegbegleiter:innen sowie Theologinnen und Theologen würdigten Dorothee Sölle.

(Pfarrer Udo Hahn, Direktor der Evangelischen Akademie Tutzing)

Quellen:

Die Welt nicht akzeptieren, wie sie ist – Dorothee Sölle zum 20. Todestag

Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing, 10. – 12. November 2023

Inhalt:

Die Welt nicht akzeptieren, wie sie ist – Dorothee Sölle zum 20. Todestag Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing, 10. – 12. November 2023

► Pfarrer Udo Hahn: Vorwort	2
► Martin Sölle: Klarheit macht mutig – Wie mich meine Mutter geprägt hat	4
► Prof. Dr. Elisabeth Hartlieb: Mystik nach dem Tode Gottes – Zum Vermächtnis der Theologie Dorothee Sölles	5
► Prof. Dr. Uta Schmidt: »Theologie nach dem Tode Gottes«, Impulse der Theologie Dorothee Sölles für feministisch-theologische Rede von G*tt heute	14
► Dr. Konstantin Sacher: Dorothee Sölle auf der Spur – Über ihre Bedeutung und was wir damit zu tun haben	23
► Prof. Dr. Philipp David: »Jeder theologische Satz müsse zugleich auch ein politischer sein« – Dorothee Sölles Politische Theologie im zeit- und theologiegeschichtlichen Kontext	28
► Dr. Ursula Baltz-Otto: Das Eis der Seele spalten. Dorothee Sölles Theopoesie	41
► Anne Schneider und Dr. h.c. Nikolaus Schneider: »Die Wahrheit ist konkret« – Warum Frömmigkeit und Weltverantwortung zusammengehören	51
► Dr. Raphael Döhn: Menschliche Verantwortung und/oder Macht Gottes? Theologische Einordnungen der Theodizee Dorothee Sölles	58
► Dr. theol. Katja Dubiski: Mehr Liebe:n. Überlegungen zur Seelsorge im Anschluss an Dorothee Sölle	65
► Pfarrerin Dr. Katrin König: Mystik und Befreiung. Dorothee Sölles Verständnis des Glaubens als riskanter Lebensform	75
► Hinrich Kley-Olsen: Andacht	85
► Autorinnen und Autoren	87

Klarheit macht mutig – Wie mich meine Mutter geprägt hat

Martin Sölle, Buchhändler, Köln

Meine Damen und Herren, lieber Herr Hahn!

Ich bin Ihnen dankbar, dass Sie das Thema für mich so formuliert haben. Das unterscheidet sich deutlich von dem, was mir sonst begegnet. Da lautet die Frage meist: Wie kommen Sie denn mit einer berühmten Mutter klar? Diese Frage lässt sich gar nicht so einfach beantworten, weil sie im Blick auf die unterschiedlichen Phasen meines Lebens sehr unterschiedlich ausfällt.

Die Prägung ist eine sehr viel interessantere Frage. Ganz aktuell kann ich sagen, das Thema Israel beschäftigt mich – wie so viele – sehr. Ich bin auch schon sehr früh mit dem Thema des christlich-jüdischen Dialogs in der Familie groß geworden. Darüber habe ich auch in den letzten Tagen öffentlich gesprochen und immer wieder darauf verwiesen, dass wir mit den jüdischen Schwestern und Brüdern in dieser Situation zusammenstehen. Das ist für mich ein ganz zentraler Punkt, der auch beispielhaft für diese Prägung steht.

Es gibt auch noch andere Prägungen in der Familie. Wichtig zu erwähnen ist da die Mutter von Dorothee Sölle, meine Großmutter Hildegard Nipperdey, die mich auch sehr stark geprägt hat. Eine kleine Geschichte, die mir in letzter Zeit auch nochmal in dem Zusammenhang in Erinne-

rung gekommen, ist, die Familie Nipperdey hat eine Zeit lang eine jüdische Frau versteckt, die dann später auf tragische Weise ums Leben kam. Sie hatte den Holocaust überlebt, ist aber durch einen Blindgänger, eine Bombe, ums Leben gekommen. Das ist eine ganz grauenvolle Geschichte. Und das ist auch ein Thema, was die Großeltern und damit auch meine Mutter an mich und meine Geschwister weitergegeben haben. Das ist ein wichtiges Thema gewesen.

Sie, lieber Herr Hahn, haben im Programm vom tragischen Tod meiner Mutter gesprochen. Das würde ich persönlich nicht so nennen. Dorothee hat auch immer sehr im Einklang mit dem Tod gelebt. Er kam plötzlich, das stimmt, aber nicht tragisch. Ich glaube, sie ist in Frieden gegangen und war mit sich selbst im Einklang. Das würde ich nicht als eine Tragik bezeichnen. Aber das ist auch ein Stück ihrer Spiritualität, die für mich prägend war und ist. Ihre Haltung, etwas verändern zu wollen.

Auch und gerade im Blick auf mein ehrenamtliches Engagement, hat mich das immer motiviert. »Mystik und Widerstand« ist so ein Leitmotiv, das für mich eine Bedeutung hat. Nach innen schauen und nach außen gehen, reflektieren und agieren, das gilt auch für mich. 

Mystik nach dem Tode Gottes – Zum Vermächtnis der Theologie Dorothee Sölles

Prof. Dr. Elisabeth Hartlieb, Pfarrerin, Landeskirchliche Beauftragte für die Seelsorge an Aussiedlern, Ausländern, Flüchtlingen und für das christlich-islamische Gespräch, Evangelische Landeskirche in Baden, Karlsruhe

I Einleitung: Mehr als Theopoesie und Mystik?

Dorothee Sölles war zu ihren Lebzeiten für die einen Hoffnungsträgerin eines linksprotestantischen Christentums, die Kritik an einer versteinigerten, konservativen Theologie und Kirche übte und für ein zeitgemäßes Christentum eintrat, das engagiertes Handeln in der Gesellschaft als Konsequenz des christlichen Glaubens versteht und so die Essenz der Reich-Gottesbotschaft des Jesus von Nazareth mit den theologischen und existentiellen Fragen ihrer Gegenwart zusammenbringt. Für die anderen war sie der Inbegriff des Irrwegs moderner protestantischer Theologie, die die Kirche Jesu Christi zugrunde richtet durch den Ausverkauf ihrer Glaubenswahrheiten an den subjektivistischen Zeitgeist.

Dorothee Sölle war weder eine Heilige noch eine unfehlbare Prophetin. Sie war in ihren politischen Äußerungen weder vor Einseitigkeit noch vor Moralismus gefeit und schon gar nicht irrtumsfrei. Ihr Lebensstil war weitgehend bildungsbürgerlich im besten Sinne des Wortes. Ihre fordernde Unbedingtheit ist sprachlich wie sachlich ungeeignet für die Ausarbeitung von Kampagnen zur kirchlicher Mitgliederbindung, ihre Theopoesie verträgt sich nicht mit der Kultur charismatischer Lobpreisgottesdienste, in denen der »Herr« in seiner Allmacht gepriesen wird. Und last but not least erscheinen die politischen Optionen und Hoffnungen, für die sie sich einsetzte, inzwischen von den weltpolitischen Entwicklungen überholt, wenn nicht gar widerlegt.

Was also von Dorothee Sölles Theologie trägt auch heute noch und warum?

Ich suche meine Antwort aus der Perspektive der Töchter-Generation als eine, die Dorothee Sölle nur gelegentlich in Vorträgen z.B. auf Kirchentagen erlebt und sie vor allem als andere theologische Stimme im Kontext einer männerdominierten Theologie wahrgenommen hat, in der vieles kontrovers war, was heute als linksliberaler Mainstream wahrgenommen wird. Zwanzig Jahre nach ihrem Tod fällt mir auf, dass eine Theologin und linke Kirchenkritikerin, die in kritischer Spannung zur sogenannten Amtskirche stand, in

den Köpfen und Herzen vieler kirchlicher Hauptamtlicher tiefe Spuren hinterlassen hat. Wie es dazu kam und worin dies begründet sein mag, werde ich nicht umfassend zu beantworten suchen.¹ Ich werde in vier Stationen ihren theologischen Denkweg skizzieren und mit einem sehr kurzen Fazit schließen.

1. In den Fußspuren Bultmanns und darüber hinaus
 - a) Radikale Religionskritik
 - b) Politische Theologie
2. Die eigene Stimme: Politische Theologie und Theopoesie
3. Lernen in den USA und Lateinamerika: Von der Politischen Theologie zur feministischen Befreiungstheologie im europäischen Kontext
4. Über-Lebens-Notwendige Unterbrechungen: Politisches Engagement und Spiritualität

II In den Fußspuren Bultmanns und darüber hinaus: Radikale Religionskritik und politische Theologie

1 Radikale Religionskritik

Dorothee Sölles Dissertation war eine germanistische Arbeit. Ihre erste eigenständige theologische Veröffentlichung – »Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes«² – entstand 1965 in der Zeit einer persönlichen Krise, in der ihr bisher selbstverständlicher Lebensentwurf zerbrach. Sie stellt sich mit dieser Arbeit in eine theologische Tradition und entwickelt bereits hier einen theologischen Ansatz, mit unkonventionellen Elementen, sie greift zeitgenössische Debatten auf und bearbeitet sie in einer kongenialen Verbindung von denkerischer und sprachlicher Prägnanz.

»Die Theologie belehrt uns, dass nur derjenige sagen könne, wer er selber sei, der sagen könne, wer Christus sei.« (Stellvertretung, GW 3,11).

Sölle beginnt klassisch theologisch mit der Aussage, dass Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis zusammengehören – ein Grundsatz der westlichen Theologie seit Aurelius Augustinus und reformatorisch bekräftigt durch Johannes Calvin, der mit diesem Satz seinen »Unterricht in der christlichen Religion« beginnt. Sölle stellt sich in diese Traditionslinie – und nimmt zugleich die theologische Herausforderung auf, die die geschichtlichen Bedingungen ihrer Gegenwart ihr aufgeben. Theologisch über sich selbst und also über Gott nachzudenken oder umgekehrt – das ist für sie nur möglich als theologisches Nachdenken in den Spuren Hegels und im Horizont der Religionskritik von Nietzsche, Marx, Feuerbach und Freud, nach dem »Tod Gottes«. War dies im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert eine philosophisch-aufklärerische Denk-Konstellation, die einzelne Individuen umtreibt, so wird diese Metapher in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter der Chiffre »Auschwitz« verknüpft mit einer konkreten gesellschaftlichen und biographischen Erfahrung: Auschwitz als Inbegriff der Gräueltaten und des unendlichen Leidens der Shoah, des Antisemitismus und der Vernichtung der europäischen Judenheit, dem die christlichen Kirchen Deutschlands in ihrer Gesamtheit nicht widerstanden haben und dem sie theologisch Vorschub leisteten. »Auschwitz« wird zum Signet für die Erfahrung der Abwesenheit Gottes und zur Aufgabe der Auseinandersetzung mit dem eigenen Beitrag zu dieser Schuldgeschichte, die die Theologie zu bedenken hat.

In diesem Kontext steht Sölles existentielle-theologische Frage, wie christlicher Glaube und menschliche Identität möglich seien. Ihr Nachdenken über menschliche Identität im Horizont einer Theologie, die angesichts der Shoah den Tod des naiven, aufklärerischen Theismus nicht mehr ignorieren kann und dennoch nicht nihilistisch werden will, führt sie – auf den Spuren Rudolf Bultmanns – zur Christologie und zu einer Neubestimmung des dogmatischen Begriffs der Stellvertretung. Jesus Christus sei Stellvertreter des abwesenden Gottes.

Nachdem »Gott als moralische, politische und naturwissenschaftliche Arbeitshypothese« (Stellvertretung, GW 3,114) schon lange überflüssig geworden sei, haben spätestens die Gräueltaten der Shoah alle unmittelbare Gottesgewissheit zerstört. Der Gott, »der alles so herrlich regieret« ist tot und es bleibt der unendliche Schmerz über die Abwesenheit Gottes.

»Christus vertritt den abwesenden Gott, solange dieser sich nicht bei uns sehen lässt. Vorläufig steht er für Gott ein, und zwar für den Gott, der sich nicht mehr unmittelbar gibt und uns vor sein Angesicht stellt, wie es die religiöse Erfahrung früherer Zeiten als erlebt bezeugt.« (Stellvertretung, GW 3,115)

In der Tradition der christologischen Titel ist für Sölle »Christus« als Stellvertreter Gottes bei uns Menschen eine »nicht-auflösbare Chiffre«, die sich in einer unmenschlichen Welt gerade nicht erübrige (Stellvertretung, GW 3,118.). Mit dem so entfalteten Stellvertreterkonzept verbindet Sölle die Frage nach menschlicher Identität, die für sie eine grundlegende anthropologische Frage darstellt, mit ihrer Kritik an der modernen Leistungsgesellschaft.

Der mehrfach geschichtete Stellvertreterbegriff (Jesus Christus vertritt den abwesenden Gott bei uns und diejenigen, die Jesus Christus nachfolgen, vertreten Christus bei den Menschen)³ verklammert bei Dorothee Sölle die anthropologische Frage nach der Identität des modernen Menschen in der Leistungsgesellschaft mit der Frage nach der Gegenwart Gottes angesichts der Gräueltaten der Shoah.

Unter Berufung auf Phil 2,5-11 zieht Sölle für das christliche Gottesbild daraus die Konsequenz, dass die Stellvertretung Gottes durch Christus das Ende der königlichen Herrschaftsattribute Gottes bedeute. Gottes königliche Transzendenz werde radikal in die irdische Armut Christi gezogen. Infolgedessen verändere sich Gott, solange diese Stellvertretung währt, deren Ende unabsehbar bleibe (vgl. GW 3,124).

Für die menschliche Identität zieht Sölle – unter Bezug auf die Aufforderung zur Nachfolge (vgl. Phil 2,5) – die Konsequenz, dass diese nicht unmittelbar zugänglich im Menschen selbst liege, sondern von Gott abhängig sei:

»Und wo immer wir dasselbe tun, was Christus getan hat, nämlich Gott füreinander in Anspruch nehmen, da machen wir uns abhängig von Gott, indem wir unser Dasein aufs Spiel setzen.« (Stellvertretung, GW 3,125).

Identität werde vermittelt und gewonnen als Sein-für-andere – d.h. als Liebe (ebd.). Diese Liebe als »Sein-für-andere« bedeutet Selbstausslieferung an diejenige, die man bei dem/der anderen vertritt. Bei Christus und bei denen, die ihm nachfolgen, führt diese Selbstausslieferung zum Leiden, weil es

letztlich die Selbstausslieferung an Gott sei, der an der Welt leide, die (noch) nicht das Reich Gottes ist. Doch dieses Leiden mache *nicht* »blind, ohnmächtig oder unfruchtbar« und werde nicht selbstzerstörerisch; es sei ein Mitleiden des Leidens Gottes mit der gottlosen Welt. Sölle nimmt hier explizit Dietrich Bonhoeffers Aussagen zum Leiden Gottes an der gottlosen Welt aus »Widerstand und Ergebung« auf.

»Wer die »Leiden Gottes« mitleidet, der wartet weiter auf Gottes Identität, die mit einem älteren Namen Reich Gottes heißt.« (Stellvertretung, GW 3,130).

Der Ohnmacht Gottes im Angesicht des gefolterten Christus entspricht anthropologisch die Ermächtigung der Menschen als Gottes Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Wie in der Tradition der griechischen Kirchenväter und der Mystik entsprechen sich Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen. Allerdings denkt Sölle diese Wechselwirkung nicht in einem metaphysisch-abstrakten Raum, sondern konkret geschichtlich als gesellschaftlichen Auftrag von Theologie und Kirche. Hier liegt die theologische Legitimation für ihr politisches Engagement.

Diese Auffassung von Stellvertretung Christi begründet für Sölle nicht in erster Linie eine neue dogmatische Begrifflichkeit, sondern erlaubt vor allem ein offenes, prozessuales Verständnis von Theologie, entsprechend dem Gedanken, dass Gott fortlaufend in der Welt handle:

»Welchen Sinn sollte die Rede von der Auferstehung haben, wenn sich Gott nicht auch heute und weiterhin mit der Sache Christi identifizierte?« (Stellvertretung, GW 3,125)

2 Politische Theologie

Sölle veröffentlicht 1971 ihr Buch »Politische Theologie. Eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann«, in dem sie programmatisch formuliert, was sie für ihre Generation als theologische Aufgabe sieht:

»Wie kommen wir von einer Theologie, deren wichtigste Tätigkeitswörter »Glauben und Verstehe« sind, zu einer die »Glauben und Handeln« zum Thema macht?« (Politische Theologie, GW 1,62f.).

Sölle beruft sich dabei auf den biblischen Jesus, der historisch den Armen das Heil zuruft

(Lk 6,20) und sich gegen die Reichen wendet (Mt 19,24).

In ihrer Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Bultmanns Theologie der Entmythologisierung und der existentialen Interpretation des Evangeliums reagiert Dorothee Sölle auf die gesellschaftliche Situation der Nachkriegszeit. Nach der Adenauerschen Restaurationsphase fragte die nachkommende Generation kritisch nach der Vergangenheit, nach den gesellschaftlichen Ursachen des von Deutschland begonnenen Zweiten Weltkriegs und der Vernichtung der europäischen Juden sowie nach dem Umgang mit den Tätern und Mitläufern nach Kriegsende, nach der Schuld der christlichen Theologie und der Kirchen an der Shoa.

»Es sind die Sünden je meines Volkes, meiner Rasse und meiner, der bürgerlich besitzenden Klasse, die uns Jesus Christus aufdeckt und um derentwillen er uns anklagt.« (Politische Theologie, GW 1,103)

Und Dorothee Sölle geht noch weiter den Schritt in ihre Gegenwart Ende der 1960er Jahre und bezieht ihre Erfahrung des Vietnamkriegs ein.

Das Schlüsselwort »Vietnam« steht für die Politik der westlichen Kolonialmächte zur damals sogenannten »Dritten Welt«, für die Kritik an der militärischen Atomstrategie der wechselseitigen Vernichtungsdrohung zwischen Warschauer Pakt und NATO und dem gnadenlosen Kampf zwischen den beiden Machtblöcken, in denen die Befreiungskriege in Asien und Afrika gegen die einstigen Kolonialherren zu Stellvertreterkriegen gemacht werden.

In dieser Situationsanalyse kritisiert Sölle die existentielle Interpretation Bultmanns als individualistische Verengung der biblischen Texte, mit der die gesellschaftlichen Unterdrückungsstrukturen ausgeblendet und privatisiert würden. Um diese Verengung aufzubrechen sucht Sölle eine »politische Interpretation des Evangeliums« (Politische Theologie, GW 1,76). Sie versteht darunter, dass das Verständnis von Gottes Vergebung nicht zu trennen ist von Umkehr und Aufarbeitung konkreter Schuld:

»Vergaste und Verhungerte können nicht vergeben. Menschen, die mit unserer Hilfe um ihr Leben betrogen worden sind, bitter Gewordene, Neurotiker, Zerstörte – sie alle können nicht vergeben. Und ein Gott, der das für sie mit uns abmacht, die sich also mit uns auf ihre Kosten arrangierte, ist

nicht der Gott Jesu, der das unteilbare Heil aller bedeutet.» (Politische Theologie, GW 1,109f.)

Sölle beansprucht nicht, dass es

»spezifisch christliche Lösungen der Weltprobleme« gäbe, »für die eine politische Theologie die Theorie zu entwickeln hätte. Politische Theologie ist vielmehr theologische Hermeneutik, die ... einen Interpretationshorizont offen hält, in dem Politik als der umfassende und entscheidende Raum, in dem die christliche Wahrheit zur Praxis werden soll, verstanden wird.« (Politische Theologie, GW 1,78)

Sölle verbindet im Programm ihrer »Politischen Theologie« ihre religionskritische Stellvertretungs-Christologie mit einer neo-marxistischen Gesellschaftsanalyse. Auf diese Weise politisch und soziologisch informiert, werde man der Verantwortung gerecht, inspiriert von biblischen Texten konkret für die Gegenwart stellvertretend für Christus zu handeln.

Der Theologe Helmut Peukert weist auf Parallelen und Wechselwirkungen hin, die zwischen katholischer und protestantischer Theologie jener Zeit bestehen, sodass man hier von einer »ökumenischen« politischen Theologie sprechen könne. Dem entspricht die ökumenische Zusammensetzung des Kreises, der ab 1968 die neue Gottesdienstform des »Politischen Nachtgebetes« entwickelte, mit dem erstmals Sölle einer breiteren Öffentlichkeit bekannt wurde. Hier konnte Sölle die Forderung, vom Glauben zum Handeln zu kommen, in die kirchlich-liturgische Praxis umsetzen.⁴

Die Kölner Politischen Nachtgebete stießen auf enorme Resonanz bei kirchenkritischen und auch eher kirchenfernen Intellektuellen - wobei die heftige Ablehnung seitens der katholischen wie protestantischen Kirchenleitungen sowie konservativer Kirchenkreise die Bekanntheit beförderte: Die Gottesdienste waren überfüllt, wurden zweimal angehalten und die Texte in Umlauf gebracht.

III Die eigene Stimme: Politische Theologie und Theopoesie

Ihre eigene theologische Stimme entfaltete Sölle m.E. erst vollständig in einem nächsten Schritt, indem sie ihrer radikalen Religionskritik und ihrer Politischen Theologie ein positives Verständnis von Religion und Theologie hinzugesellte. Erst beides zusammen, Kritik an (privatisierter) Reli-

gion als Ersatz⁵ und die Artikulation von Religion als einen offenen Horizont für das, was noch unabgegolten ist, ergibt die spannungsvolle dialektische Bewegung, in der Dorothee Sölle Theologie betreibt. Für diese Aufgabe bedarf es nach ihrem Verständnis auch einer Synthese aus verschiedenen Sprachebenen und Sprachformen – die verobjektivierende Wissenschaftssprache allein genüge nicht.

Programmatisch formuliert sie das in der Einleitung zu »Leiden« (1973):

»Ich sehe meine Aufgabe als Theologe (sic!) methodisch in drei Schritten:

- *zu übersetzen, was immer in gegenwärtige wissenschaftliche Sprache übersetzt werden kann,*
- *zu eliminieren, was dem Glauben an Liebe widerspricht,*
- *zu benennen und blöde zu wiederholen, was ich weder übersetzen noch als überflüssig preisgeben kann.« (Leiden, GW 4,15)*

Diese letzte Aufgabe brauche eine entsprechende neue theologische Sprache, denn die

»Begrenzung unseres Redens auf wissenschaftliche Sprache führt zu einem immer größeren Verstummten... Dagegen scheint es mir Aufgabe der Theologie – formal bestimmt –, die Grenzen unserer Sprache zu erweitern. Dem Meer des sprachlosen Todes Land abgewinnen, das wäre Theologie, die diesen Namen verdiente.« (Leiden, GW 4,15)

Sie kritisiert die akademische Wissenschaftssprache, die in ihrem Bemühen um Objektivität ungeeignet sei, religiöse Erfahrungen angemessen auszudrücken und erweitert sie durch Genres, die ihres Erachtens besser in Worte fassen können, worum es in der Religion geht (vgl. Zum Dialog zwischen Theologie und Literaturwissenschaft, GW 7,81). In ihrer Publikation »Leiden« beschränkt sich Sölle nicht mehr auf den argumentativ-reflektierenden Stil einer akademischen Veröffentlichung und geht bewusst formal eigene Wege.⁶

Sölle unterscheidet drei Sprachebenen der Religion:

- mythisch-narrativ,
- religiös-konfessorisch,
- argumentativ-reflektierend,

die alle theologisch ihre Berechtigung haben, weil sie Theologie nicht als moderne Wissenschaft sieht, sondern als eine »Synthese von Mythos, Poesie und Reflexion« (Das Eis der Seele spalten, GW 7,104), die befreienden Charakter habe für alle jene, die sich »den Luxus der Hoffnungslosigkeit« nicht leisten können.

Sölle schreibt:

»Es gibt ein Sprechen, das uns mit dem Grund der Tiefe des Seins in Beziehung setzt – und ohne diese Aufmerksamkeit sind wir weder schönheits- noch wahrheitsfähig. Eine solche Poesie, die zugleich Gebet ist, räumt auch mit dem Vorurteil auf, dass das Gebet etwas Privates, etwas Unveröffentlichtbares sei. ... Wenn Menschen zusammen beten, dann haben sie sich das gemeinsame Wünschen, Hoffen und Träumen wieder erlaubt, dann finden sie die verlorene Sprache wieder, um das, was sie empfinden, miteinander zu teilen.« (Das Eis der Seele spalten, GW 7,99)

Für eine Theologin, die ausdrücklich »A-theistisch Theologie« betreibt, schreibt Sölle (zusammen mit Fulbert Steffensky) erstaunlich viel über das Beten.

Poesie und Gebet gehören engstens zusammen: *»Mein metaphysisch-ästhetischer Traum ist die vollkommene Poesie, die zugleich reines Gebet wäre.«* (Das Eis der Seele spalten, GW 7,98) und ohne beides gibt es für Sölle weder persönlich noch allgemein kreatives theologisches Arbeiten, denn die

»Begrenzung unseres Redens auf wissenschaftliche Sprache führt zu einem immer größeren Verstummen... Dagegen scheint es mir Aufgabe der Theologie – formal bestimmt –, die Grenzen unserer Sprache zu erweitern. Dem Meer des sprachlosen Todes Land abgewinnen, das wäre Theologie, die diesen Namen verdiente.« (Leiden, GW 4, 15)

Im Vorwort zu »Zum Verhältnis von Theologie und Literatur« klingt das so: *»... ein Theologietreiben ohne Gebet, ohne Theopoesie, scheint mir überflüssig.«* (GW 7,8). In ihrem Arbeitsprozess bedeutet das, dass Gedichte für sie nicht etwa

»Abfallprodukte« ihrer Sachauseinandersetzung sind, vielmehr eher Kern für ein Sachthema, mit dem Sölle sich dann in Prosa auseinandersetzt und es allmählich diskursiv entwickelt und entfaltet.⁷

IV Lernen in den USA und Lateinamerika: Von der Politischen Theologie zur (feministischen) Befreiungstheologie im europäischen Kontext

Die Karriere-Kränkung, keinen Ruf auf einen Lehrstuhl an einer traditionsreichen großen theologischen Fakultät in Deutschland zu erhalten, erweist sich im Rückblick als Freiheitsgewinn für die theologische Schriftstellerin.

1975 wird ihr vom liberalen »Union Theological Seminary« in New York die Professur angeboten, die einst Paul Tillich innehatte. Bis 1987 lehrt sie regelmäßig am »Union«. Die Aufenthalte in New York und die Begegnungen mit den USA haben Sölles Theologie tief beeinflusst und verändert. Dort begegnet Sölle der Feministischen Theologie, dem Kampf gegen Rassismus, der amerikanischen Friedensbewegung, der ökologischen Bewegung und der weltweiten christlichen Ökumene; Beverly Wildung Harrison, Professorin für Sozialethik und einer der »Mütter der Feministischen Theologie« in den USA, wird ihre Kollegin und öffnet Sölles Blick für den Zusammenhang zwischen Theologie und Frausein. Sölle erschließt sich Isabel Carter Heywards Konzept von »Gott als Macht in Beziehung«.⁸

Sölle integriert nun Feminismus und feministische Theologie in ihr Denken und Arbeiten als Teil des herrschaftskritischen, gegenkulturellen Befreiungsprojektes, das für sie das Zentrum ihres theologischen Arbeitens darstellt.

Hinsichtlich des Gottesverständnisses deutet sich eine Veränderung an: »Gott« wird nicht nur erfahren im Schmerz der Abwesenheit - vielmehr auch im Staunen über die Schöpfung. Das Leben wird getragen und ist »durchdrungen« von dem, was »Gott« genannt wird.

»Ich meine also nicht, dass Menschen heute Gott weniger erfahren als in früheren Zeiten; Gottes Präsenz und Gottes Abwesenheit sind im Jubel und in der Verzweiflung, manchmal gar in der rätselhaften Vermischung beider, auch uns gegeben. Das Leben selbst ist von dieser Qualität, die wir Gott nennen, so durchdrungen, dass wir nicht umhinkönnen, von ihr zu zehren und nach ihr zu hungern. ... Wir wagen nicht, das, was in der Tat »Gotteserfahrung« genannt zu werden verdiente,

mit dem Gott der von Männern verwalteten Religion in Beziehung zu setzen.« (Es muss doch mehr als alles geben, GW 9,268)

Die Begegnung mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie verändert Sölles von der europäischen Aufklärung und der deutschen Geschichte geprägte politische Theologie auf so entscheidende Weise, dass sie nun selbst ihren theologischen Ansatz als befreiungstheologischen versteht. Sie kann ihre theologischen Grundlagen nun erweitern: Erfahrungsbezug und Kontextualität sind nun nicht mehr wissenschaftliche Defizite für eine akademische arbeitende Theologin, sondern werden im kontextuellen Ansatz feministischer Befreiungstheologie methodisch reflektiert.

Die Grundlinien, die Sölle 1965 in »Stellvertretung« entwickelt hat, um nach-theistisch und angesichts der Erfahrung der Abwesenheit Gottes Theologie und Anthropologie zu verklammern, bleiben erkennbar und verlassen zugleich die steile Christozentrik der frühen Jahre zugunsten der Betonung des biblischen Jesus und seiner Nachfolge-Gemeinschaft. In diesem Sinn interpretiere ich Sölles Aussage, sie sei im Laufe ihres Lebens »immer jüdischer« geworden. Zugleich scheint mir diese Entwicklung verbunden mit einer Betonung des 1. Artikels, mit der Entdeckung der Schöpfungstheologie.⁹

Sölle entdeckt zum einen dadurch eine neue, erfahrungs- und kontextbezogene Lektüre der Bibel auf der Basis der sozialgeschichtlichen Auslegung, die sich besonders in ihren Bibelarbeiten beispielsweise gemeinsam mit Luise Schottroff auf den Evangelischen Kirchentagen zeigt. Zum anderen versteht sie nun ihre theologische Arbeit als Arbeit an einer Theologie der Befreiung für Europa, die sie im Kontext der europäischen Friedensbewegung, der Ökologie- und Frauenbewegung ansiedelt und mit einer globalen Perspektive verbindet.

Ihr Leitgedanke für ihre Theologie der Befreiung in der Ersten Welt lautet:

»Wir sind nicht Zuschauer, wir sind nicht Opfer, wir sind Täterinnen und Täter, die das Elend mit verursachen.«¹⁰

Für Dorothee Sölle gibt also auch eine (notwendige) Befreiung, die den Menschen der ersten Welt gilt. Sie sollen aus dieser furchtbaren Täter-Rolle befreit werden. Um Kontext ihres Nachdenken über Mystik und Widerstand wird dabei das Motiv der »Gewöhnung an den Tod« als »eine der

geistigen Grundlagen der Kultur der Ersten Welt« (Mystik und Widerstand, GW 6,21) zugespitzt und als »spirituelle Hungerkatastrophe der Reichen« (Mystik und Widerstand GW 6,73) bezeichnet.

Hier gilt es heute nachzufragen, ob und wenn ja in welcher Weise dieser Leitgedanke in den veränderten Kontexten heute tragfähig zu aktualisieren und zu formulieren ist. M.E. kann es hier nur dann ein Befreiungsmoment geben, das nicht in Orthopraxie und Selbstrechtfertigung aufgeht, wenn Sölles Mystik als andere Seite ihrer Politischen Theologie verstanden wird. Unverzichtbar ist die Einbindung ihrer feministischen Befreiungstheologie im europäischen Kontext in die Gemeinschaft der weltweiten Ökumene.¹¹

Dorothee Sölle war die einzige europäische Theologin, die 1983 auf der Vollversammlung des Ökumenischen Weltrates der Kirchen in Vancouver einen theologischen Plenumsvortrag hielt.¹²

V Über-Lebens-Notwendigen Unterbrechungen Oder: Politisches Engagement und Spiritualität

Wie Swantje Amelung betont, die an einer Doktorarbeit über Dorothee Sölles Mystik sitzt, sind mystische Elemente in Sölles Texten schon sehr früh zu finden und durchziehen ihr gesamtes Werk, obwohl sie sich erst recht spät in einer theologischen Veröffentlichung intensiv damit auseinandersetzt.

Somit entfaltet Sölle in »Mystik und Widerstand« (1997) einen theologischen Weg, der in der Auseinandersetzung und Aneignung mystischer Traditionen sowohl die Gratwanderung von Sölles nach-theistischer Theologie in Religionskritik und Affirmation der theologischen Aufgabe aufgreift wie auch die Kontextualisierung und Erfahrungsbezogenheit ihrer feministischen Befreiungstheologie im europäischen Kontext zur Grundlage hat.

Erstmals hat sich Sölle bereits 1975 in ihrer Veröffentlichung »Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen« mit der Mystik befasst und damit auch nicht wenige ihrer kirchen- und religionskritischen Freund*innen irritiert.

Schon hier wird die Basis ersichtlich, die Sölles Auseinandersetzung mit der Mystik fundiert: Dorothee Sölles Kritik von Religion, Theologie und Kirche zielt nicht auf das Absterben der Religion, sondern will beharrlich zum Vorschein bringen, worum es eigentlich geht. Ein Satz, den sie immer wieder zitiert hat, ist Kierkegaards

Aphorismus aus dessen »Erbaulichen Reden« (1844): »Gottes zu bedürfen, ist des Menschen höchste Vollkommenheit.«

Sölle wendet sich in der »Hinreise« gegen die marxistischen Vorstellung vom Absterben von Religion. Psychologisch-anthropologisch bearbeiteten Religionen grundlegende anthropologische Themen, denn in den Religionen kommen nach Sölle zwei grundlegende menschliche Erfahrungen zur Sprache: Totalitäts- bzw. Absolutheitserfahrungen einerseits und Identitätserfahrungen andererseits. Beide seien unverzichtbar und müssten immer wieder neu artikuliert werden (Hinreise, GW 2,124).

Dafür eigne sich nicht die verobjektivierende Sprache der Wissenschaft. Es brauche notwendig die Formen von Mythos und Ritual und die entsprechenden Sprachformen. Was sich darin artikulieren und darstellen lasse, dürfe nicht weder die unabdingbar notwendige Religionskritik noch durch aufgeklärte Theologie ignorieren, andernfalls werde die menschliche, religiöse Sehnsucht nach einem »unzerstückten Leben« (Hinreise, GW 2,114) dabei verdrängt:

»Die Kritik an der Religion als eine Kritik am Wünschen ist eine Verstümmelung der Menschen im Interesse der kapitalistischen oder sozialistischen Zweckrationalität; sie ist heute objektiv reaktionär.« (Hinreise, GW 2,117)

»Religion ist der Versuch, keinen Nihilismus zu dulden und eine unendliche (endlich nicht widerlegbare) Bejahung des Lebens zu leben.« (Hinreise, GW 2,118)

Sölle kritisiert hier eine rein zweckrationale, instrumentelle Vernunft und wendet sich gegen ein entsprechend eindimensionales Verständnis von Menschsein. Dagegen setzt sie ein umfassendes Verständnis von Leben, in dem Gott präsent und erkennbar sei:

»Das Leben selbst ist von dieser Qualität, die wir Gott nennen, so durchdrungen, dass wir gar nicht umhinkönnen, von ihr zu zehren und nach ihr zu hungern.« (Es muss doch mehr als alles geben, GW 9,268)

Die Qualität »Gott«, wie Sölle hier sagt, ist m. E. das kontrafaktische Festhalten am »Unzerstückten«, die Sehnsucht nach dem, was noch nicht erschienen ist.

Sölle wehrt jede Essentialisierung und Vergegenständlichung Gottes ab - so verstehe ich ihren Hinweis auf die Unverfügbarkeit Gottes in der jüdisch-christlichen Tradition und ihre Suche nach einer nicht-religiösen Interpretation religiöser Begriffe. Zugleich besteht sie darauf, dass im präzisen Wahrnehmen der Wirklichkeit dieses »Mehr als alles« durchscheint, das ekstatisch-herausreißend die Faktizität, die Immanenz, die Sinnlosigkeit des Daseins öffnet auf das hin, was noch aussteht. Im Kern geht es um Berührbarkeit für Glück und für Schmerz in Verbundenheit mit den Mitgeschöpfen, die den Alltag aufschließt und unterbricht - und um das Zurückkommen mit einer neuen Sicht, die für Dorothee Sölle Teilhabe an Gottes Sicht auf die Welt ist. Diese Teilhabe an Gott will Sölle gerade nicht als individuellen Gewinn festhalten, sondern teilen - dafür bedarf der Doppelbewegung von Hinreise und Rückreise.

In ihrem Buch »Mystik und Widerstand« von 1997 geht es Dorothee Sölle m. E. darum, ihren Ertrag jahrelanger Beschäftigung mit mystischen Traditionen im Gesamten ihrer theologischen Arbeit sichtbar zu machen und gewissermaßen eine mitlaufende theologische Dimension explizit zu bearbeiten.¹³

Das Gespräch zwischen Sölle und Steffensky, das die Stelle eines Vorworts einnimmt, kontextualisiert Sölles spezifische Aneignung der mystischen Traditionen und verdeutlicht ihr Anliegen eines »Dritten Weges« zwischen der Suche nach religiöser Erfahrung mittels »Instant-Mystik« einerseits und der Versteinerung religiöser Erfahrung in den kirchlichen Institutionen andererseits. In »Mystik und Widerstand« verknüpft Sölle mystische Spiritualität mit ihrem Projekt einer Befreiungstheologie für die Erste Welt, indem sie ihre radikale Gesellschaftskritik, die »Gewöhnung an den Tod« als »eine der geistigen Grundlagen der Kultur der Ersten Welt« (Mystik und Widerstand, GW 6,21) als »spirituelle Hungerkatastrophe der Reichen« (Mystik und Widerstand, GW 6,73) bezeichnet: Die grundlegenden Elemente aus der »Hinreise« werden fortentwickelt, entfaltet und am Material mystischer Traditionen, auch über den Raum der christlichen Mystik hinaus, angereichert, vertieft und legitimiert.

»Mystik und Widerstand« ist weder eine Anleitung für den mystischen Weg noch ein theologisches Lehrbuch. Das Material, das Sölle einbringt, dient der Auseinandersetzung und Unterfütterung ihres eigenen Konzepts. So gelesen ist es ausgesprochen anregend. Sölle interpretiert mystischen Traditionen im sozialgeschichtlich-

historischen Kontext der Mystiker*innen, mit denen sie sich auseinandersetzt, verortet sie historisch in Zeit und Raum, fragt nach ihren Lebensumständen und sucht nach Elementen des Widerständigen und Herrschaftskritischen.

Die Art und Weise, wie sie ihre kritische Gegenwartsdeutung, die Themen der ökologischen Krise, des Unfriedens und der globalen Ungerechtigkeit einbindet in die mystischen Traditionen der Selbstaufgabe und der »dunklen Nacht der Seele« (Johannes vom Kreuz), aber ebenso die Erfahrung des Schöpfungslobes, liegen auf der Linie ihrer theologischen Grundgedanken und ihrer theopoetischen Texte.

In ihrem letzten Vortrag in Bad Boll 2003 elementarisiert sie ihre Aneignung mystischen Traditionen auf den Dreischritt von Staunen – Sich-Selbst-Verlassen/Loslassen – Heilen/Widerstehen.

Dieser Dreischritt stellt für Sölle eine Bewegung dar, deren Dynamik dem Leitgedanken folgt: *»Inneres muß nach außen kommen und sichtbar werden.«* (Mystik und Widerstand, GW 6,30) Darum darf und kann das mystische Einswerden nicht Ziel und Ende sein:

»Was in der mystischen Einung wirklich geschieht. Ist nicht ein neuer Blick auf Gott, sondern eine andere Beziehung zur Welt, die sich die Augen Gottes geliehen hat. Es ist ein Wechsel, der aus dem Einssein mit allem Leben entsteht.« (Mystik und Widerstand, GW 6,367)

Ihr Plädoyer für die jüdisch-christliche Tradition begründet Dorothee Sölle auch im Bereich der Mystik damit, dass es in der biblischen Tradition einen starken Impuls für die Rückreise gibt, ihrem zentralen Verständnis, was wahre Mystik von falscher und oberflächlicher unterscheide. Demgemäß hält sie am Plädoyer für die Doppelbewegung von Hinreise und Rückreise beharrlich fest bis 2003. Darin sehe ich eine Kontinuität: Sie bleibt eine »Kreuzestheologin« auf der Basis von Phil 2,5-11, wie sich programmatisch im Titel ihres letzten Vortrages zeigt: »Wenn Du nur Glück willst, willst Du nicht Gott.«

Für mich bringe ich das Verhältnis von Mystischer und politischer Theologie bei Sölle auf die Formel: Politische Theologie / Befreiungstheologie als äußerer Rahmen der Mystischen Theologie und Mystik als innerer Grund der politischen Theologie – beides ist ineinander verschränkt und lebt in einer dialektischen Wechselbeziehung.

VI Ein kurzer Schluss: Das Vermächtnis

Sölle hat sich theologisch-diskursiv und noch wirkmächtiger in ihren theopoetischen Gebrauchstexten der Funktionalisierung und Instrumentalisierung von Religion ebenso verweigert wie ihrer Säkularisierung.

Unterbrechung hat die Priorität – nicht Kontinuität, Kritik den Vorrang vor Affirmation.

Viele ihrer Texte sind einseitig im Urteil, zeitgebunden und subjektiv – andere bringen mit ihrer Sprachkraft bei Leserinnen und Lesern etwas ins Schwingen, was sie »unmittelbar angeht« und öffnen »ein Fenster zum Himmel«.

Was hat sie denen zu sagen, die ihre Kritik an der Organisation Kirche verinnerlicht haben und fragen, welches Reisegepäck sie mitnehmen können in eine offene Zukunft, in der der Zynismus des Großinquisitors greifbarer scheint als der Traum Martin Luther Kings?

Sölle hat eine Sprache gefunden, die das Visionäre des Christentums für Menschen heute in Worte fasst und sich dem Zynismus und Nihilismus derer, die sich *»den Luxus der Hoffnungslosigkeit«* leisten können, entgegenstellt, indem sie dem Staunen und der Trauer, der Klage, der Freude und dem Zorn Worte leiht. Ihr beharrliches Festhalten am Christentum, das sich der Religionskritik und dem aufgeklärtem Denken stellt und sie als Verbündete und nicht als Feinde betrachtet, war herausfordernd – ebenso ihre Sehnsucht nach dem Absoluten: *»Es muss doch mehr als alles geben«*.

Ihr Vermächtnis lässt sich nicht auf den Begriff bringen, weil Theologie, wie sie sie entwickelt hat, allein als Arbeit an Begriffen, Theorien und Konzepten zu kurz greift und steril wird. Sölle hat Theologie als Suche nach Gottes- und Selbsterkenntnis getrieben – offensichtlich kontextgebunden und der Zeitlichkeit unterworfen. Ich knüpfe an ihren Themen und an ihren Fragen an und reibe mich an ihren Antworten, mit denen ich mich nicht zufriedengebe.

Als inspirierende und herausfordernde, scharfsinnige und kreative theologische Gesprächspartnerin hat sie in meinem theologischen Denkweg immer wieder gekreuzt und in meinem theologischen Denken Spuren hinterlassen. Das ist ihr Vermächtnis an mich und obgleich ich diesen Satz als persönliche Aussage formuliere, weiß ich mich damit in guter theologischer Gesellschaft.

Literatur:

Dorothee **Sölle**: *Gesammelte Werke* hrsg. Von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky, 12 Bände, Stuttgart 2006 -2010

Dorothee **Sölle**: »Wenn du nur das Glück willst, willst du nicht Gott« Vortrag im Rahmen der Tagung »Gott und das Glück«, Evangelische Akademie Bad Boll, am 25. April 2003, bearbeitet und kommentiert von Wolfgang Grünberg, in: Kuhlmann (2007), 13-43.

Helga **Kuhlmann** (Hg.): *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles*, Stuttgart 2007.

Ralph **Ludwig**: *Die Prophetin Dorothee Sölle. Wie Dorothee Sölle Mystikerin wurde*, Berlin 2008

Helmut **Peukert**: *Existenziale Theologie — Politische Theologie— Befreiungstheologie. Frühe Stationen der Theologie Dorothee Sölles*, in: Kuhlmann (2007), 176-191.

Anmerkungen:

¹ Ich begrüße die Gründung des Forschungsnetzwerkes Wissenschaftliches Netzwerk »Die Erforschung der Theologie Dorothee Sölles« (uni-koeln.de). Dorothee Sölle hat sehr viele Texte hinterlassen, die bisher noch nicht vollständig gesammelt und ediert wurden. Die von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky herausgegebenen »Gesammelten Werke« (Stuttgart 2006 ff.) sind vergriffen. Sie umfassen nicht alles, was Sölle geschrieben hat und es handelt sich nicht um eine wissenschaftliche Werkausgabe.

² Dorothee Sölle: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes*. Stuttgart 1965 um ein Nachwort erweiterte Neuauflage 1982. Ich zitiere ab sofort nach der erwähnte Werkausgabe (GW) mit Angabe von Kurztitel, Band und Seitenzahl

³ »Die Chiffre »Christus« ist die Weise, in der Jesus lebendig bleibt bis an der Welt Ende – als das Bewusstsein derer, die Gott vertreten und ihn in Anspruch nehmen füreinander.« (Stellvertretung, GW 3,119).

⁴ »Das Verifikationskriterium jedes theologischen Satzes ist die zukünftig ermöglichte Praxis« (Politische Theologie, GW 1,91). D.h. also, dass Plausibilität und Bedeutung theologischer Aussagen von ihrem Praxisbezug abhängen.

⁵ Hier ist an Sölles Entgegensetzung von »Ersatz« und »Stellvertretung« zu denken, die sie entwickelt hat.

⁶ Wissenschaftlich bearbeitet Sölle diese Thematik in ihrer literaturwissenschaftlichen Habilitationsschrift von 1971 »Realisation, Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung«, die sie auszugsweise 1993 unter dem Titel »Das Eis der Seele spalten« veröffentlichte. Wegen der etwas unübersichtlichen Textlage in GW Bd. 7 nenne ich die dort verwendeten Überschriften

⁷ »Immer wenn ich längere Zeit kein Gedicht geschrieben habe, fehlt mir etwas.« (Ludwig 2008, 75)

⁸ Vgl. dazu Sölles Vorwort zur deutschen Übersetzung in: Isabel Carter Heyward: *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986.

⁹ Auf ihre Veröffentlichung »Lieben und Arbeiten« von 1985 gehe ich aus Zeit- und Raumgründen nicht ein (vgl. GW 5,7-223).

¹⁰ Zitiert nach Ludwig 2008, 93.

¹¹ Die enge Verbindung zur Ökumene in Sölles Lernbereitschaft zeigt sich z. B. wie sie die Zusammengehörigkeit der drei Themen des konziliaren Prozesses darstellt:

»Wir hielten Frieden für das zentrale Thema und dann haben uns die Menschen der Dritten Welt beigebracht, dass das falsch ist. Frieden kann nur wachsen auf einer anderen Gerechtigkeit. Also auf dieser Weltwirtschaftsordnung kann Frieden nicht wachsen, das muss selbstverständlich zu Krieg führen. Diese Verelendung der Menschen führt zu Kriegen, deswegen müssen die drei Themen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung auch zusammengehalten werden.« (zitiert nach Ludwig 2008, 93)

¹² Ebenso bemerkenswert wie die provokativen Eingangssätze ihres Referats erscheinen mir die Verknüpfungen, die sich im Kontext ihres Auftretens und der gesamten Bewegung des Konziliaren Prozesses entwickelt haben.

¹³ Von daher bin ich zurückhaltend mit der Einordnung als »Hauptwerk« von Dorothee Sölles Theologie – vielleicht stellt es eher ein »Herzstück« dar.



»Theologie nach dem Tode Gottes«. Impulse der Theologie Dorothee Sölles für feministisch-theologische Rede von G*tt heute¹

Prof. Dr. Uta Schmidt, Professur für Feministische Theologie und Gender Studies an der Augustana Hochschule Neuendettelsau

Dieser Beitrag kommt mit vielen Grüßen aus dem Dorothee-Sölle-Haus der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. Das Gebäude, das die Professur für Feministische Theologie und Gender Studies beherbergt, wurde 2006 nach Dorothee Sölle benannt. Im Fokus dieses Beitrags steht Dorothee Sölles *Theologie*, ihre Rede von Gott, und zwar ausgehend von einem Ausschnitt aus der frühen Theologie Dorothee Sölles. Im Folgenden zeige ich Impulse auf, die von hier für Feministische Theologie ausgegangen sind, und zwar in zweierlei Hinsicht: erstens von Sölles »Theologie nach dem Tode Gottes« hin zur Rede von Gott in neueren feministisch-theologischen, gender-gerechten, auch queer-theologischen Zugängen; und zweitens die Auswirkungen von Sölles systematisch-theologisch geprägter Theologie hin zu Diskursen und Fragestellungen der feministischen und gender-gerechten Exegese des Alten Testaments.

1. »Theologie nach dem Tode Gottes« – Dorothee Sölles Gott-ist-tot-Theologie

1.1 Der »Tod Gottes«

»Gott ist tot« – das setzt Dorothee Sölle als Prämisse, wenn Theologie heute überhaupt noch möglich sein soll. »Gott ist tot« – damit meint sie Gott, wie er über Jahrhunderte gedacht und verehrt wurde. Eine Aussage vom Kirchentag 1965 in Köln zeigt, warum Gott ihrer Meinung nach tot sein muss: »Wie man nach Auschwitz den Gott loben soll, der alles so herrlich regieret, das weiß ich nicht.«²

In diesem einen Satz werden der Auslöser wie auch das Problem deutlich: Die Theologie, die Dorothee Sölle entwickelt hat, musste – das war ihre feste Überzeugung – sich mit dem Nationalsozialismus und der Ermordung der Jüdinnen und Juden in dieser Zeit auseinandersetzen; eine Forderung, die damals noch selten war und oft unbeantwortet blieb. Diese Auseinandersetzung musste ganz grundsätzlich geschehen, was bedeutete, dass sie vor Gott selbst nicht halt machen durfte.

Die Rede vom »Tode Gottes« greift Dorothee Sölle in kritischer Auseinandersetzung mit den Gedanken Hegels auf, dessen Impulse sie dann auf die aus der jüngsten deutschen Geschichte entstandene Herausforderung anwendet. Die Gott-ist-tot-Theologie war in den USA entstanden und kam von da nach Deutschland.³ Dorothee Sölle verortet den »Tod Gottes« in der Geistesgeschichte Europas als ein Ereignis, das sich in den letzten 200 Jahren »begeben« hat,⁴ das also ursprünglich nicht mit dem Nationalsozialismus zusammenhängt, sondern bereits in der Aufklärung begründet liegt. Sölle war nicht die einzige, aber eine der bedeutendsten Theolog*innen in Deutschland, die diese Gedanken aufgriff und in ihrer speziellen Weise ausführte.

Mit dem Tod Gottes bezeichnet Dorothee Sölle eine bestimmte Vorstellung von Gott, die gestorben sei, die es nicht mehr gibt; nämlich den »allmächtigen, allgütigen, allwissenden«⁵ Gott, den Gott, der unverändert, statisch, aber auch zuverlässig und jenseitig existiert. Sie schreibt: »Ein einziges gefoltertes Kind genügt, um die Bezeichnung »allgütig« für immer verstummen zu lassen.«⁶ Die Vorstellung, Gott stehe außerhalb und wirke von da in die Geschichte hinein, ist in dieser Form bruchlos nicht mehr denkbar, geistesgeschichtlich schon seit der Aufklärung und theologisch-moralisch spätestens seit Auschwitz. Heutige Diskurse des 21. Jhds zeigen, dass dies schon viel früher, irgendwo in der Kolonialisierung und Unterdrückung fremder Völker und Länder im Namen Gottes, unhaltbar wurde.

Dorothee Sölle zitiert in diesem Zusammenhang Bonhoeffer, der das Problem paradox auf den Punkt bringt: »Einen solchen ›Gott, den es gibt, gibt es nicht‹.«⁷ Doch ist damit natürlich nicht gemeint, dass sich von nun an alle Theologie erledigt hätte. Dorothee Sölle präzisiert: »Dass es Gott nicht mehr ›gibt‹, heißt ja nichts anderes, als dass es ihn nicht mehr eindeutig gibt.«⁸ Daraus folgt die Aufgabe für die Theologie, mit dieser Uneindeutigkeit umzugehen, also eine »Theologie nach dem Tode Gottes«.

Ich fasse bis hierher zusammen:

- Dorothee Sölle übt Kritik an der theistischen Gottesvorstellung, die Gott allmächtig, allwissend und allgütig denkt, d. h. vor allen Dingen allumfassend, und die außerdem Gott statisch denkt.
- Kritik äußerte Dorothee Sölle damit verbunden an einer Vorstellung von Gott, der außerhalb der Welt steht und von da aus in sie hinein wirkt, somit einer Vorstellung von Transzendenz, die Gott von der Welt entfernt und trennt.
- Dorothee Sölle zeigt auf, dass eindeutige Rede von Gott nach Auschwitz völlig unmöglich geworden ist und Gottesrede nur noch legitim ist, wenn sie sich dem stellt.

1.2 Theologie nach dem »Tode Gottes«

Das erste sehr bekannte Werk Sölles trägt den Titel »Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes« (1965). In der Einleitung dieses Buches beschreibt sie eindrücklich, was diese Rede vom »Tode Gottes« von atheistischen Äußerungen unterscheidet:

»Dass Gott gestorben sei, sagt sich nicht anders als der Satz, dass ein Freund, ein Bekannter gestorben sei. [...] Der Tod des anderen ist aber immer Tod, der einen oder einige *betrifft*, nicht ein Tod an sich. Die Mutter ist den Kindern gestorben; [...]. *Wem* ist Gott gestorben?«⁹

Den Unterschied zum Atheismus, aber auch zum Theismus, der Vorstellung eines entfernten unerbürbaren, allmächtigen Gottes, diesen Unterschied macht »die Fähigkeit der Betroffenen, zu leiden«¹⁰. Vom Tod Gottes spricht also nur, wem Gott nicht egal ist. Dies erfordert eine neue Art zu glauben, die Sölle nur wenig später als »atheistisch an Gott glauben«¹¹ bezeichnet. Sie begibt sich auf die Suche danach, wie diese Art zu glauben aussehen könne, und sagt sehr deutlich, wie sie *nicht* aussehen darf:

»Eine Theologie aber, die sich weder in verkrafter Fröhlichkeit ihr Kindsein bewahren noch in pubertärem Schmerz die verlorene Mitte betauern will – es braucht nicht betont zu werden, dass beide Stadien, das kindhafte wie das pubertäre, in den gegenwärtigen Kirchen aufbewahrt und gepflegt werden – eine solche Theologie wird sich einlassen müssen auf die gottlose Welt, *in* die hinein sich Gott vermittelt hat.«¹²

Dorothee Sölle entwickelt in diesen frühen Jahren eine solche Theologie im Blick auf Jesus, den Christus, als Stellvertreter (s. den Titel dieses bekannten Werkes: »Stellvertretung«). Im Hinblick auf Gott – und hier fehlen mir schon die Worte, denn Sölle spricht explizit über Jesus Christus, *weil* sie über *Gott* spricht. Davon unterschieden von Gott, dem Vater zu sprechen, träge nicht, worum es ihr und worum es mir geht – im Hinblick darauf also greift sie den Theologen Paul Tillich auf mit seiner bekannten Formulierung: »Gott ist, was uns unbedingt angeht.«¹³ Damit verschiebt sich für sie die Unterscheidung von Immanenz, dem Innerweltlichen, und Transzendenz, dem Darüber-hinaus-gehenden, Jenseitigen. Sie sieht darin eine Möglichkeit, wie man die Vermittlung Gottes in die Geschichte doch denken kann.

Gegen eine statische, theistische Gottesvorstellung setzt sie auf Beziehung, auf Gott in Beziehung. »Theologie nach dem »Tode Gottes«, wie Dorothee Sölle sie entwirft, »wird die Entäußerung Gottes zu beschreiben versuchen«, »[...] wird Christologie als Anthropologie betrieben, weil Gott sich zwischen Menschen ereignen kann, in jenem »das habt ihr mir getan«.¹⁴ Für Dorothee Sölle wird Gott da erkennbar, zwischen Menschen, in Menschen. Eine solche Theologie »wird in den leer gewordenen Gesichtern atheistischer Angestellter die Zöllnerfreunde Jesu wiedererkennen und deren Verborgtheit als ihre ungelebten, unentdeckten, von der Gesellschaft nicht gefragten Möglichkeiten ansehen. Ihr Thema wird der Mensch sein, der missverstanden, nämlich seiner Möglichkeiten beraubt ist, wo im Reden über ihn nicht zugleich über Gott gesprochen wird.«¹⁵ Es sind Sätze wie dieser, mit denen sie Gott in die von ihr gottlos wahrgenommene Welt einschreibt und zugleich Gerechtigkeit für die Menschen in dieser Welt fordert.

Einerseits wird Gott damit sehr immanent, doch andererseits hat diese Theologie ein transzendentes, überschießendes Element, denn sie baut auf die noch nicht realisierten Möglichkeiten eines nicht erkennbaren und nicht erkannten Gottes: »Seine [Gottes] Verborgtheit – der innerste Grund unseres Nihilismus – hält gerade das offen, was wir am meisten von ihm brauchen: seine Zukunft.«¹⁶

In der jüdisch-christlichen Tradition, so Dorothee Sölles Deutung, war Gott »ein Movens«, nicht ein »Quietiv«, d.h., von Gott Reden war nicht das Ende des Denkens, der Fluchtweg aus der Wirklichkeit, sondern dringende Aufforderung, die

Wirklichkeit wahrzunehmen.¹⁷ Sölle vermutet, dass das Wort ›Gott‹ in diesem Sinne heute gar nicht mehr verstanden wird und deshalb übersetzt oder eben ganz vermieden werden muss. Das meint sie mit »atheistisch an Gott glauben«: »Der paradoxe Ausdruck will sagen, dass Glauben hier als eine Art Leben verstanden wird, das ohne die supranaturale, überweltliche Vorstellung eines himmlischen Wesens auskommt, ohne die Beruhigung und den Trost, den eine solche Vorstellung schenken kann: eine Art Leben also ohne metaphysischen Vorteil vor den Nicht-Christen, in dem trotzdem an der Sache Jesu in der Welt festgehalten wird.«¹⁸

Ich fasse auch hier noch einmal zusammen:

- »Theologie nach dem Tode Gottes« muss sich einlassen auf die gottlose Welt, »in die hinein sich Gott vermittelt hat«.
- Gott wird dabei in Beziehung gedacht, so sehr, dass Gott fast nicht mehr erkennbar ist. Gott ereignet und erschließt sich erst in den Menschen, die nicht ohne Gott gedacht werden dürfen.
- Gott wird als »Movens« verstanden, als Aufforderung und Beweggrund, sich auf die Wirklichkeit einzulassen.
- Rede von ›Gott‹ muss dafür übersetzt oder vielleicht ganz unterlassen werden.
- Transzendenz als Teil eines Weltbildes kann es in dieser Theologie nicht geben, als transzendent könnte man aber die Offenheit Gottes auf die Zukunft hin verstehen.

2. Impulse für feministische und gender-gerechte Rede von G*tt heute

Nach meiner Einschätzung hat Dorothee Sölle aus der Gott-ist-tot-Theologie eine Theologie nach dem Tode Gottes entwickelt, in der vor allem Gott in Jesus als dem Menschen, dem Leidenden, dem Bruder im Zentrum steht. (Sie beschreibt das 20 Jahre später in ihrem Vorwort zu »Lieben und Arbeiten« als etwas, das typisch war für ihre Generation.¹⁹ Ich denke, dass sie sich hier auch in ihrer Zusammenarbeit und Freundschaft mit der Neutestamentlerin Luise Schottroff inhaltlich getroffen hat.)

Feministische Theologinnen haben die Impulse, die von Dorothee Sölles theologischer Arbeit ausgingen, auch in der feministischen Forschung zum Alten Testament aufgenommen. Ich spreche hier von Impulsen, weil diese Gedanken Dorothee Sölles weitergewirkt haben, auch wenn ihr Name

hier nur selten explizit genannt wurde, denn genau das meint das Wort Impuls: dass jemand eine Bewegung anstößt, die sich dann fortsetzt, auch wenn die auslösende Hand längst zurückgezogen ist.

Diese Bewegung beschreibe ich im Folgenden an einigen Beispielen, und zwar in doppelter Hinsicht: von der frühen Theologie Dorothee Sölles weiter in die feministische und gender-gerechte Theologie bis heute, und von der Systematischen Theologie in die Exegese des Ersten, Alten Testaments.

2.1 Hermeneutik

Impuls: Theologie nach dem Tode Gottes muss sich einlassen auf die gottlose Welt

Das haben feministische Theologinnen getan, Dorothee Sölle selbst hat sich daran später beteiligt. Ausgangspunkt war die Unterdrückung von Frauen in patriarchalen Verhältnissen, in Gesellschaft und Politik, in Kirche und Wissenschaft. Feministische Exegetinnen haben dagegen angekämpft, dass die Rede von Gott, dass biblische Texte dazu gebraucht wurden, Frauen klein zu halten, schlecht zu machen und zu unterdrücken. In zweierlei Hinsicht hat feministische Exegese Gottes Wirken in den Kontext der Welt gestellt:

Aus der gottlos erlebten Welt haben Frauen nach Gott gefragt. Ausgangspunkt feministischer Exegese waren und sind konkrete Verhältnisse, aus denen Fragen an die biblischen Texte und an die biblische Rede über Gott erwachsen. Das ist der eine Zugang, der von der Welt der Gegenwart ausgeht. Dazu kommt ein zweiter, der in der Welt der Texte ansetzt: Feministische Exegese zeigt auf, dass sich auch in den biblischen Texten die Konflikte um Macht- und Geschlechterverhältnisse der Abfassungszeit niedergeschlagen haben. Somit ist auch die Rede über Gott in diesen Texten geprägt von den Verhältnissen – auch den patriarchalen Verhältnissen ihrer Zeit. Elisabeth Schüssler Fiorenza und Luise Schottroff waren Pionierinnen dieses sozialgeschichtlichen feministischen Zugangs.

Feministische Exegese ist damit der Forderung Sölles, sich auf die Welt einzulassen, gefolgt und zwar in einer Doppelung: Gott in der Welt der biblischen Texte und in der Gegenwart zu verorten, zwei Zugänge, die sich gegenseitig bedingen und in Wechselwirkung zueinanderstehen.

Sölles Impuls: »Theologie nach dem Tode Gottes muss sich einlassen auf die gottlose Welt«, wurde von Feministischen Theologinnen aufgegriffen und weitergeführt.

Feministische Exegese untersucht die Folgen der Rede von Gott (nicht nur) für Frauen in der Welt der Texte und in der eigenen Gegenwart und nimmt deren Wechselwirkung kritisch in den Blick.

2.2 Gottes All-/Macht als Problem

Impuls: Ein allmächtiger, allwissender, allgütiger Gott ist spätestens seit Auschwitz tot.

2.2.1 Macht und Geschlecht

Gott männlich

Die Auseinandersetzung feministischer Exegetinnen mit diesem Gottesbild setzt vor allem bei Gottes Macht an, der All-Macht Gottes als überwältigender und umfassender Macht und dem Zusammenhang von Macht und Geschlecht. Denn Macht ist nicht nur in den Texten des Ersten Testaments gegendert, was bedeutet, dass der allmächtige Gott meist in maskulinen Bildern und Sozialbeziehungen dargestellt und als männlich wahrgenommen wird. Beispiel dafür sind biblische Gottesbilder, wie Gott als Vater, Richter, König und Kriegsherr. Auch die Ersetzung des Gottesnamens JHWH mit HERR gehört in diese Reihe.²⁰ Mary Daly hatte das Problem in einem Satz knapp auf den Punkt gebracht. »Wenn Gott Mann ist, ist das Männliche Gott.«²¹ Denn diese Darstellung des mächtigen Gottes in männlichen sozialen Rollen und in den zugehörigen sozialen Beziehungen, dem Weiblichen übergeordnet, stammt nicht nur aus patriarchalen Beziehungen, sondern hat solche wiederum gefestigt und biblisch legitimiert.

Feministische Kritik an der All-Macht Gottes ist häufig verbunden mit der Kritik an Gottes vermeintlicher Männlichkeit. Bekanntestes biblisches Argument gegen eine solche Annahme steht in Hosea 11,9 »Gott bin ich und kein Mann« oder »kein Mensch.« Das hebräische Wort *isch* (״ישׁ) kann beides bedeuten, die Aussage betont den Unterschied zwischen Gottes Darstellung in menschlichen Bildern – denn andere haben wir Menschen nicht – und Gott selbst und damit auch jede Festlegung oder Einengung auf solche Bilder. Zugleich wird mit der Betonung dieser Unterscheidung denen die Legitimation entzogen, die

das Männliche mit Gott identifizieren und daraus eine Vormachtstellung ableiten.

Gott weiblich

Das Problem, das männliche Symbolisierungen der Macht Gottes darstellen, hat dazu geführt, dass die Vielfalt der Darstellungen Gottes im Alten Testament stärker erschlossen wurde.²² Es finden sich im Alten Testament auch sogenannte »weibliche« Gottesbilder: Gott als Hausherrin (Psalm 123,2), Hausfrau (Hiob 10,10), Gott als Adler-, wörtlich Geiermutter (Ex 19,4; Dtn 32,11), als Mutter oder mütterlich (Jes 49,15; 66,7–9?; Hos 11,3 und 4) und als Geburtshelferin (Ps 22,10). Anhand dieser Bilder werden geschlechtsspezifische Vorstellungen der (All-)Macht Gottes hinterfragt und Gottes Macht neu gedacht.²³

Gott queer

Die Einteilung von männlichen und weiblichen Eigenschaften, die dieser Argumentation zugrunde liegt, bringt allerdings eigene Probleme mit sich. Denn dadurch werden Geschlechterstereotypen erneut verfestigt, indem ein Set an Eigenschaften und Tätigkeiten als weiblich bzw. männlich bestimmt wird. Außerdem bewegen sich Gottesvorstellungen damit weiter in den Bahnen der Geschlechterbinarität, die im Blick auf Menschen immer mehr infrage gestellt wird, die Gott aber ganz sicher nicht erfasst.

Da Gott kein Mann und kein Mensch ist (vgl. Hos 11,9), ist Gott auch nicht auf menschliche, binäre Kategorien beschränkt, d.h. auf »weiblich« und »männlich«. Queere Menschen und queere Theorie zeigen schon seit einigen Jahrzehnten, dass auch Menschen darauf nicht beschränkt sind. Das Kürzel LGBTQIA* (lesbian, gay, bi, trans, queer, inter, a-sexuell *) steht für die Vielfalt an Geschlechtsidentitäten, die zwischen und über die Geschlechterbinarität hinaus existieren und mit denen Menschen für sich eine Beschreibung gefunden haben. Das Sternchen weist darauf hin, dass diese Aufzählung nie abgeschlossen ist.

Queere Theologie geht in diesem Zusammenhang auf die Gottebenbildlichkeit ein und argumentiert mit Gen 1,27: »Gott schuf den Menschen/den Adam zu seinem Bild, zum Bild Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie.«²⁴ Denn diese zentrale Aussage aus dem ersten Schöpfungstext stellt einen Zusammenhang zwischen Gott und Menschen in ihrem Sein her, der unab-

hängig davon gilt, ob man diesen eher im Hinblick auf Wert und Würde oder konkreter auf Seinsweisen und Eigenschaften feststellt.

Irmtraud Fischer begründet mit dieser Stelle, dass schon in Gen 1 eine große Bandbreite von Menschen »in allen Formen und Orientierungen der Geschlechtlichkeit« erschaffen wird. Denn sie fasst die Aussage (Gen 1,27) als Merismus auf, dass also die Nennung der beiden Pole »männlich und weiblich« auch alle Formen dazwischen mitmeint (vgl. Gen 1,5 »Und es wurde Abend und wurde Morgen – Tag eins«).²⁵

Ausgehend von dem Zusammenhang zwischen Gott und Menschen, der in dieser Stelle begründet wird, sagt der Merismus folglich auch etwas über Gott aus. Die Schreibweise G*tt mit Sternchen verknüpft die jüdische Tradition, den Gottesnamen nicht auszusprechen, mit dem Hinweis auf die Vielfalt, die in Gott liegt – auch im Hinblick auf menschliche Geschlechtsidentitäten.

Zurück zu Sölles Impuls: »Ein allmächtiger, allwissender, allgütiger Gott ist spätestens seit Auschwitz tot.«

Feministische, gender-kritische und queere Kritik der Allmacht setzt an den Genderbildern der Macht und deren Wechselwirkung mit Genderrollen und Machtverhältnissen der Gegenwart an. Die Vielfalt der alttestamentlichen Gottesbilder macht sichtbar, dass hier nicht Eigenschaften Gottes aufgezählt werden, wie allmächtig, allwissend, allgütig, vielmehr sind hier Erfahrungen mit Gott in Sprache, in sprachliche Bilder gefasst. Diese können dazu dienen, irdische, patriarchale Machtverhältnisse zu stützen, sie sind dazu gebraucht worden. Die Vielfalt zeigt aber, dass der allumfassende Anspruch eines statischen Gottesbildes in der Vielstimmigkeit der biblischen Texte nicht zu begründen ist.

2.2.2 Macht und Gewalt

In der Kritik an der Darstellung von Gottes Macht haben Texte der sogenannten »Ehemetaphorik« eine große Rolle gespielt. Vor allem in der metaphorischen Rede prophetischer Texte tritt Gott als Ehe-Herr in Beziehung zu Frauen auf. Diese stehen als metaphorische Figuren meist für das Volk Israel oder für Zion – als Ehefrau, Tochter, Geschiedene, Prostituierte. In diesen Bildern wird die Beziehung Gottes zu seinem Volk, seiner Stadt und manchmal auch zu anderen Völkern dargestellt und verhandelt. Teilweise handeln diese Texte von sexualisierter Gewalt gegenüber

Frauen, und der Täter oder zumindest der Drahtzieher hinter den Tätern ist Gott. Auch wenn hier von Mann und Frau in metaphorischer Sprache die Rede ist und »eigentlich« Gott und Israel gemeint sind, verschwindet das Gewaltpotenzial der Texte durch den metaphorischen Charakter der Rede nicht.

Seit den 1990er Jahren wird sexualisierte Gewalt gegen Frauen endlich lauter und öffentlicher thematisiert, im Zuge dessen standen prophetische Texte der sog. »Ehemetaphorik« im Fokus feministischer Exegetinnen.²⁶ In der aktuellen Debatte um sexualisierte Gewalt, sog. »Missbrauch« in der Kirche, der katholischen und der evangelischen, werden Wechselwirkungen mit den biblischen Texten bis heute sichtbar. Denn die Texte wurden und werden genutzt, um Gewalt gegen Frauen zu legitimieren und Täter zu schützen.

Ilse Müllner hat jüngst in einem Beitrag zum Thema begründet, warum sich die Beschäftigung mit biblischen Texten zum Thema dennoch lohnt: »Der epochenübergreifende Vergleich und damit auch die Lektüre biblischer Texte kann dabei helfen, heuristische Instrumentarien zu entwickeln, um die Systeme der Gewalt zu verstehen.«²⁷ Schon länger werden solche Gewalttexte aus ihrer Entstehungssituation heraus erklärt, aus traumatischen Gewalt- und Kriegserfahrungen.²⁸ Seit mehr als zehn Jahren arbeiten Exeget*innen mit Traumatheorien, die zum Verständnis der Texte beitragen: Traumatische Gewalterfahrungen der Eroberungen durch die Großmächte Assyrien und Babylonien wurden in solchen gewaltvollen Texten verarbeitet. Sie stellen möglicherweise einen Weg dar, wie Gott in diesen Erfahrungen weiter vorkommen kann – so schwer dies heute vielleicht nachvollziehbar ist.²⁹ Als liturgische Texte, als Beitrag zur Entwicklung theologisch verantwortbarer Gottesbilder und einer heilsamen Rede von Gott jedoch scheiden solche Texte aus – mit dieser Meinung bin ich nicht allein.

Ich sehe hier eine Fortsetzung des Impulses, der von Dorothee Sölles »Gott ist tot« ausging. Diesen Gott kann es nicht mehr geben, Auseinandersetzung mit der gottlosen Welt fordert etwas anderes.

An dieser Stelle ein kurzer Zwischenruf zur Warnung vor der Antisemitismusfalle, das Alte Testament wegen solcher Texte gegenüber dem Neuen Testament abzuwerten und Jesus gegen den Gott des Judentums auszuspielen, mit den Worten Sölles:

»... Zum Beispiel zu sagen, na das Alte Testament hat so einen finsternen rachesüchtigen Gott und wir haben den lieben, schönen Jesus – das ist der letzte Mist.«³⁰

2.3 Gott in Beziehung

Der folgende Impuls hängt mit dem vorigen zusammen: Dorothee Sölles Kritik, dass Gott, der theistische Gott, mit dem sie sich in den frühen Schriften auseinandersetzt: »[...] statisch ist, nicht dynamisch.«

Impuls: Gott muss in Beziehung gedacht werden, sodass Gott – fast – darin aufgeht.

Dorothee Sölle entwickelt in ihren frühen Schriften, wie sie sich von einer vom Idealismus bestimmten Art Systematischer Theologie löst, die Gott beziehungslos denkt, hin zur Vorstellung, dass Gott *auch* Subjekt sei.³¹ In der feministischen Exegese des Ersten Testaments (und nicht nur da), wird das in den nächsten Jahrzehnten ein wichtiger Aspekt: dass Gott ein Gott in Beziehung ist, zuallererst zu seinem Volk Israel, aber generell zu den Menschen, und dass Gott in diesen Beziehungen auch re-agiert: Der vorige Abschnitt zeigt an der Darstellung Gottes als eifersüchtig und gewalttätig in der Beziehung zu einer/seiner Frau, dass diese Art der Rede von Gott zutiefst problematisch sein kann. Aber Gott empfindet auch Mitleid und Reue, Gott trauert über die gestörte, manchmal fast zerstörte Beziehung zwischen Gott und Menschen, Gott ist auch geduldig, Gott ist zugewandt und liebevoll.

Für Dorothee Sölle geht Gott in den zwischenmenschlichen Beziehungen fast gänzlich auf, Gott ereignet sich dort, sodass solche Beziehungen ohne Gott nicht gedacht werden sollen. Dagegen steht Gott im Alten Testament zwar immer in Beziehung, bleibt aber eine Seite, ein Pol der Beziehungen.

Die metaphorische Darstellung der Beziehung zwischen JHWH und Volk bzw. Stadt macht diese anschaulich, in etlichen prophetischen Texten ist die Frau als das Opfer männlicher Gewalt dargestellt. In den Klageliedern schließlich kommt diese Frau, als Stadt-und-Frau Zion, zu Wort. Carleen Mandolfo, eine US-Amerikanische Exegetin, hat das untersucht, ihre Studie trägt den Titel: »Daughter Zion talks back« – sinngemäß übersetzt »Tochter Zion antwortet / wehrt sich / widerspricht«, eigentlich ein »Zurückschlagen« im sprachlichen Sinne.³² Mandolfo zeigt, wie Zion in

den Klageliedern nicht nur klagt, sondern Gott anklagt.³³

Juliana Claassens, Professorin für Gender Studies und Hebrew Bible aus Südafrika knüpft an die Arbeit von Mandolfo an.³⁴ Sie greift die Thematik in ihrer Studie zu Traumaliteratur auf, in der sie biblische und moderne literarische Texte jeweils zusammenstellt. Daran zeigt sie, wie die Rede Zions in den Klagl, mit der Zion sich an Gott wendet, ein Schritt ist auf dem Weg, ihre eigene Position und Identität wieder herzustellen. Diesen Schritt verortet sie im Kontext der Heilung oder Wiederherstellung von Menschen mit Traumata. Gott als Gegenüber, auch als Adressat der Anklagen, ist in diesem Zusammenhang außerordentlich wichtig.

Die Auseinandersetzung von JHWH und Zion wird in den späteren Kapiteln des Jesajabuches, ab Jes 49 weitergeführt. Noch einmal findet sich in diesem Kapitel eine Anklage Zions gegen Gott, er habe die Beziehung abgebrochen, Zion im Stich gelassen (Jes 49,14f). Die weiteren Kapitel bis Jes 54 sind durchzogen von Beteuerungen JHWHs, dass dies nicht der Fall sei, dass JHWH die Beziehung zu Zion weiterhin und wieder sucht.

Carleen Mandolfo äußert in ihrer Untersuchung, dass Gott im Gegenüber zu Zion nirgends so nah an ein Schuldeingeständnis kommt wie in den Deuteriojesakakapiteln.³⁵ Ich selber bin bei meiner Arbeit mit diesen Texten zu dem Schluss gekommen, dass die prophetische Stimme, die hier im Namen JHWHs spricht, alles tut, um Zion wieder von einer verlässlichen Beziehung zu überzeugen. Ich habe allerdings auch den Eindruck, dass offen bleibt, ob das gelingt.³⁶

An den verschiedenen Phasen der Darstellung Zions und JHWHs in prophetischen Texten wird deutlich, dass »Gott in Beziehung« für feministische Exeget*innen keine rundum heile Beziehung bedeutet, dass aber dennoch dieses Beziehungsgeschehen Teil heilsamer Erfahrungen sein kann.

2.4 Gottes Gerechtigkeit

Impuls: Gott muss in Beziehung gedacht werden, sodass Gott – fast – darin aufgeht.

»Theologie nach dem ›Tode Gottes‹« – wie Dorothee Sölle sie entwirft – »wird die Entäußerung Gottes zu beschreiben versuchen«, »[...] wird Christologie als Anthropologie betreiben,

weil Gott sich zwischen Menschen ereignen kann, in jenem ›das habt ihr mir getan‹.³⁷

Ich greife diesen Impuls aus dem vorigen Abschnitt noch einmal auf und schließe einen weiteren an.

Impuls: Gott als Movers – nicht als Quietiv, als Beruhigung oder Ruhigstellung

Im Kontext des Ersten Testaments machen sich diese Gedanken an der *šadāqā*, dem Begriff der Gerechtigkeit und dem damit verbundenen Konzept, fest. In dieser Gerechtigkeit sind die Beziehung zwischen Gott und Menschen mit dem Schutz der Schwachen und Marginalisierten verbunden. Klaus Koch hat dafür den Begriff der ›Gemeinschaftstreue‹ geprägt, die sich unter Menschen ereignet, die für ein heiles Zusammenleben unter Menschen steht.³⁸

All das ist weder neu, noch speziell feministisch. Aber feministische Exegese, gender-gerechte Exegese (und hier wird deutlich, was dieser Begriff bedeuten soll), auch queere Exegese setzt eben da an, bei der Suche nach biblischen Wurzeln für eine gerechtere Welt.

An Beispielen habe ich gezeigt, wie feministische, gender-gerechte, queere Exeget*innen Kritik üben, mit dem Maßstab der Gerechtigkeit Gottes, Kritik an den Texten, in denen Frauen, aber auch überhaupt Menschen wegen ihres Geschlechts Gewalt und Ungerechtigkeit angetan wird, und an den Machtverhältnissen der Gegenwart.

Solche Kritik äußern Theologinnen aus der ganzen Welt, nicht nur aus Europa und den USA. Inzwischen finden sie auch in der westlichen Theologie mehr Gehör. Feministische Theologinnen, gender-kritische Theolog*innen aus dem globalen Süden üben Kolonialismuskritik und entwickeln post-koloniale Theologien. Sie haben deutlich gemacht, dass Gottes Gerechtigkeit nicht allein im Verhältnis der Geschlechter fehlt, sondern auch im imperialistischen Verhältnis der ehemaligen Kolonial-Herren zum Rest der Welt, Kolonial-Herrinnen inbegriffen. Weltweit zeigen Exegetinnen auf, wie Gottes Gerechtigkeit aussehen kann und wo sie fehlt – in biblischen Texten und in der Gegenwart.³⁹

Gott geht hier nicht auf in den Beziehungen unter Menschen. Aber Gottes Gerechtigkeit wird hier unter Menschen gefordert. Das war Dorothee Sölle immer ein Anliegen. In Bezug auf Gottes *šadāqā*, Gottes Gerechtigkeit, wirkt ihr eher neu-

testamentlich geprägter Impuls auch alttestamentlich weiter.

3. Zum Abschluss

Die Linien, die ich von der frühen Theologie Dorothee Sölles in die feministische, gender-gerechte und queere Exegese des Alten Testaments gezogen haben, zeigen, dass Sölles Gedanken auch hier weitergewirkt haben. Sie zeigen aber auch deutliche Unterschiede.

Ich habe als Ausgangspunkt sehr frühe Schriften von Dorothee Sölle gewählt und mich bewusst auf die Rede von Gott konzentriert. Einiges hat Dorothee Sölle später selber weiterentwickelt, teilweise in Zusammenarbeit mit Luise Schottroff u.a., jedoch, soweit ich sehen kann, eher neutestamentlich als alttestamentlich. Trotzdem haben ihre Impulse auch da weitergewirkt.

Ich habe gezielt nach ›Gott‹ gefragt und gezeigt, dass die feministische Exegese des Alten Testaments trotz der Aufnahme der kritischen Impulse weiterhin von Gott spricht. Eine Theologie, die dies nicht mehr tut, müsste das Alte Testament weitgehend ausschließen. Ich konnte aber an Beispielen zeigen, dass diese Rede von Gott anders ist als die vom theistischen, statischen und fernen Gott, bei der Sölles theologische Kritik ihren Ausgangspunkt nimmt.

Feministische gender-kritische und queere Exeget*innen lösen die Widersprüche der Gottesrede im Alten Testament nicht auf, setzen sie aber bis heute kritisch in Beziehung zur Welt, in der wir leben. Auch die kritische Auseinandersetzung mit diesen Vorstellungen ist eine Form der Gottesbeziehung.

Dabei nehmen viele Exeget*innen die personalen Vorstellungen Gottes im Ersten Testament nicht unmittelbar wörtlich und gehen dennoch davon aus, dass hier Gotteserfahrung sprachlich gestaltet ist. Es handelt sich folglich um vermittelte, teils auch symbolische Vorstellungen eines personalen Gottes, der*die aber dennoch ein Gegenüber ist.

Scharfe Kritik an den aktuellen politischen und vor allem auch den wirtschaftlichen Machtverhältnissen, wie Sölle sie geübt hat, ist in der deutschen Exegese, auch in der feministischen, seltener geworden. Doch haben Fragen der Diversität in mehrfacher Hinsicht an Bedeutung gewonnen, sodass zu feministischen Anliegen auch Fragen der gender-Gerechtigkeit, der Männlichkeitsfor-

schung und queere Anliegen kommen und zugleich die eigene Verstrickung in weitere Macht- und Diskriminierungsverhältnisse sehr präsent ist.

Nicht alle, aber manche – ich gehöre dazu –, halten darin an einer Vorstellung von Transzendenz fest. Dorothee Sölle hat zumindest in ihren frühen Texten den Bezug auf die Transzendenz strikt abgelehnt und diese als Trennung Gottes von der Welt und als Vertröstung auf das Jenseits scharf kritisiert.

Ich verstehe Transzendenz heute als die Offenheit Gottes auf Zukunft hin über das hinaus, was wir für denk- und machbar halten. Jahrzehnte später, nach dem Fall des Ostblocks, dem Zusammenbruch des Sozialismus, schreibt Sölle 1991:

»Das, was jetzt ist, kann doch nicht alles gewesen sein! In uns rumort eine Transzendenz, die sich nicht abspesen lässt, und es wird auch einem für einige wirtschaftlich stabilen Kapitalismus nicht gelingen, dieses Rumoren zu ersticken, Gott selber will ja in uns glauben, hoffen und mit der Liebe eins werden.«⁴⁰

Eine solche rumorende Transzendenz ist in feministischer, gender-gerechter und queerer Exegese bis heute immer wieder zu spüren.

Literatur

Texte von Dorothee Sölle:

Theologie nach dem Tode Gottes (1964)

Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes« (1965)

Atheistisch an Gott glauben? (1966)

Auferstehung nach dem »Tode Gottes« (1968)

Der Vogel wunschlos fliegt nicht weit. Ein Plädoyer für das utopische Denken (1991), abgedruckt in: Sölle, Dorothee, *Gesammelte Werke. Band 3: Stellvertretung*. Hg. von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky, Stuttgart 2006.

Sölle, Dorothee, *Gesammelte Werke. Band 5: Wählt das Leben*. Hg. von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky, Stuttgart 2006.

Weitere Literatur:

Bail, Ulrike u.a. (Hg.), *Die Bibel in gerechter Sprache, 4. erweiterte und verbesserte Auflage* Gütersloh 2020; online unter <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/die-bibel/bigs-online/> (Abrufdatum 25.11.2023).

Baumann, Gerlinde, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006.

Baumann, Gerlinde, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern*, SBS 185, Stuttgart 2000.

Claassens, L. Juliana, *Writing and reading to survive. Biblical and contemporary trauma narratives in conversation, Bible in the modern world*, Sheffield 2020.

Daly, Mary, *Jenseits von Gottvater, Sohn und Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1980 (orig. 1973).

Dube, Musa W., *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Saint Louis, Missouri 2000.

Ebach, Jürgen, *Zur Wiedergabe des Gottesnamens in einer Bibelübersetzung, oder: Welche Lösungen es für ein unlösbares Problem geben könnte*, in: Kuhlmann, Helga (Hg.), *Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung*, Gütersloh 22005, 150–158.

Fischer, Irmtraud (Hg.), *Liebe, Laster, Lust und Leiden. Sexualität im Alten Testament (Theologische Interventionen 5)*, Kohlhammer Stuttgart 2021.

Grötzinger, Albrecht, *Theologie nach Auschwitz. Warum Dorothee Sölle die umstrittenste Theologin der jungen Bundesrepublik wurde*, in: *Zeitzeichen* April 2023 (<https://zeitzeichen.net/node/10364>, abgerufen 13.1.2024).

Koch, צדק, 515, in: Jenni, Ernst/Westermann, Claus, *THAT II*, Gütersloh 62004, 507–530.

Mandolfo, Carleen, *Daughter Zion talks back to the prophets. A dialogic theology of the book of Lamentations*, Leiden, Boston 2007.

Müllner, Ilse, *Kein herrschaftsfreier Raum. Sexualität und Macht in biblischen Schriften*, in: Fischer, Irmtraud u.a. (Hg.), *Sexualität, Jahrbuch für Biblische Theologie, Band 33* (2018), Göttingen 2020, 23–45.

Poser, Ruth, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*, VT.S 154, Leiden u.a. 2012.

Pui-lan, Kwok (Hg.), *Women and Christianity. Critical Concepts in Religious Studies*, 5 Bde., Abingdon, New York 2010.

Schmidt, Uta, *Zukunftsvorstellungen in Jesaja 49–55. Eine textpragmatische Untersuchung von Kommunikation und Bildwelt*, WMANT 138, Neukirchen-Vluyn 2013.

Strahm Bernet, Silvia / Strahm, Doris, *Art. Gott / Göttin*, in: Gössmann, Elisabeth u.a., *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh, 2. überarbeitete Auflage 2002, 244–247.

Yak-hwee, Tan, *Postkoloniale feministische Bibelexegese. Erkundungen*, in: Schüssler Fiorenza, Elisabeth / Jost, Renate (Hg.), *Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, Die Bibel und die Frauen 9.1*, Stuttgart 2015, 287–298.

Anmerkungen:

¹ Vortrag an der Evang. Akademie Tutzing im Rahmen der Tagung: »Die Welt nicht akzeptieren, wie sie ist«, 11.11.2023. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

² Grözinger, Zeitzeichen.

³ Hasenhüttl, Gotthold, Art.: Gott ist tot-Theologie, RGG4 III, 1144f; s. dazu Grözinger, Zeitzeichen.

⁴ Sölle, Stellvertretung, 11.

⁵ Sölle, Theologie, 216.

⁶ Sölle, Theologie, 216.

⁷ Sölle, Theologie, 214.

⁸ Sölle, Theologie, 214.

⁹ Sölle, Stellvertretung, 12 (Hervorhebung im Original).

¹⁰ Sölle, Stellvertretung, 12.

¹¹ Sölle, Gott.

¹² Sölle, Theologie, 201.

¹³ Sölle, Theologie, 210.

¹⁴ Sölle, Theologie, 216.

¹⁵ Sölle, Theologie, 216f.

¹⁶ Sölle, Theologie, 217.

¹⁷ Sölle, Gott, 218.

¹⁸ Sölle, Gott, 219.

¹⁹ In diesem Zusammenhang beobachtet sie schon damals, dass das Alte Testament als ein eigenes Zeugnis wieder ernster genommen wird, sie spricht von einem »gerechteren Verständnis für das Erbe des Judentums« (Sölle, Theologie, 210), das zu einer religionsgeschichtlich profilierteren Vorstellung von Gott führt. Das bedeutet: Gott als der Gott Israels, und damit auch der Gott Jesu wird erforscht, wie er damals, zu Abfassungszeit der biblischen Texte wohl verstanden wurde.

²⁰ Vgl. dazu Ebach, Wiedergabe.

²¹ Daly, Jenseits, 33.

²² Vgl. Strahm, Gott / Göttin.

²³ Wenn man sich die heutigen Verhältnisse ansieht, verändern auch Gott als Töpfer*in (Gen 2,7; Jes 43,7), als Gärtner*in (Gen 2), oder Arzt*Ärztin (Ex 15,26) die Gender-Konnotationen des Gottesbildes.

²⁴ Die Bibel in gerechter Sprache bemüht sich an dieser Stelle darum, hörbar zu machen, dass Gott eben kein Mann ist. Frank Crüsemann übersetzt dafür Gen 1,27 so: »Da schuf Gott Adam, die Menschen, als göttliches Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen, männlich und weiblich hat er, hat sie, hat Gott sie geschaffen.«

²⁵ Fischer, Liebe, 47.

²⁶ Vgl. die epd-Dokumentation 17/1997; Baumann, Gerlinde, Gottesbilder, Darmstadt 2006; dies., Liebe.

²⁷ Müllner, Raum, 43.

²⁸ Baumann, Liebe; Poser, Ezechielbuch.

²⁹ Claassens, Writing, 127–152.

³⁰ Videobeitrag, undatiert: <https://www.sion.at/dorothee-soelle-ueber-antisemitismus/> (27.10.2023).

³¹ Sölle, Theologie, 212–214.

³² Mandolfo, Daughter.

³³ S. besonders Klgl 2, mit Klage Zions und Klage über Zion; Mandolfo, Daughter Zion, bes. 55–102.

³⁴ Claassens, Writing, Kap. 5 »Talking Back«, 127–152.

³⁵ Mandolfo, Daughter, 111; Jes 51,17.

³⁶ Schmidt, Zukunftsvorstellungen, 301–161, bes. 334f.

³⁷ Sölle, Theologie, 216.

³⁸ Koch, צדק, 515.

³⁹ Hier gibt es inzwischen eine Fülle an Literatur, die auf Englisch und teilweise Deutsch verfügbar ist; als Beispiele s. Dube, Postcolonial; Yak-hwee, Biblexegese; Pui-lan, Women.

⁴⁰ Sölle, Vogel, 266f.

Dorothee Sölle auf der Spur – Über ihre Bedeutung und was wir damit zu tun haben

Dr. Konstantin Sacher, Theologe und Schriftsteller, Redakteur beim evangelischen Magazin chrismon, Frankfurt am Main

Was ist eigentlich die Bedeutung von Dorothee Sölle im Jahr 2023, im zwanzigsten Jahr nach ihrem Tod – das ist **die** große Frage, die sich all jene stellen, die sich entweder noch selbst an sie erinnern oder zumindest gerne öffentlich an sie erinnern wollen – zum Beispiel mit einer Tagung wie dieser.

Wir haben sie, diese große Frage, in Abwandlung als Frage nach dem Vermächtnis von Dorothee Sölle, auch gestern Abend schon gehört. Und sie wird sich sicherlich auch am heutigen, zweiten Tag dieser Tagung durch das Programm ziehen.

»Was ist also die Bedeutung von Dorothee Sölle im Jahr 2023?«

Es ist für uns ein Glück, dass wir diese Veranstaltung in so einem fortgeschrittenen Zeitpunkt des Dorothee-Sölle-Gedenkjahres besuchen bzw. gestalten. Denn so haben wir bereits eine Fülle von Antworten auf die eingangs genannte Hauptfrage zu hören oder zu lesen bekommen.

Ich möchte also zu Beginn dieses Vortrags einige der Gedenkredner bzw. Gedenkrednerinnen vor mir zu Wort kommen lassen. Was für Antworten wurden auf die genannte Frage gegeben?

1. Was die Erinnernden sagen

a)

Am 21. April 2023, also am Todestag selbst, erschien auf der Website feinschwarz.net – das theologische Feuilleton – ein Beitrag der Theologin Aline Ott aus Leipzig. Sie schreibt eine Art offenen Brief an die Verstorbene.¹ Dort heißt es:

Liebe Dorothee,

man schreibt dich ohne Akzent, wie ich gerade erst gemerkt habe. Das ist schön. Passt zu dir. Melodisch, aber nicht zu viel Schnickschnack. Hattest du einen Spitznamen? Ich weiß es nicht, würde es gerne wissen, mit den Menschen reden, die du kanntest und die dich kannten. Kennen im besten Sinne des Wortes: sich gekannt und erkannt fühlen, durch deine blitzenden, leidenschaftlichen Augen hindurch bis in die Seele, das Sein, das, was dich ausmachte. Das Feuer, das bis heute durch die Seiten deiner Bücher zu mir hindurchziingt.

Dorothee Sölle also als feurige, leidenschaftliche Autorin, die es vermag, auch Jahrzehnte nach ihrem Tod noch junge Frauen zu motivieren.

Weiter unten im Brief heißt es in Bezug auf eine Ganzheitserfahrung, die durch den Gottglauben über alle weltlichen Grenzen entstehen könne:

Die Verbundenheit gibt es auch heute noch, liebe Dorothee, und sie hat Kraft. Schüler:innen- und Student:inneninitiativen wie »Churches for future«, »decolonize theology«, »Kritische Tage München«, »Mein Gott diskriminiert nicht« und all die vielen engagierte Studierendengruppen an Unistandorten, die sich für ein »mehr« der Theologie einsetzen. Ich engagiere mich auch in so einer Initiative, bei #theoversity in Leipzig.

Aline Ott nimmt Dorothee Sölle als Motivationsgeberin und als Vorbild für ihre Arbeit bei theoversity auf - einer Gruppe, die sich für Diversity in der Theologie einsetzt. Sie bringt sie aber auch in einen Zusammenhang mit *decolonize theology* – also einer Gruppe, die für ein postkoloniales Denken in der Theologie eintritt und mit *churches for future* – also einer Gruppe, die sich gegen den Klimawandel engagiert.

Für Ott ist Sölle also Vorbild in ihrer Leidenschaft und Impulsgeberin für eine diversity-bezogene, postkoloniale und klimasensible Arbeit in der Theologie.

b)

Schauen wir auf weitere Stimmen: Die Zeitschrift »Neue Wege. Religion, Sozialismus, Kritik« hat ihre vierte Ausgabe in diesem Jahr Dorothee Sölle gewidmet.² In dieser Ausgabe kommen viele Autor*innen zu Wort. Ich greife nur einen Beitrag heraus – so wie die hier gesammelten Stimmen ohnehin keinen Anspruch auf Vollständigkeit haben.

Die Theologin Carlotta Israel schreibt hier in Bezug auf Sölles akademische Laufbahn und die berühmte These, dass diese ihr in Deutschland verwehrt worden sei:

*Und das ist leider typisch für feministische The*log*innen, zu denen auch Dorothee Sölle zählt – eine akademische Laufbahn in Deutschland blieb ihr verwehrt.*

Sölle dient hier also als historisches Beispiel dafür, wie es vielen Theologinnen ergangen ist.³

Weiter schreibt Israel:

*Ich möchte als feministische The*login, die vom Alter her wohl Dorothee Sölles Enkelin sein könnte, außerdem die Frage stellen: Ist Sölle anschlussfähig für geschlechtersensible The*logie heute? Und: Kann Sölle für intersektionale feministische The*logie aufgenommen werden? (39)*

Carlotta Israel kommt schließlich zum Schluss:

Sie (Sölle, KS) erkannte Weissein und Männlichkeit als doppelte Machtausstattung. (40)

Und:

*Hinsichtlich der Suche nach Pronomen für G*tt hat sie beschrieben, dass sie immer mehr zwischen »er« und »sie« abwechseln wolle.*

Und:

Ihre Wahrnehmung sowohl von mehrfachen Diskriminierungen bei Menschen wie auch der doppelten Einengung des Gottesbildes weist sie als unmittelbar anschlussfähig für intersektionale Theologie heute aus... (42)

Hier im Gedenkbeitrag von Frau Israel wird Sölle also als Stichwortgeberin und Vordenkerin einer intersektionalen Theologie angesehen.

c) Ein weiteres Beispiel: Die österreichische Theologin und Direktorin der Diakonie Österreich, Maria Katharina Moser hat in der April-Ausgabe der Herder Korrespondenz einen Beitrag zur Bedeutung Dorothee Sölles geschrieben.⁴ Der Beitrag läuft unter der Seitenüberschrift »Dorothee Sölle heute« und trägt die Textüberschrift:

Raus aus der Apathie. Dorothee Sölles Theologie ermächtigt den Menschen zum Handeln und widersetzt sich Ohnmacht und Apathie: Gott selbst benötigt unsere Solidarität.

Moser schreibt hier:

Wer über Widerstand und Hoffnung nachdenkt, kommt an der Frage nach dem Leiden – und als Theologin an der Christologie – nicht vorbei. 1973 erscheint das bis heute bedenkenswerte Buch »Leiden«.

Und weiter:

Man könnte mit Sölle umgekehrt sagen: Leiden sehen und wahrhaben, des Schmerzes teilhaftig werden, ist der erste Schritt auf dem Weg, der aus der Ohnmacht führt. Das lässt fragen, ob am Grunde des um sich greifenden Ohnmachtsgefühls nicht der Schmerz und das Leiden liegen, die verdrängt werden in einer Gesellschaft, in der alles darauf ausgerichtet ist, die Welt verfügbar zu machen. (17f)

Mosers Text endet mit einer doppelten Erinnerung: an das berühmte Wort von Gott, der keine Hände als die unseren habe, und an die Bitte, dass Gott nicht aufhören möge, vom eigenen Arbeiten an der besseren Welt zu träumen und einen selbst dazu zu befähigen.

d) Und damit nicht der Eindruck entsteht, es haben nur Frauen, die Sölle und ihre Ideen ausschließlich gut und richtig finden, an sie erinnert, nun in dieser Aufzählung noch eine männliche, eher im konservativen theologischen Spektrum zu verortende Stimme:

Noch einmal zurück zur Herder Korrespondenz also. In der schon erwähnten April-Ausgabe dieses Jahres findet sich auch ein Text des Bochumer Professors für Systematische Theologie Günther Thomas.⁵ Dieser ist deutlich kritischer als die bisherigen Stimmen. Er nimmt Gedanken aus Sölles Buch »Lieben und Arbeiten« von 1983 auf und schreibt, es gehe Sölle:

...darum, in der Schöpfung, und hier in so partikularen Erfahrungen wie der eines blühenden Magnolienstrauches, eine »Ganzheit des Lebens« (Lieben und Arbeiten, München 1984, 12) zu erkennen und die Einsicht zu gewinnen: »die Erde ist heilig« (20).

Eine theistisch-christliche Frömmigkeit wird so ersetzt durch eine »Spiritualität der ganzen Erde« (20).

Und ein wenig weiter unten heißt es:

Überzeugt jedoch dieser Blick auf die Schöpfung in ihrer naturalen Seite? Nicht nur nach der Corona-Pandemie erstaunt die intensiv romantische Grundierung dieser Schöpfungsspiritualität. Nicht nur der Blick auf das im ersten Kapitel der Genesis entfaltete Drama der Schöpfung entfällt. Auch der theologische Blick in die Welt Charles Darwins wird nicht gewagt. Ist der Himmel wegweisend und die Erlösung in die Praxis der Befreiung verschoben, so kann eine kosmische Erlösung auch der Natur gar nicht mehr gedacht werden. In Dorothee Sölles theologischer Welt wären dies Kinderträume, infantile Vorstellungen einer göttlichen Zaubermacht. Es könnte

aber auch umgekehrt so sein, dass es just der Ausfall einer Neuschöpfung von Himmel und Erde ist, der den so nüchternen wie notwendigen Blick auf die Schatten- und Nachtseiten der Schöpfung, konkret die Konstellationen des Kampfes und der Gewalt in der Natur, sich nicht zugestehen kann. Was wäre gewesen, wenn neben die Betrachtung eines Magnolienstrauches ein Gang über eine Kinderonkologie-Station getreten wäre? (20)

Und noch ein ausführliches Zitat, um die These von Günther Thomas zu verdeutlichen:

In ihrem Kern enthält die Theologie Dorothee Sölles, so die hier vertretene These, eine eigentümliche Paradoxie. Auf der einen Seite, sozusagen auf der »Frontstage«, steht die Betonung einer Verletzlichkeit, die Hervorhebung der Macht der Machtlosigkeit und die Akzentuierung der Kraft der riskanten Liebe.

Auf der anderen Seite gibt es eine »Backstage«, auf der sich etwas ganz anderes findet. Dort findet sich tatsächlich eine Theologie für die Starken, die Erfolgreichen und die wahrhaft Lebendigen, eben für die Sieger in der Geschichte. Es sind von Anfang an die Starken, die als moralische und politische homines fabri für Gerechtigkeit zu kämpfen in der Lage sind. Es sind die, die vom Leben belohnt wurden, die die Mutter Erde nicht zur Unzeit verschlungen hat. (21)

Günther sieht in Sölle einerseits eine Naturromantikerin und andererseits eine Vertreterin einer Theologie für die Starken.

e) Und noch ein ganz kurzer Blick auf den Text der Badischen Landesbischöfin Heike Springhart, der im Augustheft der Zeitschrift Zeitzeichen erschienen ist.⁶ Für sie ist Sölle eine Frau und Theologin,

...die die Kraft der Vulnerabilität nicht nur gelehrt, sondern auch gelebt hat. Sie hat sich das Leiden Christi auf den Leib und zu Herzen gehen lassen und wusste, dass sie nicht für sich lebt und steht, sondern zog aus einer tiefen Frömmigkeit Kraft.

Und weiter unten

Für Dorothee Sölle war klar: Wenn wir Menschen bleiben oder werden wollen, muss dieses Fenster der Verwundbarkeit in der theologischen Anthropologie offen bleiben.

Und noch einmal weiter unten bezeichnet Springhart diejenigen, die sich in der Theologie an »der Dimension der Verwundbarkeit« orientie-

ren, als die »Töchter und Enkelinnen Dorothee Sölles«.

Und gegen Ende des Artikels fasst die Autorin ihre Pointe noch einmal zusammen:

Dorothee Sölle hat die Spuren hin zu einer Theologie der Verwundbarkeit gelegt, die kein theoretisch-theologisches Konstrukt bleibt. Sie hat die untrennbare Verbindung von tiefer Spiritualität und aktiver Weltgestaltung, von dem Wagnis der Verwundbarkeit und dem Mut, sich das eigene Leid und das Leid der Welt zu Herzen gehen zu lassen, gelebt und in Sprache gebracht und darin den Spiegel des Leidens Christi gesehen.

3) Jeder findet, was er vorher schon gesucht hat

Meine sehr verehrten Damen und Herren, es geht mir an dieser Stelle nicht darum, auch nur eine der gerade genannten Positionen als falsch darzustellen. Im Gegenteil. Das liegt mir fern. Sie alle haben ihre inhaltliche wie persönliche Berechtigung.

Ich möchte die genannten Punkte aber, da diese Aufzählung ja nicht ganz kurz war, noch einmal in Erinnerung rufen und dabei jeweils kurz einordnen:

Ad a) Aline Ott, die selbst in einer Theolog*innen-Gruppe engagiert ist, die sich für mehr Diversity in der Theologie einsetzt, sieht in Sölle eine Fürsprecherin des eigenen Anliegens und auch verwandter Anliegen, wie einer postkolonial denkenden Theologie oder einem Eintreten gegen den Klimawandel in der Theologie.

Ad b) Carlotta Israel, eine Theologin, für die nicht nur feministische Theologie, sondern auch intersektionales Denken in der Theologie wichtig sind, sieht in genau diesen Bereichen Anknüpfungspunkte bei Dorothee Sölle.

Ad c) Maria Katharina Moser, Sozialethikerin und Diakonie-Chefin, nimmt Sölle als Fürsprecherin eines diakonischen Handelns in Anspruch.

Ad d) Günther Thomas, der sich (nicht nur, aber besonders auch dann) während der Coronapandemie immer wieder zu Wort gemeldet hat und eingeklagt hat, dass zu bedenken sei, »dass die Thematik der Krankheit die biblischen Traditionen wie ein roter Faden durchzieht.«⁷, sieht diese dunklen Seiten der Schöpfung bei Sölle ausgeblendet. Und Thomas, in dessen Buch von 2021 »Im Weltabenteuer Gottes leben« es schon laut Werbung darum geht, »Gottes Lebendigkeit ernst (zu) nehmen« und »kühn an(zu)erkennen,

in einer noch unerlösten Welt zu leben«, kritisiert an Sölle, dass sie Gott nicht als lebendigen Gott ansehe und in ihrem beharrlichen Eintreten für die Verantwortung des Menschen, die Welt besser zu machen, vergesse, dass diese eben im Hier und Jetzt immer eine unerlöste bleibe.⁸

Und schließlich:

Ad e) Heike Springhart: In ihrer Habilitationsschrift geht es um Vulnerabilität, sie trägt den Titel: *Der verwundbare Mensch*. Springhart sieht in Sölle, wie schon gesagt, eine Frau und Theologin, »die die Kraft der Vulnerabilität nicht nur gelehrt, sondern auch gelebt hat«.

Nur, was sagt uns diese Zusammenstellung: Dorothee Sölle ist im zwanzigsten Jahr nach ihrem Tod zu einer Projektionsfläche geworden. Jeder oder jede findet bei ihr das, was er oder sie sucht. Das geht sogar so weit, dass Gunnar Kaiser, der während der Corona-Pandemie auf Querdenker-Demos auftrat, das Video Sölles bei »zu Protokoll« mit Günther Gaus auf seiner Seite postete und die Gedanken Sölles zum Widerstand gegen den Staat zitierte, um damit wiederum seine eigenen Gedanken zu untermauern – dieses letzte Beispiel nur, um die gesamte Bandbreite aufzuzeigen, wie Sölle rezipiert wird.⁹

Nun, wie gesagt, ich möchte die einzelnen Deutungen nicht als falsch etikettieren. Das ginge völlig an der Pointe dieses Vortrags vorbei. Aber ich möchte doch darauf hinweisen, dass man für jede der fünf Positionen aus Sölles Werk heraus Gegenrede leisten könnte.

Beispielsweise hat sie sich in einem Text aus den 1990er Jahren explizit über den Begriff der Diversität her gemacht und ihm die Einheitlichkeit gegenübergestellt.

Beispielsweise war Sölle natürlich keinesfalls eine reine Naturromantikerin, sondern hat, um nur mal einen Buchtitel zu nennen, Gott auch im Müll gesucht.

Beispielsweise würde sie sicher nicht die Positionen von Gunnar Kaiser in Bezug auf Impfungen teilen.

Aber ich will nun nicht noch einmal alle Positionen durchgehen. Also gehen wir weiter.

4) Wir sollten aufhören, unseren eigenen Standpunkt zu verschleiern

Nun, es ist ein alter Hut der Hermeneutik, dass wir immer nur das finden, was wir schon vorher

gesucht haben. Hier ließe sich nun mit Sölle und ihrem theologischen Lehrer Bultmann in die Tiefen der Hermeneutik einsteigen und dann in Heideggers Konzept des Verstehens aus Sein und Zeit die Erklärung dafür finden, dass es gar nicht anders sein kann, als dass wir unsere eigenen Thesen bei anderen Autor*innen bestätigt finden (Ott, Israel, Moser, Springhart) oder genau diese Thesen gerade nicht bestätigt, sondern in Frage gestellt sehen (Thomas).

Nur, heißt das nun, dass wir lieber gar nicht mehr in Sölles Büchern lesen sollten? Das ist sicher nicht die Pointe meiner Gedanken. Sölle mag zwar zur Projektionsfläche geworden sein, sie selbst kann nicht mehr an ihrer Bedeutung arbeiten, diese Arbeit obliegt nun uns, denen, die noch leben. Und wir bilden, selbst wenn wir versuchen, es zu lassen, diese Bedeutung nach unseren Interessen.

Was also tun? Wir müssen im Schreiben die Quellen der eigenen Gedankengänge offenlegen und wir müssen versuchen, im Lesen ziellos zu sein, uns einfach einzulassen.

5) Fulbert Steffensky sagte, lasst das Kaufmannsdenken hinter euch

Anfang des Jahres bin ich nach Luzern zu Fulbert Steffensky gefahren.¹⁰ Er war so freundlich, mich zu empfangen. Ihnen wird er sicherlich ein Begriff sein, wenn nicht: Er war seit 1969 mit Dorothee Sölle verheiratet und ist selbst ein bekannter Theologe.

Seine Wohnung liegt keine zehn Minuten vom Seeufer entfernt, leicht erhöht, mit schöner Aussicht. Als ich die Wohnung betrat, empfing mich ein feiner, freundlicher und zugewandter Mann, der immer wieder lächeln musste, wenn er während unseres Gespräches an seine verstorbene Frau zurückdachte.

Wir setzten uns in die Nähe der großen Fensterfront. Ich auf ein Sofa, er auf einen Sessel. Er sprach langsam, eher leise und vor allem nachdenklich. Ich war voll Fragen und musste mich zügeln. Gleich zu Beginn signalisierte er, dass er nicht die Kraft für ein sehr langes Gespräch haben werde. Also musste ich die Fragen gut auswählen.

So fragte ich ihn gleich zu Beginn: »Sollte man die Bücher von Dorothee Sölle im Jahr 2023 noch lesen? Und wenn ja, warum?«

Die Frage war ihm fremd, das merkte ich sofort, nachdem ich sie gestellt hatte. Was für eine einfältige Frage – das hätte er sagen können. Aber er

wollte höflich sein, und so ging er auf die Frage ein und lobte zuerst die Sprachkraft Sölles.

Dann aber erklärte Steffensky mir, was Dorothee Sölle selbst zu dieser Frage gesagt hätte: »Was für ein Kaufmannsdenken.« Natürlich stellten die Menschen solche Fragen, das sei auch legitim, aber so ein Verwertungsinteresse führe zu nichts. Es komme vielmehr darauf an, sich auf etwas einfach einzulassen. Im Fremden, im Neuen und der Begegnung liege der Wert.

Meine Sorge, dass sich der weite Weg in die Schweiz vielleicht gar nicht lohnen würde, verschwand sofort. Allein für diese ersten Sätze des alten, weisen Herrn Steffensky hatte sich die Reise gelohnt.

Es kommt darauf an, sich in etwas hineinziehen zu lassen. Es kommt darauf an, sich einer Sache voll, zunächst ohne Verwertungsinteresse, hinzugeben. Erst dann kann eine Sache, in diesem Fall das Werk Dorothee Sölles, ihre Wirkung entfalten. Sich einfach auf etwas einlassen, das ist etwas, was vermutlich nicht nur mir immer schwerer fällt. Aber es führt kein Weg daran vorbei. Wer die bleibende Bedeutung dieser großen religiösen Denkerin des 20. Jahrhunderts erfahren will, muss sich auf sie einlassen, in ihrem Werk versinken. Und in den eigenen Gedanken, die dann aufsteigen, immer wieder sozusagen quellenkritisch nachforschen, ob das nun Sölle ist, was da aufkommt oder doch nur Sölle in mir.

6) Darin, dass sie ein Werk hinterlassen hat, auf das man sich einlassen kann, liegt ihre Bedeutung

Ich selbst habe mich natürlich auch nur innerhalb meines hermeneutischen Zirkels an Sölle annähern können. Ich hatte ein kaufmännisches Verwertungsinteresse. Zuerst wollte ich wissen, was sie denn zum Zusammenhang von Literatur und Theologie bzw. Religion zu sagen hat. Dann wollte ich verstehen, wie sie es schafft eine Art untheologische theologische Ethik zu formulieren, wie sie also, ohne sich um die Regeln der wissenschaftlichen Theologie zu kümmern, Texte schrieb, die für die wissenschaftliche Theologie relevant waren und es nun, das zeigt dieses Jahr!, wieder werden. Mit der Zeit kamen mehr »Verwertungsinteressen« hinzu, zur Zeit vor allem angeregt durch nicht wenige Anfragen, auf Tagungen oder zu Gelegenheiten wie dieser hier zu sprechen.

Ich habe ein Bild von Dorothee Sölle und ich habe ein Interesse an ihr und mit diesen beiden Anliegen trete ich ihr oder besser den Texten und anderen Quellen aus ihrer Hand oder über sie entgegen.

Und darin, dass das geht, dass sie ein Werk geliefert hat, das diese Annäherung ermöglicht, darin liegt ihre Bedeutung auch im Jahr 2023. Es lässt sich vielleicht sogar sagen, dass die oben genannten, ja nur wenigen Auszüge aus den vielen Gedanken, die im Laufe dieses Jahres zu ihr und ihrem Werk formuliert wurden, gerade auch ihre wahre Größe zeigen.

Ihr Werk ist so vielfältig, so tief durchdrungen von ganz unterschiedlichen Ansätzen und Gedanken, ja auch in sich widersprüchlich, dass eine breite Auseinandersetzung möglich ist. Das macht sie vielleicht erst zu einer echten Kandidatin für einen zukünftigen Klassiker.

Anmerkungen:

¹ <https://www.feinschwarz.net/ueber-die-verbundenheit-zum-20-todestag-von-dorothee-soelle/>

² Carlotta Israel, Dorothee Sölles intersektionales Erbe?, in: *Neue Wege* 4.2023, 39-42.

³ Diese Aussage stimmt in ihrer Absolutheit (»verwehrt wurde«) nicht. Vgl. dazu Sacher, Dorothee Sölle auf der Spur, Leipzig 2023, 74-83.

⁴ Maria Katharina Moser, Raus aus der Apathie, in: *Herder Korrespondenz* 4.2023, 17-18.

⁵ Günther Thomas, Der Triumph des Homo Faber, *Herder Korrespondenz* 4.2023, 19-21.

⁶ Heike Springhart, Leiden und Leidenschaft, *Zeitzeichen* 8.2023, 40-42.

⁷ <https://zeitzeichen.net/node/8206>

⁸ https://www.eva-leipzig.de/product_info.php?info=p5018_Im-Weltabenteuer-Gottes-leben.html oder Günther Thomas, *Im Weltabenteuer Gottes leben*, Leipzig 2020, Klappentext.

⁹ Vgl. <https://kaisertv.de/2020/11/29/widerstand-gegen-das-system-dorothee-soelle-1969/> (Kaiser ist mittlerweile verstorben, die Seite aber am 29.11.2023 noch online gewesen).

¹⁰ Diese Passage findet sich so ähnlich auch in meinem Buch: Konstantin Sacher, Dorothee Sölle (wie Anm. 2), 146-149. 

»Jeder theologische Satz müsse zugleich auch ein politischer sein« – Dorothee Sölles Politische Theologie im zeit- und theologiegeschichtlichen Kontext¹

Prof. Dr. Philipp David, Professor für Systematische Theologie und Ethik im Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften an der Justus-Liebig-Universität Gießen

Im Jahr 1971 erschien Dorothee Sölles Buch *Politische Theologie. Eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*.² Es ist aus einem Vortrag über Bultmanns hermeneutischen Ansatz und die Politische Theologie, den Sölle am 7. Oktober 1970 vor dem Theologischen Arbeitskreis »Alte Marburger«, dem Freundes- und Schülerkreis des Marburger Neutestamentlers, in Hofgeismar gehalten hat, hervorgegangen und wurde für die Veröffentlichung erweitert.³ Nach dem 1965 erschienenen Buch *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«* und der Aufsatzsammlung *Atheistisch an Gott glauben* (1968) ist es eine wichtige Etappe für die Selbstverortung des theologisch-politischen Denkens Sölles in »Anknüpfung und Widerspruch«⁴ zu Bultmanns existentialer Theologie, hat aber noch weitere Kontexte. Es sind das ab 1967 in die Öffentlichkeit gelangende Konzept der »Neuen Politischen Theologie« von Johann Baptist Metz und die Kritische Theorie der Frankfurter Schule (von Walter Benjamin bis Jürgen Habermas) und der seit 1968 aktive ökumenische Arbeitskreis »Politisches Nachtgebet« in Köln. Der folgende Beitrag ruft zuerst (1.) Konzeptionen der politischen Theologie in Erinnerung und verortet Sölles linksprotestantischen Neuansatz in der Begriffs- und Wirkungsgeschichte der politischen Theologie. Es wird sich zeigen, dass es in den 1960er und 1970er Jahren verbunden mit einem innertheologischen »Public Turn«⁵ zu einer radikalen Neukonzeption des bis auf die Antike zurückzuführenden Theologieprogramms kommt, das nun statt zur Herrschaftslegitimation zur Herrschaftskritik verwendet wird. Im Kontext von Bultmanns Haltung und Sölles Kritik werden dann (2.) die zeitgeschichtliche Situation des Protestantismus in den Jahren nach 1945 und die Politisierung der Kirche und Gesellschaft seit den 1950er Jahren dargestellt. Abschließend (3.) wird nach der Stichhaltigkeit und Berechtigung von Sölles Kritik an Bultmann gefragt und nach der theologischen Bedeutung dieser Kontroverse.

1. Zum Begriff und zur Geschichte der Politischen Theologie

Der Begriff »Politische Theologie« ist schillernd und dem Gehalt nach mehrdeutig.⁶ Kurz gesagt geht es der *Sache* nach um das Verhältnis des Religionssystems einer Gesellschaft zu deren politischem System, also um das Verhältnis von Staat und Religion. Dem *Begriff* nach kann Politische Theologie eine generelle Ausrichtung von Theologie meinen, womit die grundlegende Frage nach dem Selbstverständnis der Theologie aufgerufen wäre.⁷ Der *Sache* nach können auch eine Reihe von theologischen Verhältnisbestimmungen von Staat und Kirche als politische Theologie verstanden werden, etwa die lutherische Lehre von den zwei Reichen bzw. von den zwei Regierweisen Gottes oder die reformierte Lehre von der Königsherrschaft Christi. Nicht eindeutig zu bestimmen ist auch der Begriff des »Politischen«. So kann »Politisch« meinen: das Öffentliche betreffend. Politische Theologie wäre dann die Einbeziehung der Welt, des Öffentlichen, in die theologische Reflexion, wie sie gegenwärtig in den programmatischen Spielarten der sogenannten »Öffentlichen Theologie« praktiziert wird. Vor diesem Hintergrund wäre nur eine streng mystische, sich ausschließlich auf die Innerlichkeit konzentrierende Theologie keine politische Theologie. Mit politischer Theologie kann aber auch eine Theologie gemeint sein, die sich bewusst politisch engagiert und politisch Partei ergreift. Politische Theologie bietet dann eine Option für eine bestimmte politische Position an. Wenn wir in die Vergangenheit zurückblicken, wären das die Option der Monarchie oder die Option der Revolution oder die Option des Sozialismus (»religiös-soziale Bewegung«; »religiöser Sozialismus«) oder die Option einer Diktatur als Gegenmodell zur politischen Ordnung der Demokratie.

Zu den bekanntesten Vertretern der politischen Theologie im 20. Jahrhundert gehören Carl Schmitt (1888–1985) und Johann Baptist Metz (1928–2019). Beide entstammen dem römischen Katholizismus und nehmen zwar den Begriff für sich in Anspruch, verstehen und verhandeln aber jeweils anderes darunter. Der Rechtswissenschaft-

ler Schmitt verfasst seine Staats-, Rechts- und Gesellschaftstheorie unter dem Titel *Politische Theologie* (1922), die gegen den sogenannten Rechtspositivismus, prominent vertreten durch Hans Kelsen (1881–1973), die »metajuristischen Bedingungen des Rechts« (R. Mehring) erkunden will⁸: »Um Theologie handelt es sich dabei, insofern Schmitt davon ausgeht, dass auch moderne Gesellschaft und Staat entgegen dem eigenen Selbstverständnis als »säkular« weiter von theologischen Derivaten geprägt sind und es entsprechend auch in der Moderne »irgendwie religiöse« oder »theologische« Geltungsvoraussetzungen des Rechts« [R. Mehring]⁹ gibt. Schmitt hegt bei seiner staatsrechtlichen Beschreibung der modernen Demokratie im Kontext der jungen Weimarer Republik Vorbehalte gegen die demokratische Legitimation der Souveränität, plädiert aber nicht für die Wiedereinführung der Monarchie, sondern normativ für die Diktatur, »als diejenige politische[] Form, die die Struktur der Monarchie ohne deren weltbildliche Einbettung in den Theismus gleichsam in eine nachaufklärerische Zeit »rettet«.¹⁰ Collet und Herbst ordnen diesen Typ politischer Theologie als herrschaftslegitimierend ein.

Die von dem katholischen Priester und Theologen Metz entworfene Politische Theologie verstehen die beiden dagegen als herrschaftskritische Form.¹¹ Metz selbst unterscheidet zwischen einem staats- und rechtstheoretischen und einem strikt theologischen Gebrauch des Begriffs, den er fundamentaltheologisch als »Theologie der Welt« nach den Prozessen der Aufklärung begründet. Das öffentliche Wirken von Metz begann nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) in einer Zeit, in der tiefgreifende gesellschaftliche und kirchliche Reformprozesse angestoßen wurden. Die römisch-katholische Kirche, im 19. Jahrhundert noch mit klarer antimodernistischer Stoßrichtung aufgetreten, öffnete sich der modernen Welt (*Aggiornamento*) und den Gedanken der Aufklärung, die noch im 19. Jahrhundert als Gegenpol zum katholischen Kirchenglauben begriffen wurden. Metz sah neben der Auseinandersetzung mit säkularer Wissenschaft und (insbesondere marxistischer) Weltanschauung sowie kirchenreformerischen Themen zwei weitere gesellschaftliche Herausforderungen für die Theologie seiner Zeit als zentral an: Die »Herausforderung der Katastrophe von Auschwitz« und die »Herausforderung der Dritten Welt, d. h. die Herausforderung einer sozial antagonistischen und kulturell polyzentrischen Welt«.¹² Während die klassische politische Theologie von Varro bis Schmitt die bestehende Politik religiös überhöhte, um absolute Souveränität zu gewährleisten, ging

es Metz um ein »kritisches Korrektiv« und um die Veränderbarkeit der Politik: Seine deshalb in strikter Abgrenzung zur vorangegangenen Tradition sogenannte »Neue Politische Theologie« zielte auf die Infragestellung der gängigen politischen Praktiken und auf die Entzauberung ihrer angeblichen Alternativlosigkeit. Metz verfolgt zwei Intentionen: Er will erstens die Privatheit, die »Innerlichkeit« des christlichen Glaubens aufbrechen zugunsten eines politischen Engagements in der Öffentlichkeit. Zweitens geht es ihm um die Übersetzung der eschatologischen Botschaft vom Reich Gottes in ein Handlungsprogramm – und zwar unter den Bedingungen der Neuzeit, der Aufklärung und der Säkularität.¹³ Dahinter stecken noch zwei andere Stoßrichtungen: Mit der Absicht, seiner Ansicht nach »extreme Privatisierungstendenzen« in der damaligen Theologie zu überwinden, richtet er sich gegen Bultmanns »existenziale Interpretation« und »Entweltlichung« des Glaubens. Metz entwickelt mit seinem Entwurf einer »Theologie der Welt« einen Gegenbegriff zur »Theologie der Existenz«. Mit dem Versuch, die eschatologische Botschaft in der Neuzeit zu reformulieren, also unter den Bedingungen von Aufklärung, Säkularisierung und Mündigkeit, zeigt sich Metz allerdings nicht als Ethiker, sondern als Fundamentaltheologe, der den traditionellen Ansatz der katholischen Soziallehre ablehnt. An diese Stelle tritt nun für Metz die Politische Theologie als praktische Fundamentaltheologie bzw. die »Theologie der Befreiung«, um den »Primat der Praxis« herauszustellen.¹⁴

In einer Zeit der Neuausrichtung der evangelischen Sozialethik und der Ethik des Politischen plädierten von evangelischer Seite insbesondere Dorothee Sölle und Jürgen Moltmann angesichts der gesellschaftlichen Lage für eine dezidiert politische Theologie.¹⁵ Das Programm der »Neuen Politischen Theologie« wird von beiden in den späten 1960er Jahren aufgegriffen und je eigen pointiert als eine Art systematische Theologie mit einem eigenständigen hermeneutischen Programm. Inspirierend wirkten für Moltmann insbesondere die politische Theologie Karl Barths und für beide Dietrich Bonhoeffers Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hinzu kam für beide auch die Auseinandersetzung mit dem Marxismus und der Philosophie von Ernst Bloch. Politische Theologie solle das politische Bewusstsein jeder Theologie prägen, so Moltmann, dessen Ansatz von der Kreuzestheologie ausgeht,¹⁶ während Sölle »a-theistisch« von Gott reden will. Wie Metz legten auch Sölle und Moltmann Arbeiten zur Theologie nach Auschwitz und zur Theologie nach dem Tode Gottes vor. Für den ökumeni-

schen Hintergrund leitend sind ebenfalls die Einflüsse von Bonhoeffer sowie des kirchen- und gesellschaftskritisch gedeuteten Werks Sören Kierkegaards und des revidierten Verhältnisses zur jüdischen Tradition zusammen mit der jüdischen Deutung des Paulus bei Jacob Taubes (1923–1987).¹⁷

Der *Begriff* der Politischen Theologie wurde in der deutschsprachigen theologischen Diskussion titelgebend erst 1967 von Metz in einem Vortrag auf dem Internationalen Theologenkongress in Toronto *Das Problem einer ›Politischen Theologie‹ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit* wieder aufgegriffen und programmatisch als »Neue Politische Theologie« verwendet, um sich von der vorangegangenen rechtskonservativen Tradition klar zu unterscheiden.¹⁸ »Diese erneute Zuwendung zur Politischen Theologie ist auch vor dem Hintergrund der fatalen politischen Beanspruchung des Begriffs in der nationalsozialistischen Diktatur durch die sogenannten »Glaubensbewegung ›Deutsche Christen‹« zu sehen, mit der man »nichts zu schaffen haben«¹⁹ und die man überwinden wollte. Doch damit beginnt die Geschichte der politischen Theologie nicht. Es gab politische Theologie – dem *Begriff* und der *Sache* nach – auch zuvor. So hat der umstrittene Göttinger Theologe Emanuel Hirsch (1888–1972) in den 1920er und 1930er Jahren eine politische Theologie entworfen, mit der die zeitbedingten Ideale von Volk, Nation und Staat theologisch legitimiert worden sind.²⁰ Theologie wurde von Hirsch in den Dienst politischer Ziele und der Geschichtsdeutung gestellt. Gegen diese politische Beanspruchung richtete sich der Einspruch des damals in Bonn lehrenden Schweizer Theologen Karl Barth (1886–1968). Im Jahr 1933 verfasste dieser kurz nach der nationalsozialistischen »Machtübernahme« seine Programmschrift *Theologische Existenz heute!*, die am 1. Juli 1933 in den Buchhandel kam und eine wichtige Stellungnahme im damals beginnenden, aber noch nicht sogenannten »Kirchenkampf« war. Barth selbst forderte 1938 einen politischen Gottesdienst als dritte Form neben dem kultischen, liturgischen Gottesdienst und dem Lebensgottesdienst der Christen im Alltag der Welt (nach Römer 12,1f.).²¹ Im politischen Gottesdienst nehme die Kirche insgesamt politische Verantwortung wahr. Das neben dem politischen Gottesdienst wichtige Stichwort für Barth war die politische Predigt.

Die neue Verwendung des Begriffs »Politische Theologie« bei Metz, Sölle und anderen sieht nicht davon ab, dass der *Begriff* historisch belas-

tet ist. Traditionell stand politische Theologie eigentlich im Dienst der Erhaltung und Bewahrung der bestehenden und für richtig angesehenen staatlichen Einrichtungen. Ihr Zweck war dezidiert die Machterhaltung, die Legitimation, ja, die göttliche »Weihe« der Staatsautorität. Der Begriff »politische Theologie« taucht zuerst beim Stoiker Panaitios von Rhodos (ca. 185–110 oder 99 v. Chr.) zur Zeit des späten Hellenismus auf und meint eine auf die griechische Polis bezogene Theologie. Der Begründer der mittleren Stoa unterscheidet drei Klassen von Göttergestalten: die mythische, physische und politische. In Rom wurde dieses Schema der *theologia mythiké*, *physiké* und *politiké* umgeformt in drei Arten von Theologie (*theologia tripartita*): die mythische (poetische), die natürliche (philosophische) und die politische Theologie²², die ein Ensemble der Bestimmungen enthält, die regeln sollen, »welche Götter von Staats wegen zu verehren und welche Riten und Opfer einem jeden zu verrichten angemessen ist« (Varro).²³ In Rom stand der Staatskult, die *religio civilis*, im Vordergrund. Nicht dem Begriff, aber der *Sache* nach spielte politische Theologie in der Theologie der Alten Kirche, etwa in der sogenannten byzantinischen Reichstheologie bei Eusebius oder bei Augustinus und im Mittelalter eine wichtige Rolle bei der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat. Der *Sache* nach wird politische Theologie dann im Staatsdenken der Neuzeit wiederentdeckt: So empfiehlt Machiavelli Religion als funktionales Mittel der Herrschaftssicherung. Politische Religion diene dem Gehorsam. Auch für Thomas Hobbes oder Jean-Jacques Rousseau ist die Staatsreligion auf unterschiedliche Weise ein Integrationsfaktor. Im 19. Jahrhundert wurde diese Forderung von den Denkern der Restauration aufgenommen, so etwa im aufklärungs- und demokratiekritischen französischen Traditionalismus mit seiner Idee eines christlichen Staates. Insgesamt kann politische Theologie in dieser Hinsicht als der Versuch angesehen werden, »mit theologischen Denkkategorien politische Entscheidungen oder staatliche Forderungen zu unterstützen und ihren Herrschaftsanspruch zu rechtfertigen.«²⁴

Diese begriffsgeschichtliche Betrachtung führt zu der Frage, ob man diese derart restaurativ, gar reaktionär festgelegte politische Theologie zur Legitimierung von Herrschaftsansprüchen progressiv umpolen kann, wenn politische Theologie nun der Gesellschafts- und Kirchenkritik dienen soll. Träte an die Stelle einer »rechten« Orthodoxie nicht bloß eine »linke« Orthodoxie? Wichtige Themenfelder wie Toleranz, Pluralismus, Menschenrechte, die für eine liberale Gesellschaft und

eine liberale Theologie grundlegend sind, dürfen hier also nicht außer Acht gelassen werden. Wie wird hier die Weltlichkeit, die Säkularität der Politik verstanden? Die Gefahr einer Verabsolutierung, Überhöhung, Ideologisierung relativer, also geschichtlich gewordener und veränderbarer, wenngleich mitunter zeitbedingt berechtigter politischer Forderungen, zieht bei jeder politischen Theologie auf. Was heißt es, wenn, wie bei Metz und auch bei Sölle, der Glaube als gesellschaftliche Macht und Kraft begriffen werden soll, der Bezug der politischen Theologie also »einseitig i. S. ›christlicher Praxis‹ orientiert«²⁵ ist? Was heißt es, wenn Kirche als gesellschaftskritische statt als gesellschaftsstabilisierende Institution verstanden werden soll, die in der gesellschaftlichen Welt eine (ideologie-)kritisch-befreiende Aufgabe habe? Dieser Fragenkreis bildet den Hintergrund für die Rekonstruktion von Sölles Politischer Theologie im theologie- und zeitgeschichtlichen Kontext.

2. Von Glauben und Verstehen zu Glauben und Handeln? Sölles Deutung der Politischen Theologie als kritische Korrektur an Bultmanns existentialer Theologie

Für das Verständnis von Sölles Politischer Theologie ist ihre Auseinandersetzung mit Bultmanns hermeneutischem Programm der existentialen Interpretation und Entmythologisierung des Neuen Testaments wichtig, das zu den einflussreichsten wie umstrittensten theologischen Programmen des 20. Jahrhunderts gehört. Politische Theologie versteht Sölle nicht als Gegensatz zu wesentlichen Intentionen der existentialen Theologie, sondern als ihre weiterführende Korrektur.²⁶ Sölles Text geht auf eine unter den »Alten Marburgern« umstrittene Einladung zu ihrem jährlichen Treffen zurück. Bultmann sprach sich jedoch schon im Jahr 1965 dafür aus, Sölle einzuladen.²⁷ Der über achtzigjährige Gelehrte war von ihren frühen Schriften *Stellvertretung* (1965) und dann auch von *Leiden* (1973) durchaus beeindruckt. Strittig war zwischen beiden das Verhältnis von Glauben und sittlicher Verantwortung, Denken und Handeln, Theorie und Praxis. Wie soll das Verhältnis zwischen Theologie und Ethik bestimmt sein?

Um diese Fragen vor der Betrachtung von Sölles Entwurf einer Politischen Theologie zu kontextualisieren und um die in den Debatten um die Politische Theologie verhandelten Fragen nicht nur vor dem eingangs skizzierten begriffsgeschichtlichen Hintergrund zu verstehen, ist ein kurzer vorgeschalteter Blick auf den zeitge-

schichtlichen Hintergrund hilfreich: »Im Verhältnis zwischen Protestantismus und Politik gab es 1945 keine ›Stunde Null‹«²⁸. Die überwiegende Mehrheit der Protestantinnen und Protestanten brachte die überkommenen Haltungen, Ein- und Vorstellungen zum Verhältnis von Staat und Kirche aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert mit in die Nachkriegszeit hinein: Dazu gehörte eine starke nationale Ausrichtung, eine aus dem landesherrlichen Kirchenregiment hervorgehende ausgeprägte Fixierung auf den Staat (»Thron und Altar«), die Homogenität der Gesellschaft, eine Abneigung gegen politische Parteien und die liberal-parlamentarische Demokratie sowie antikapitalistische Ressentiments. Dennoch kam es in den Nachkriegsjahren zu Transformationen in der Kirche, die mit einer »neuen Anerkennung ihres ›Öffentlichkeitsauftrages‹ einhergingen. Dabei spielten insbesondere die 2. und 5. These der *Barmer Theologischen Erklärung* (1934), die den Anspruch Jesu Christi auf alle Lebensbereiche proklamierten, eine wichtige Rolle. Ein solches Öffentlichkeitsmandat wurde bereits im August 1945 auf der zonenübergreifenden Kirchenversammlung im hessischen Treysa mit dem *Wort zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben* reklamiert. Hierin wurde die auch ins Handeln umgesetzte Bereitschaft der Kirche und insbesondere der Laien formuliert, »sich von einem rein innerlich-individualistischen Heilsverständnis abzuwenden und sich aktiv politisch zu engagieren.«²⁹ Diese Neuorientierung »zählte zu fundamentalsten Wandlungen im protestantischen Selbstverständnis nach 1945.«³⁰ Das am 23. Mai 1949 in Kraft getretene Grundgesetz gewährleistete den Kirchen unter Übernahme der Kirchenartikel aus der Weimarer Verfassung und staatlich geschützten volkskirchlichen Strukturen eine starke Stellung in der jungen Bundesrepublik. Zwar behielten die meisten Kirchenvertreter noch einen inneren Vorbehalt gegenüber den demokratischen Machtordnungsverhältnissen und orientierten sich weiter am Leitbild des starken Staates und nicht-pluralistischer Gesellschaftsmodelle, doch mit dem politischen und wirtschaftlichen Erfolg der Bundesrepublik begann seit den 1950er Jahren mit der Regierung von Bundeskanzler Konrad Adenauer die protestantische Distanz zur Demokratie allmählich abzunehmen.³¹ Führende Protestanten engagierten sich in der CDU und schafften Annäherungen an die SPD, die sich mit dem Godesberger Programm (1959) von der marxistischen Weltanschauung verabschiedete, so dass sich etliche Kirchenvertreter für die Sozialdemokratie im Bundestagswahlkampf 1961 engagierten. Die 1950er Jahre waren im westdeutschen Protestantismus geprägt von den deutsch-

land- und friedenspolitischen Debatten, die sich um die Wiederbewaffnung, die Westintegration und die Atombewaffnung der Bundesrepublik drehten. Zugleich waren diese Debatten »Auseinandersetzungen um Gestalt und Grenzen einer ›Politisierung‹ der Kirche, um theologische Interpretationen des Verhältnisses von Politik und Christentum und um die religiöse Qualifizierung politischer Fragen als Glaubensfragen.«³²

Der westdeutsche Protestantismus durchlief im Kontext der Politisierung der bundesdeutschen Gesellschaft während der 1960er Jahre eine »Teilpolitisierung von unten«, die in den 1970er Jahren eine Breitenwirksamkeit erreichen sollte. Das zunehmende öffentliche Engagement, das vor allem Basisgruppen und ihre theologischen Leitfiguren (Helmut Gollwitzer, Sölle u. a.) auf verschiedenen Politikfeldern an den Tag legten, war verbunden mit der Forderung nach einer »Politisierung von Religion, Kirche und Theologie«. Begleitet wurde diese Bewegung von einem »starken innerkonfessionellen Polarisierungsprozess«, in dem »politische und religiöse Konfliktlinien miteinander verwoben« waren.³³ Insbesondere der Vietnamkrieg bewirkte einen Politisierungsschub von jungen Protestantinnen und Protestanten, für die die Kritik am westlichen »Imperialismus« und Kapitalismus sowie die Haltung des Pazifismus symbolträchtig werden sollten, aber auch die Frage der Entwicklungshilfe (»Brot für die Welt«) im Blick auf Befreiung und Gerechtigkeit sowie die Umwelt- und Energiepolitik. Mit der »Linkspolisierung« des Protestantismus war die These verbunden, dass zwischen Christentum und Sozialismus eine inhaltliche Affinität z. B. im Blick auf die Deutung der Entfremdung, der Praxis und des Bewusstseinswandels bestehe: »ein Christ müsse Sozialist sein.«³⁴ Verschärft wurden die Konflikte innerhalb von Kirche und Gesellschaft durch den aufkommenden Linksterrorismus und den »Deutschen Herbst«. Erst im Jahr 1985 klärte die EKD ihre theologische Position zur liberal-demokratischen Staatsordnung der Bundesrepublik Deutschland in der Denkschrift *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie – Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe*. In diesem vielbeachteten Dokument aus der Kammer für Öffentliche Verantwortung unter Vorsitz des Münchener Theologen und Ethikers Trutz Rendtorff kam das Staats- und Politikverständnis zum Ausdruck, wie sich seit 1945 unter evangelischen Christinnen und Christen das Verhältnis zur Demokratie in Westdeutschland auf einem langen Weg allmählich gewandelt und gefestigt hatte. Als für die Ethik des Politischen leitenden Prinzipien wurden Menschenwürde,

Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Mitwirkung und Verantwortung bestimmt. Der demokratische Rechtsstaat sei nicht gleichbedeutend mit den Institutionen und seinen Amtsträgern, sondern ausdrücklich als Angelegenheit aller seiner Bürgerinnen und Bürger zu verstehen und zu gestalten.³⁵

In diesem Prozess der Politisierung und Entdeckung der Weltverantwortung spielte die Auseinandersetzung mit der Existentialtheologie Bultmanns für Theologie und Kirche eine wichtige Rolle. An seiner Position arbeiteten sich die politisch Konservativen ab, obwohl der Marburger Theologe selbst eher liberal-konservativ eingestellt war und wie viele Konservative vor der Politisierung der Kirche früh gewarnt hatte. Er blieb skeptisch gegenüber konservativen Restaurationsbestrebungen und konfessioneller Vereinahmung der Politik und zeigte zeitlebens auch eine gewisse Nähe zur Sozialdemokratie, ohne selbst je parteipolitisch aktiv zu werden. Viele Akteure der Linkspolisierung wandten sich gegen die lutherische Zwei-Reiche-Lehre, der man politische Blindheit und systemstabilisierende Zustimmung zur bestehenden Ordnung sowie ihrer sozialen Ungerechtigkeiten und ebenso historisches Versagen in der nationalsozialistischen Diktatur vorwarf. Zumeist bezogen sie sich auf den radikalen, sogenannten »dahlemitischen« Flügel der Bekennenden Kirche und insbesondere auf die von Barth vertretene Ethik der »Königsherrschaft Christi«, die sich nicht nur auf den religiös-kirchlichen Bereich der »Christengemeinde«, sondern auch auf die gesamte Gesellschaft (»Bürgergemeinde«) bezog und im Namen Christi ein politisches Wächteramt beanspruchte. Dagegen ging die von neomarxistischer Ideologie beeinflusste Theologin und Literaturwissenschaftlerin Sölle den »Umweg« über das von ihr als wesentlich unpolitisch verstandene Denken Bultmanns. Näher gelegen, so schreibt Sölle in ihrem Vorwort, habe der Anschluss an das frühe Denken Paul Tillichs, der den Religiösen Sozialismus als »die radikale Anwendung des prophetisch-protestantischen Prinzips auf Religion und Christentum« verstand.³⁶ Aber die Auseinandersetzung mit Bultmanns Haltung zur Thematik erschien Sölle wichtiger »für das Ziel einer Politischen Theologie [...], weil er das scheinbar Apolitische verbindet und vermittelt mit den gegenwärtigen gesellschaftlichen Aufgaben der Theologie.«³⁷

Sölle unterzieht Bultmanns Programm in drei Schritten einer Kritik. Im Blick auf die aufklärerische Zielsetzung der historisch-kritischen Methode fordert sie von ihr die Einbeziehung der Kritik

der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation.³⁸ Gegenüber der Verknüpfung Bultmanns mit der situationsenthobenen Dialektischen Theologie der frühen 1920er Jahre mit ihrem Absolutheitsanspruch des Kerygmas und dem Mantra »Gott ist ganz anders« möchte Sölle an die Sprache des historischen Jesus anknüpfen und so die politische Relevanz des Evangeliums ans Licht bringen.³⁹ Gegen die individualistische Begrenzung der Existenzphilosophie, der »Privatisierung des Heils«⁴⁰ und der Sünde⁴¹, und ihrem Verständnis von Existenz und Geschichte fordert Sölle die Einbeziehung des weltgeschichtlichen, politischen und sozialen Denkens sowie mit Bloch und Moltmann die Wiedergewinnung der Dimension der Hoffnung, die die notwendige Veränderbarkeit motiviert.⁴² Mit diesem Aspekt kommen die ersten vier Kapitel ans Ende. Es folgt der »entwerfende Teil« (Kapitel 5–8) dieses Buches, in dem Sölle vor dem Hintergrund der ökumenischen Praxis des Politischen Nachtgebets und seiner »Weiterarbeitung an der Politisierung des Gewissens« Grundzüge ihres Verständnisses von Politischer Theologie herausarbeitet,⁴³ ohne die Auseinandersetzung mit Bultmann zu vernachlässigen, wenn es ihr darum geht, in Weiterführung des johanneisch geprägte Wahrheitsverständnisses Bultmanns und in Abgrenzung von der »instrumentellen Vernunft« (Max Horkheimer/Theodor W. Adorno) zu zeigen, dass die Politische Theologie ihr »Wahrheitsverständnis« auf die »jetzt noch nicht erschienene Einheit von Theorie und Praxis« bezieht.⁴⁴ Wahrheit wird grundlegend »als Praxistheorie des Glaubens«⁴⁵ gedeutet. Hier kommt ein aus der Aufklärung und dem Idealismus kommender und sich spätestens bei Karl Marx etablierender Begriff von »Praxis« zur Geltung, der, wie auch bei Metz, auf eine grundlegende Veränderung der Konstitution und des Bewusstseins der Gesellschaft zielt.

Politische Theologie ist für Sölle nicht der Theorierahmen für »eine spezifisch christliche Lösung der Weltprobleme«, sondern eine »theologische Hermeneutik, die in Abgrenzung von einer ontologischen oder einer existential interpretierenden Theologie einen Interpretationshorizont offenhält, in dem Politik als der umfassende und entscheidende Raum, in dem die christliche Wahrheit zur Praxis werden soll, verstanden wird«⁴⁶, in der »ein authentisches Leben für alle Menschen«⁴⁷ ermöglicht werden soll, wozu grundlegend das »Bewußtsein sozialer Veränderbarkeit«⁴⁸ gehöre und Ideologiekritik den Platz der Entmythologisierung einnehme.⁴⁹ Ideologiekritik, das prominente Stichwort aus der Frankfurter Schule, versteht Sölle nicht als allgemeingültigen Maßstab

der Theologie, sondern als ein »notwendige[s] Korrektiv theologischer Äußerungen, die nun auf ihre meist unbewußten gesellschaftlichen Implikationen hin befragt werden.« Ideologiekritik werde damit zu einem »Hilfsmittel, um die Substanz des Evangeliums aus ihren [gesellschaftstranszendierenden; d. A.] Verstellungen zu befreien.«⁵⁰ Sölle sieht hier den Auftrag, hinter die christologische Zwei-Naturen-Lehre auf den historischen Jesus zurückzugehen und »seine Ziele in unserer Welt neu zu realisieren«⁵¹ und aus »unser[em] eigenste[n] Interesse« heraus für die »Befreiung aller«⁵² aus struktureller Unterdrückung, verborgener Ausbeutung und verhüllter Scheinfreiheit (»zum Beispiel der Freiheit, zu konsumieren«) zu kämpfen. Das seien die »Realisierungen transzendierende[r] Bejahung, die das Wort ›Glauben‹ meint.«⁵³ Sölle nimmt in ihr Verständnis der Politischen Theologie die Hermeneutik der »biblisch-kritischen Tradition« auf und will sie – mit den Mitteln marxistischer Weltanschauung – »als Religions-, Herrschafts- und Gesellschaftskritik in unseren gesellschaftlichen Verhältnissen neu realisieren« durch die »enthüllende und anklagende Funktion des Evangeliums (apokalyptisch)«.⁵⁴ Deswegen sei, unter Aufnahme eines aus der Erbschaft Hegels in der marxistischen Tradition weitergegebenen Satzes (»Die Wahrheit ist konkret«), »die Wahrheit Christi nur als konkrete« Wahrheit zu verstehen.⁵⁵ Und das »Verifikationskriterium jedes theologischen Satzes« sei sein Beitrag für »die zukünftig ermöglichte Praxis.« Für Sölle enthalten »[t]heologische Sätze [...] so viel an Wahrheit, wie sie praktisch in der Veränderung der Wirklichkeit hergeben.«⁵⁶ Vor diesem Hintergrund ist auch das von Sölle formulierte Motto des Politischen Nachtgebets zu verstehen, »jeder theologische Satz müsse zugleich auch ein politischer sein«⁵⁷. Hierin spricht nicht nur der Aufruf zur Nichtakzeptanz der gesellschaftlichen Verhältnisse in der Welt, in der wir leben, und damit der aus dem Evangelium abgeleitete Veränderungsauftrag der Welt, sondern auch der Slogan der 68er- und Frauen-Bewegung: »Das Private ist politisch«. Gewendet auf die liturgische Praxis des Politischen Nachtgebets heißt das, dass man gerade »die religiöse Intimität des traditionellen individuellen Gebets vor dem Einschlafen in provokativer Weise mit radikalen gesellschaftspolitischen Forderungen gleichermaßen kontrastieren und verbinden« wollte.⁵⁸ Im Anschluss an eine »Theologie der Mitmenschlichkeit« fordert sie zu einer Gruppenbildung auf, um einen Wiederanfang im Sinne von »Jesus will, daß wir Freunde sind«⁵⁹ zu ermöglichen. Vergebung sei im gemeinsamen Leben, das aus der Vereinzelung und dem spätkapi-

talistischen Leistungsdenken herausführe, ebenso möglich wie »Befreiung aus den zerstörenden Strukturen«. Die Liebe Gottes zu jedem Einzelnen sei zu übersetzen in eine »weltverändernde Praxis«, deren »gewisse Anschaulichkeit« im je eigenen unersetzbaren Leben als weiter zu schreibender, weiter zu empfangener und weiter zu lesender Brief Christi (2 Kor 3,3) zu realisieren sei.⁶⁰ Die Realisation der Veränderung von gesellschaftlichen Unrechtsstrukturen und des sie leitenden Bewusstseins bleibt zeitlebens leitendes Movens für Sölles Wirken als theologische Lehrerin, Autorin und Rednerin.

3. Bultmanns Hermeneutik als Korrektiv gegen Ideologisierungsbestrebungen in der Theologie

In ihrer Oldenburger Rede zum Gedächtnis an Bultmanns 100. Geburtstag nimmt Sölle im Blick auf die Politische Theologie und ihre Auseinandersetzung mit Bultmann eine Selbsthistorisierung vor.⁶¹ So gehöre das »Wort ›Politische Theologie‹« Mitte der 1980er Jahre »schon fast der Kirchengeschichte an.«⁶² Die Entstehung ihres Buches verortet sie in den Erfahrungen, die sie in der Gruppe des Kölner Politischen Nachtgebets gemacht hat, im Licht des Vietnamkriegs und seiner Wirkung sowie der Studentenbewegung. »Es reflektiert den theoretischen Hintergrund unserer Praxis am Ende der sechziger Jahre.«⁶³ Das verdeutlicht bereits die erweiterte Neuauflage des Buches aus dem Jahr 1982, in die drei ausgewählte Texte aus dem Politischen Nachtgebet aufgenommen wurden. Sölle, inzwischen Professorin am Union Theological Seminary in New York, dokumentiert hier ihren theologischen Weg hin zu der aus Lateinamerika in die *Erste Welt* gekommenen Theologie der Befreiung als Theologie des Widerstands.⁶⁴ Zu Beginn der 1980er Jahre identifiziert Sölle drei theologische Tendenzen, die sie konservativ (orthodox), liberal und radikal (befreiungstheologisch) nennt und die sie als »drei theologisch-politische Grundmodelle« deutet, die jeweils »Theologie und Politik betreffen«. Den politischen Grundüberzeugungen lägen theologische Grundüberzeugungen zugrunde, für die sie die Formel prägt: »Sag mir, wie du politisch denkst und handelst, und ich sage dir, an welchen Gott du glaubst.«⁶⁵ Deshalb gilt für Sölle: »Jeder ernsthafte theologische Satz hat eine politische, auf die Gestaltung der Welt bezogene Spitze.«⁶⁶ Das knüpft an das von ihr formulierte Motto des Politischen Nachtgebets an: »theologisches Nachdenken ohne politische Konsequenzen« komme »einer Heuchelei« gleich. »Jeder theologische Satz müsse auch ein politischer sein.«⁶⁷ Im Grunde geht es Sölle um die Überwin-

dung des Gegensatzes von »bürgerlich« (konservativ und liberal) und »befreiungstheologisch«, wenn die Spielarten einer individualistisch und obrigkeitshörig gezeichneten »Theologie der Bourgeoisie« in die solidarisch und revolutionär verstandene »Theologie der Befreiung« überführt werden sollen, um ungerechte Unterdrückungs- und Herrschaftsstrukturen zu überwinden. Hier ereigne sich der Gott der Machtlosen: in der Begegnung, Beziehung, Erzählung, im Gebet: »*God happens*«⁶⁸ meint, Gott zu leben jenseits eines beziehungslosen Theismus und Atheismus. Gott sei am deutlichsten »im Gesicht dieses zu Tode Gefolterten« zu erkennen. Das stehe im Widerspruch zu »unserer Fixierung auf Macht und Herrschaft. Christus erscheint in den Evangelien als der Mensch für andere, der außer seiner Liebe nichts besitzt: keine Waffen, keine Zaubertricks, keine Privilegien.«⁶⁹ Zur Zurückweisung der Rede von der Allmacht Gottes verwendet Sölle hier die Metapher vom »Tod Gottes« und erinnert angesichts von Auschwitz an die Kritik am theistisch-patriarchalen Gott, die zu einer »Bejahung der gewaltfreien Ohnmacht der Liebe« führe.⁷⁰ Mit ihrer Wendung zur feministischen Befreiungstheologie sucht Sölle die Überwindung der asymmetrischen Relation von allmächtigem Gott und ohnmächtigem Menschen noch einmal neu zu fassen mit dem Begriff der »Anteilhabe an Gott« aus dem jüdischen Denken des Talmuds, wo die »Ebenbildlichkeit der Menschen mit Gott« nicht geistig verstanden werde, sondern als *Imitatio Dei*: Ebenbildlichkeit bedeute, »daß wir wie Gott handeln können.«⁷¹ Die Anteilhabe an der Lebensmacht Gottes versteht Sölle als Auftrag zum weltverändernden Handeln und nach dem Ende des Theismus und dem Tod des theistischen Gottes als Chance, »endlich konkret, auf die Lebenspraxis bezogen von Gott zu reden.«⁷² In der Konsequenz überlagert die Forderung nach der politischen Einstellung und der eingreifenden Aktion die theologische Arbeit und bestimmt das – für die eigene, exklusive Weltanschauung leitende – Reden von Gott, der »keine anderen Hände hat als unsere«, um etwas zu tun.«⁷³ Hier werden Evangelium und Gesetz sowie Theologie und Politik vermischt und Grundsätze einer »linken« Orthodoxie als Orthopraxis formuliert.

Die gesellschaftlichen, kirchlichen und theologischen Debatten der langen 1960er Jahre markieren auch eine Differenz in der Deutung der Gegenwart im Gespräch zwischen den Generationen. Bultmann wurde 1884 als ältester Sohn eines lutherischen Pfarrers in Wiefelstede im Großherzogtum Oldenburg geboren. Die bäuerliche Lebenswelt, die plattdeutsche Sprache und zunächst

ein pietistisch-kirchliches Christentum und dann der freie Protestantismus prägten ihn. Seine Lebenszeit umfasste mehrere Staatsformen: Die Monarchie der deutschen Kaiserzeit bis 1918, die Diktatur des Führerstaats (1933–1945), die alliierte Zonenverwaltung (1945–1949) und die parlamentarische Demokratie der Weimarer Republik (1918–1933) sowie der Bundesrepublik (seit 1949). Für den deutschsprachigen Protestantismus bedeuten die Jahrzehnte zwischen 1884 und 1976 mentalitätsgeschichtliche Umbrüche, die ihresgleichen in der Geschichte suchen: Der Abschied von der kulturellen Symbiose von »Thron und Altar«, die Verunsicherung in den Jahren der Revolution und der Weimarer Republik, die rückwärtsgewandten Sehnsüchte nach alten Zeiten, die offene Bejahung des Führerstaates und schließlich der lange Weg in die Demokratie und offene Zustimmung zu ihr. Das sind die spannungsvollen Zeitläufe, in denen Bultmanns Leben und Theologie zu verorten sind.⁷⁴ Sölle, 1929 geboren, »ein Kind des Faschismus«, wuchs in einem liberalen protestantischen, aber eher kirchenfernen Haus des Arbeitsrechtlers Hans Carl Nipperdey auf, »in dem Kant und Goethe eine weit größere Rolle spielten als die Bibel oder Luther.«⁷⁵ Bei aller Bedeutung, die die Theologie Bultmanns für ihr eigenes theologisches Denken gewonnen hat, – sie versteht sich als »Enkelschülerin« Bultmanns⁷⁶ – sah sie – in der Retrospektive – die Trennlinie zwischen ihnen beiden markiert mit dem einem Wort »Auschwitz«. Ihr »Versuch, Theologie zu treiben, ist geprägt von dem Bewußtsein, nach Auschwitz zu leben. Bultmann dagegen denkt im Bannkreis eines bürgerlichen Verständnisses von Wissenschaft als zeitenthoben und objektivierend. Vielleicht war seine existentielle Interpretation nicht existentiell genug, um ihn wirklich aus der Ontologie der Unterdrückung zu lösen.«⁷⁷

Das politischen Wirken Bultmann und die politische Dimension von Bultmanns Theologie sind zwar noch nicht umfassend erforscht, aber man kann Bultmann keine mangelnde Zeitgenossenschaft und Anteilnahme am politischen Zeitgeschehen vorwerfen oder gar ein mangelndes Verständnis von Politik in seiner Theologie in der Zeit des Nationalsozialismus wie auch in der Nachkriegszeit. Durchgehend getragen ist seine Haltung von einem unverbrüchlichen Verständnis der Autonomie der Wissenschaft. Seine Theologie ist geprägt vom reflektierten Bedenken der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Zwar war es für Bultmann denkbar, dass sich Christen »unter bestimmten Voraussetzungen [...] »von Staat und Nation abwenden oder gar gegen sie stellen«⁷⁸

müssen, aber dennoch eigne sich die Zwei-Reiche-Lehre am besten, trotz ihres Missbrauch durch Teile des Protestantismus, um theologisch sowohl den Bezug auf das Evangelium zur Politik als auch die Differenz zwischen beiden Größen immer neu zu erfassen. Die wachsende Radikalisierung der Studentenschaft in den 1920er Jahren beobachtete Bultmann ebenso wach wie besorgt und wies antisemitische Tendenzen zurück. In der Zeit des Nationalsozialismus engagierte er sich gegen die opportunistische Anpassung der Kirchenverfassungen an das Führerprinzip und gegen die ideologische Vereinnahmung der Theologie. Das zeigt seine Mitarbeit am *Marburger Gutachten* gegen den sogenannten »Arierparagrafen« und die Unterstützung der Arbeit der zur Bekennenden Kirche gehörenden Studenten. Seine *Marburger Predigten* sind ein eindrückliches Beispiel sorgfältiger und besonnener politischer Verkündigungsarbeit in der Zeit des Nationalsozialismus.⁷⁹ Nach dem Krieg setzte sich Bultmann für eine strikte Entnazifizierung des öffentlichen Lebens und der Universität ein. Auch im Ruhestand verfolgte er die politischen Entwicklungen. Die Studentenproteste an der Marburger Theologischen Fakultät führte er auf einen »Mangel an Bildung« zurück, der seinerseits durch die Senkung des Abiturniveaus begründet sei.⁸⁰ Bultmann unterzeichnete das *Marburger Manifest vom 17. April 1968*, mit dem ca. 1.500 der bundesdeutschen Hochschullehrer der »Politisierung und sogenannten Demokratisierung« der Universitäten eine Absage erteilten.

Der grundlegende Unterschied zwischen Sölle und Bultmann liegt in der Beurteilung der politischen Weltverantwortung und Gesellschaftsgestaltung des Christentums.⁸¹ Die Ungeduld der Jugend trifft auf die Lebensweisheit der älteren Generation. Bei Sölle herrscht im Kontext der 68er-Bewegung und der Kritik am »Establishment« ein wenngleich zeittypisches, so doch revolutionäres Pathos vor, das nicht an moralisch-pädagogischen Appellen spart und sich für eine »Politisierung des Gewissens« stark macht. Für Bultmann, der jeden »politisierenden Klerikalismus ablehnte«, vor einer Vermischung von Gesetz und Evangelium und von Politik und Theologie warnte und gleichzeitig »eindringlich [...] die politische Verantwortung des einzelnen Christen«⁸² betonte, hat die Theologie »streng darüber zu wachen, daß keine Vermischung des christlichen Glaubens mit einem politischen Programm eintritt.«⁸³ Das könne von der Kirche auch gar nicht geleistet werden, da sie »in concreto aus den Männern des Kirchenregiments« bestehe, »und diese können nur ihr persönliches Urteil

abgeben« und nicht »die Weisung« »der Kirche« verlautbaren.⁸⁴ Und die theologische Besinnung habe zu zeigen, dass die Kirche auf die Forderung nach einer Politisierung gar nicht eingehen darf. Sie hat das Wort Gottes zu verkündigen, aber nicht politische Urteile abzugeben. Ein politisches Urteil in einer konkreten politischen Situation ist nicht das Wort Gottes.⁸⁵ Die Wahrnehmung der politischen Verantwortung des einzelnen Christen sah Bultmann im Geist der christlichen Freiheit begründet. Dafür müsse sich der Christ Sachverstand aneignen, sich im gegenwärtigen Diskurs orientieren über die politischen Möglichkeiten, die Konsequenzen seines Handelns bedenken und sich im Diskurs mit anderen ein selbständiges Urteil bilden, um von der politischen Vernunft geleitete Entscheidungen treffen zu können. Theologie und Kirche hätten diese politische Verantwortung als Angelegenheit aller Christinnen und Christen als Bürgerinnen und Bürger transparent zu machen und einzuschärfen. Es sei aber nicht ihre »Aufgabe, politisch verbindliche Regeln aufzustellen und damit den einzelnen Menschen die Verantwortung für die eigene Entscheidung abzunehmen«.⁸⁶

In Sölles Auseinandersetzung mit Bultmanns existentialer Theologie von der zeitgeistimprägten Werte einer Politischen Theologie kommt es zu einigen groben Verzeichnungen und polarisierenden Verschlagwortungen. Diese betreffen grundlegend die pauschale Zuschreibung von Bultmanns Theologie als »apolitisch«. Diese verkennende Sicht auf seinen theologischen Ansatz hat Bultmann als »ärgerliches Mißverständnis und unzutreffende Verkürzung der ethischen Implikationen seines Denkens« bezeichnet.⁸⁷ Die Replik Bultmanns rekonstruiert Konrad Hammann anhand eines bislang unpublizierten Briefes des inzwischen 87-jährigen Bultmanns an Sölle aus dem August 1971,⁸⁸ aus dem Sölle wenige Passagen im Rahmen ihres Oldenburger Vortrags zitiert, mit der Intention, Bultmann öffentlich als naiv und realitätsblind vorzuführen.⁸⁹ Als theologisch verfehlt sah Bultmann neben Sölles politischem Verständnis der kollektiven Sünde als Kollaboration und Apathie auch die politische Diskreditierung des Autoritätsbegriffs und ihre Verbindung des Kerygmas mit dem Verdikt des Dezisionismus.⁹⁰ Bultmann liegt daran, klarzustellen, dass der vom ihm als »Entweltlichung« verstandene Glaube »am Verständnis der Schicksalhaftigkeit der Zustände und Ordnungen« orientiert sei und die »Preisgabe der sozialen, politischen Vernunft, die die Welt für veränderbar hält« fordere.⁹¹

Bultmann entgegnet Sölle, dass es gerade der Glaube sei, der »die Freiheit zur Veränderung der Welt« schenke. Die Vermittlung zwischen Theorie und Praxis sei auch nicht die Aufgabe einer »politischen Theologie«, sondern »der Theologie überhaupt«, denn diese habe doch auch die »Verantwortung des Glaubens für die Strukturen der gegenwärtigen Welt zu bedenken«.⁹² Im Blick auf jede angestrebte konkrete gesellschaftliche Veränderung bedürfe es, so Bultmann, »einer Reflexion darüber, dass ihre Verwirklichung, wenn sie vom Glauben her als legitim erscheint, doch stets konkrete Entscheidungen des glaubenden Individuums erforderlich machen.«⁹³ Doch »das Neuwerden der Welt« bleibe so lange »eine bloße Utopie« wie es nicht »als eine ständige Aufgabe«, nämlich als die vom Menschen in der Welt zu vollziehende Umkehr begriffen werde.⁹⁴

Schließlich trat Bultmann entschieden gegen Sölles Behauptung ein, in der existentialen Theologie sei der Übergang zur politischen Theologie schon angelegt. Das verdeutlicht Bultmann mit der Nennung einer weiteren grundlegenden Differenz. Anders als Sölles Politische Theologie halte er an »dem dialektischen Verhältnis zwischen einer jenseitigen, transzendenten Wirklichkeit und der innerweltlichen Wirklichkeit« fest, für die dieses Problem offenkundig nicht existent sei, da sie sich allein mit der innerweltlichen Wirklichkeit befasse.⁹⁵ Dass mit dieser Spannung eine Selbstrelativierung des Anspruchs auf eine grundlegende Veränderung der Welt, der von Allmachtsphantasien und moralischen Ausschließlichkeitsforderungen geprägt ist, nur schwer einzuholen ist, versteht sich von selbst. Das führt leicht zu einem typisch modernen Lebensgefühl, mit dem »die Identifizierung mit der göttlichen Allwissenheit und Allmacht«⁹⁶ verbunden ist, wenn nichts weniger auf der Agenda steht als gleich die ganze Welt nicht zu akzeptieren, wie sie ist, und innerweltlich das Heil zu suchen, anstatt das ewige Heil von irdischem Wohl, Erlösung und Erhaltung, theologisch zu unterscheiden. Dass der politische Aktionsdrang, die Politisierung der kirchlichen Verkündigung und des Gewissens sowie die schlichte Verkehrung des Evangeliums zu einer direkten politischen und moralischen Handlungsanweisung zu einer zunehmenden Ausblendung der neutestamentlichen Exegese geführt hat, bereitete bereits Bultmann zunehmende berechnete Besorgnis. Die von Sölle für andere Entwürfe angemahnte Fortentwicklung von der historisch-kritischen Methode zur Ideologiekritik galt nicht für ihr eigenes Programm einer Politischen Theologie, die den wichtigen Unterschied von Theorie und Praxis zeitbedingt und

weltanschaulich unterlaufen will und dabei vergisst, dass Theologie Theorie für die Praxis ist. Theologie ist Reflexion der Praxis des christlichen Glaubens, nicht diese Praxis selbst. Dieser selbst-relativierende Zugang schützt auch vor Machbarkeitsphantasien. Wenn Ideologiekritik immer auf andere theologische und philosophische, weltanschauliche und gesellschaftstheoretische Konzepte angewendet wird und nicht auf die eigene relative und perspektive Weltansicht, dann führt sie schnell zum Abbruch des Dialogs und zu Polarisierungen; die eigene Perspektive wird unter der Hand schnell zur einzig wahren Lehre und damit zur Ideologie.

Hier bleibt als Korrektiv gegen Ideologisierungsbestrebungen die auch für Bultmanns Hermeneutik leitende Einsicht, dass Theologie als Rede von Gott und Anthropologie als Rede vom Menschen untrennbar zusammengehören. Das heißt: Sich offen zu halten für Begegnungen Gottes, des Ewigen, in der Welt und in der Zeit und Gott nicht als bedingt festzuschreiben oder als verfügbar zu erzwingen, sondern Unverfügbarkeit auszuhalten. Diese Einsicht besonnen zur Geltung gebracht hat Bultmann in Aufnahme der von Ernst Barlach verwendeten Rede von den »Wandlungen Gottes«. Mit ihr zeigt er, »daß die Paradoxie der Gegenwart des ewigen Gottes im Diesseits in stets neuer Form Gestalt gewinnt«⁹⁷, die für Bultmann eindrücklich im Bild vom Weltgericht (Mt 25,31–46) entworfen wird, das aus christlicher Freiheit dazu anleitet, die Welt und den Mitmenschen jeden Tag wieder und neu mit anderen Augen zu sehen. Das wäre eine theologisch besonnene Weise, die Welt nicht zu akzeptieren, wie sie ist.

Anmerkungen:

¹ Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag am 11. November 2023 im Rahmen der Tagung »Die Welt nicht akzeptieren, wie sie ist. Dorothee Sölle zum 20. Todestag«, die vom 10.–12. November 2023 an der Evangelischen Akademie Tutzing stattgefunden hat. Für die Veröffentlichung wurde der Text erweitert und mit Anmerkungen versehen.

² Dorothee Sölle, *Politische Theologie. Eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Stuttgart/Berlin 1971.

³ Vgl. Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 7.

⁴ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 10.

⁵ Vgl. Ansgar Kreutzer, *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms*, Freiburg i. B. 2017, 7–14.

⁶ Im Folgenden wird auf Zusammenfassungen in Lexikonartikeln und Gesamtdarstellungen zurückgegriffen, ohne dass die jeweiligen Nachweise

im Einzelnen immer angeführt sind. Es sind die Artikel von Johann Baptist Metz aus den einschlägigen katholischen Nachschlagewerken, die jetzt versammelt sind in: Johann Baptist Metz, *Neue Politische Theologie – Versuch eines Korrektivs der Theologie* (Johann Baptist Metz *Gesammelte Schriften* 3/2), Freiburg i. B. 2016, 255–272; Martin Schuck, *Art. Politische Theologie*, in: RGG4 6 (2003), 1471–1474 (in den drei Voraufagen der RGG findet sich kein eigenständiger Artikel zur Politischen Theologie); Robert Hepp, *Art., Theologie, politische*, in: HWP 10 (1998), 1105–1112; Martin Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, Berlin/New York 1995, 42–52; sowie jetzt auch Jan Niklas Collet/Jan-Hendrik Herbst, *Einführung in die Politische Theologie*, Wiesbaden 2023.

⁷ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 10 versteht *Politische Theologie* »als wesentliche theologische Fragestellung.«

⁸ Vgl. knapp Collet/Herbst, *Einführung in die Politische Theologie*, 2023, 13–18, die auf Reinhard Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg 2021 zurückgreifen.

⁹ Collet/Herbst, *Einführung in die Politische Theologie*, 2023, 14 (mit R. Mehring, *Carl Schmitt*, 2021, 142). *Der Nachkriegsschüler von Carl Schmitt und Bundesverfassungsrichter (1983–1996) Ernst-Wolfgang Böckenförde »transformierte Schmitts Werk in eine liberale politisch-theologische Verfassungslehre auf dem Boden und für die Bundesrepublik«* (Collet/Herbst, *Einführung in die Politische Theologie*, 2023, 17 mit Mehring 2021, 138).

¹⁰ Collet/Herbst, *Einführung in die Politische Theologie*, 2023, 17.

¹¹ Vgl. Collet/Herbst, *Einführung in die Politische Theologie*, 2023, 19–23.

¹² Collet/Herbst, *Einführung in die Politische Theologie*, 2023, 20 mit Zitaten aus Metz' Schrift »Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie (1985). Zitatnachweise bei Collet/Herbst.

¹³ »Ich verstehe politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie. Ich verstehe sie gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren.« (Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968, 99–116, 99).

¹⁴ Vgl. zur frühen Debatte Helmut Peukert (Hg.), *Diskussion zur »politischen Theologie«*. Mit einer Bibliographie zum Thema, Mainz/München 1969. Vgl. hierin (VII–XIV) die Darstellung der theologischen Situation der Zeit.

¹⁵ Vgl. die Aufsatzsammlungen von Jürgen Moltmann, *Politische Theologie – Politische Ethik*, München 1984 und *Politische Theologie der modernen Welt*, Gütersloh 2021 neben *Theologie der Hoffnung* (1964) und seinen anderen Beiträgen zur Systematischen Theologie.

¹⁶ Vgl. etwa den Titel des Schlusskapitels von Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972: »Wege zur politischen Befreiung des Menschen«.

¹⁷ Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 32003; Ders., *Religionstheorie und Politische Theologie I.II.III*, München/Paderborn, 1983.1984.1987.

¹⁸ Der Vortrag erschien 1968 erstmals auf Deutsch in: Metz, *Zur Theologie der Welt*, 1968, 99–116 und auch in: *Concilium* 4 (1968), 403–411. Metz hatte aber bereits 1966 im Vortrag *The Church and the World in Chicago* die Forderung nach einer Politischen Theologie erhoben (auf Deutsch als *Kirche und Welt im eschatologischen Horizont*, in: *Zur Theologie der Welt*, 1968, 75–89). Seine Texte aus dreißig Jahren des Nachdenkens über »Politische Theologie« wurden versammelt in: Johann Baptist Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*, Mainz 1997 und sind jetzt zusammengefügt in Band 1 (*Mit dem Gesicht zur Welt*, Freiburg i. Br. 2015) und Band 3 (*Im dialektischen Prozess der Aufklärung: 1. Teilband: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*; 2. Teilband: *Neue Politische Theologie – Versuch eines Korrektivs der Theologie*, Freiburg i. Br. 2016) der *Gesammelten Werke. Zur Summe der Politischen Theologie von Metz* vgl. sein Buch *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br. (2006) 42011 (2017 als Band 4 in den *Gesammelten Werken* erschienen).

¹⁹ Hepp, *Art. Theologie, politische*, 1998, 1109.

²⁰ Emanuel Hirsch, *Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht*, Göttingen 1920, 31925; *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akademische Vorlesungen zum Verstehen des deutschen Jahres 1933*, Göttingen 1934. Vgl. dazu Gunda Schneider, *Die politische Theologie Emanuel Hirschs 1918–1933*, Bern 1971.

²¹ Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*, Zollikon 1938, 203–216; ferner: Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946), in: Ders., *Rechtfertigung und Recht. Christentum und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz*, Zürich 1998, 47–80. Zur politischen Theologie Barths vgl. Arnulf von Scheliha, *Protestantische Ethik des Politischen*, Tübingen 2013, 182–192.

²² »Tres Theologias, quas Graeci dicunt, mythice, physice, politice, Latine autem dici possunt, fabulosa, naturalis, civilis.« Augustin überliefert diese Einteilung als Varro-Zitat (*De civitate Dei* VI 12).

²³ Zit. n. Hepp, *Art. Theologie, politische*, 1998, 1106.

²⁴ Honecker, *Grundriß*, 1995, 45.

²⁵ Hepp, *Art. Theologie, politische*, 1998, 1109.

²⁶ Vgl. Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 71.

²⁷ Vgl. Sölle, *Gegenwind*, 1995, 55. Zum Ende ihrer Schulzeit 1949 hatte sie mit Rudolf Bultmann Kontakt aufgenommen, der bis zu seinem Tode 1976 von beiden Seiten gepflegt worden ist. Diesen vermittelt hat der damaligen Abiturientin ihre Religionslehrerin Marie Veit (1921–2004), 1946 in Marburg bei Bultmann promoviert, die später von 1972 bis 1989 Professorin für Religionsdidaktik an der Justus-Liebig-Universität Gießen gewesen ist. In der Erinnerung Sölles gab Veit »einen phantastischen, begeisternden Religionsunterricht« – in ihrem Tagebuch notierte die Schülerin Sölle den Satz: »Die neue Religionslehrerin ist umwerfend gut, leider Christ!« (Sölle, *Gegenwind*, 1995, 38).

²⁸ Claudia Lepp, *Protestantismus und Politik*, in: Siegfried Hermle/Harry Oelke (Hg.), *Kirchliche Zeitgeschichte, evangelisch. Band 3: Protestantismus in der Nachkriegszeit (1945–1961)*, Leipzig 2021, 34–55, 34 (auch zum Folgenden); vgl. zur ausführlicheren Darstellung des Zeitraumes und

seiner Vorgeschichte von Scheliha, *Protestantische Ethik des Politischen*, 2013, 154–218.

²⁹ Lepp, *Protestantismus und Politik*, 2021, 35.

³⁰ Lepp, *Protestantismus und Politik*, 2021, 35f.

³¹ Vgl. Lepp, *Protestantismus und Politik*, 2021, 42–47.

³² Lepp, *Protestantismus und Politik*, 2021, 46. Vgl. hierzu ebenfalls in Hermle/Oelke, Band 3, 2021 ergänzend die Beiträge von Andreas Gestrich »Gesellschaftliche Herausforderungen« (56–77) und Arnulf von Scheliha »Theologische Signatur« (123–143).

³³ Zu den Zitaten und zur Sache Claudia Lepp, *Protestantismus und Politik*, in: Siegfried Hermle/Harry Oelke (Hg.), *Kirchliche Zeitgeschichte, evangelisch. Band 4: Protestantismus im Umbruch (1962–1992)*, Leipzig 2023, 35–56, 42. Zu den gesellschaftlichen Herausforderungen vgl. den Beitrag von Klaus Fitschen in diesem vierten Band (57–79), zur kirchlichen Ordnung und zu kirchlichen Strukturen vgl. den Beitrag von Karl-Heinz Fix (80–102), zu den protestantischen Milieus den Beitrag von Thomas Martin Schneider (103–125) und zur theologischen Signatur den Beitrag von Reiner Anselm (126–147).

³⁴ Lepp, *Protestantismus und Politik*, 2023, 44.

³⁵ Vgl. Lepp, *Protestantismus und Politik*, 2023, 46.

³⁶ Paul Tillich, *Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus (GW II)*, Stuttgart 1962, 171.

³⁷ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 7.

³⁸ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 19–27.

³⁹ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 29–53.

⁴⁰ So Sölle *Politische Theologie*, 1971, 56 mit Metz (s. o. Anm. 12).

⁴¹ Vgl. Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 105–116; 117–134.

⁴² Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 55–70. Sölle nimmt hier Impulse aus der großen Debatte der 1960er Jahre über Blochs *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt a. M. 1959) und Moltmanns *Theologie der Hoffnung* (München 1964) auf. Vgl. Dorothee Sölle, *Hoffnung verändert die Welt. Kritische Auseinandersetzung mit der Theologie Rudolf Bultmanns*, in: *Evangelische Kommentare* 4 (1971), 15–20.

⁴³ Das Politische Nachtgebet, seit Oktober 1968 vom zuvor in Essen vom 4.–8. September stattgefundenen 82. Katholischen Kirchentag kommend zunächst in Köln, dann auch in zahlreichen anderen Städten in der Bundesrepublik Deutschland, in den Niederlanden und in der Schweiz praktiziert, bezeichnete der Hamburger Praktischen Theologe Peter Cornehl als den »gottesdienstliche[n] Beitrag der Kirche zur 68er-Bewegung« (Peter Cornehl, Dorothee Sölle, das »Politische Nachtgebet« und die Folgen, in: Siegfried Hermle/Claudia Lepp/Harry Oelke, *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 1970er Jahren*, Göttingen 2012, 265–284, 265).

⁴⁴ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 96f.

⁴⁵ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 91–103.

⁴⁶ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 75.

⁴⁷ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 77.

⁴⁸ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 78.

⁴⁹ Vgl. Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 79.

⁵⁰ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 81.

⁵¹ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 82.

⁵² Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 85; 128; 133.

⁵³ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 86.

⁵⁴ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 88.

⁵⁵ Vgl. bereits die versammelten Rundfunkbeiträge in: Dorothee Sölle, *Die Wahrheit ist konkret*, Olten und Freiburg i. B. 1967.

⁵⁶ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 97.

⁵⁷ Dorothee Sölle/Fulbert Steffensky (Hg.), *Politisches Nachtgebet in Köln*, Stuttgart/Mainz 1969, 137.

⁵⁸ Thomas Martin Schneider, *Protestantische Milieus und Gruppen*, in: Siegfried Hermle/Harry Oelke (Hg.), *Kirchliche Zeitgeschichte evangelisch. Band 4: Protestantismus im Umbruch (1962–1992)*, Leipzig 2023, 103–125, 108.

⁵⁹ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 131–134. Sölle nimmt hier zuerst eine umstrittene Wendung von Herbert Braun auf und greift dann zwar auf den Wortlaut des Katechismus der Gemeinde aus Isolotto zurück, dürfte aber das Paradigma der unterschiedslosen Solidarität mit fremdem Leid, dem Leiden der Anderen, wie es für Metz leitend ist, auch gegen das antiuniversalistische Verständnis von Freund und Feind bei Carl Schmitt, der den »politischen Feind« von der jesuanischen Forderung der Feindesliebe ausnimmt, hier im Blick gehabt haben.

⁶⁰ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 134.

⁶¹ Dorothee Sölle, *Rudolf Bultmann und die politische Theologie*, in: *Rudolf Bultmann 100 Jahre. Oldenburger Vorträge*, hg. v. der Stadt Oldenburg, Oldenburg 1985, 62–79. Auf den Seiten 80 bis 98 findet sich die anschließende Diskussion dokumentiert. Leicht gekürzt erschien der Beitrag in: Dorothee Sölle, *Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte*, Stuttgart 1987, 137–148.

⁶² Sölle, *Rudolf Bultmann und die politische Theologie*, 1985, 69.

⁶³ Vgl. Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 8; Sölle, *Rudolf Bultmann und die politische Theologie*, 1985, 69; Sölle, *Rudolf Bultmann und die politische Theologie*, 1987, 144.

⁶⁴ Dorothee Sölle, *Politische Theologie*, Stuttgart 1982. Mit den neuen Kapiteln »Politisches Nachtgebet in Köln« (113–182) und »Zur Theologie der Befreiung« (193–220). In Band 1 *Sprache der Freiheit der Gesammelten Werke* (Stuttgart 2006) erscheint wiederum die Version von 1971 auf Auftakt der von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky besorgten zwölbändigen Ausgabe der *Gesammelten Werke Sölles* (36–116).

⁶⁵ Dorothee Sölle, *Die drei Theologien* (1986), in: *Dies., Das Fenster der Verwundbarkeit*, 1987, 118–131, 118. Dieser idealtypischen und theolo-

gisch sehr ungenauen Unterteilung folgt auch Sölle, *Gott denken*, 1990.

⁶⁶ Sölle, *Die drei Theologien*, 1987, 119; vgl. Sölle, *Gott denken*, 1990, 18f.

⁶⁷ Sölle/Steffensky, *Das Politische Nachtgebet in Köln*, 1971, 137; vgl. auch Sölle, *Gegenwind*, 1995, 71.

⁶⁸ Sölle, *Gott denken*, 1990, 242.

⁶⁹ Sölle, *Gott denken*, 1990, 243.

⁷⁰ Sölle, *Gott denken*, 1990, 244.

⁷¹ Sölle, *Gott denken*, 1990, 245.

⁷² Sölle, *Gott denken*, 1990, 224.

⁷³ Sölle, *Gegenwind*, 1995, 62.

⁷⁴ Vgl. hierzu und zum Folgenden Christian Polke, *Bultmann und die Politik*, in: *Bultmann Handbuch*. Hg. v. Christof Landmesser, Tübingen 2017, 156–161 und Konrad Hammann, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Tübingen 2012, 464–471.

⁷⁵ Sölle, *Rudolf Bultmann und die politische Theologie*, 1985, 62.

⁷⁶ Vgl. Sölle, *Gegenwind*, 1995, 54–60.

⁷⁷ Sölle, *Rudolf Bultmann und die politische Theologie*, 1985, 71. Im Buch von 1971 fehlt der Hinweis auf Auschwitz.

⁷⁸ So in einem Brief Bultmanns vom 27.1.1968 an Ernst Käsemann anlässlich des Erscheinens von Käsemanns Schrift *Der Ruf der Freiheit* (Tübingen 1968). Zit. n. Hammann, *Rudolf Bultmann*, 2012, 467.

⁷⁹ Die im Marburger Universitätsgottesdienst gehaltenen Predigten aus den Jahren 1936 bis 1950 erschienen als *Rudolf Bultmann, Marburger Predigten*, Tübingen 1956. 1968 erfolgte eine zweite Auflage. Vgl. die Darstellung bei Hammann, *Rudolf Bultmann*, 319–330.

⁸⁰ Hammann, *Rudolf Bultmann*, 464.

⁸¹ Vgl. Polke, *Bultmann und die Politik*, 2017, 161.

⁸² Hammann, *Rudolf Bultmann*, 466.

⁸³ *Rudolf Bultmann, Gedanken über die gegenwärtige theologische Situation* (1958), in: *Ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Dritter Band*, Tübingen 1960, 190–196; 195.

⁸⁴ *Bultmann, Gedanken*, 1960, 195.

⁸⁵ *Bultmann, Gedanken*, 1960, 195.

⁸⁶ *Bultmann, Gedanken*, 1960, 196.

⁸⁷ Hammann, *Rudolf Bultmann*, 2012, 469.

⁸⁸ Vgl. Hammann, *Rudolf Bultmann*, 2012, 469–471. Da, so berichtet es Hammann, Bultmann wegen seines angegriffenen Gesundheitszustands selbst nicht mehr lesen konnte, ließ er sich von Bernd Jaspert drei ausgewählte Kapitel aus Sölles Buch vorlesen (Sölle, *Politische Theologie*, 1971,

71–89; 105–116; 117–134). Der Brief befindet im Nachlass Bultmanns in der Universitätsbibliothek Tübingen unter dem Verzeichnis Mn 2-2386.

⁸⁹ Sölle, *Rudolf Bultmann und die politische Theologie*, 1985, 69f.; Sölle, *Rudolf Bultmann und die politische Theologie*, 1987, 144. Bultmann geht insbesondere die Kritik des Sündenverständnisses an. Vgl. Hammann, *Rudolf Bultmann*, 2012, 469–471.

⁹⁰ Vgl. Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 30–33; 33–39.

⁹¹ Sölle, *Politische Theologie*, 1971, 79.

⁹² Zit. n. Hammann, *Rudolf Bultmann*, 2012, 469.

⁹³ Hammann, *Rudolf Bultmann*, 2012, 469.

⁹⁴ Hammann, *Rudolf Bultmann*, 2012, 470.

⁹⁵ Hammann, *Rudolf Bultmann*, 2012, 470.

⁹⁶ Horst-Eberhard Richter, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1979, 23.

⁹⁷ Rudolf Bultmann, *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch* (1963), in: Ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Vierter Band*, Tübingen 1965, 113–127, 123.



Das Eis der Seele spalten. Dorothee Sölles Theopoesie

Dr. Ursula Baltz-Otto, Theologin, Oberstudienrätin i.R., Mitherausgeberin der Werkausgabe von Dorothee Sölle, Mainz

1. Einführung

Ohne zu lügen¹

Schaffe in mir gott ein neues herz
das alte gehorcht der gewohnheit
schaff mir neue augen
die alten sind behext vom erfolg
schaff mir neue ohren
die alten registrieren nur unglück
und eine neue liebe zu den bäumen
statt der voller trauer
eine neue zunge gib mir
statt der von der angst geknebelten
eine neue sprache gib mir
statt der gewaltverseuchten
die ich gut beherrsche
mein herz erstickt an der ohnmacht
aller die deine fremdlinge lieben
schaffe in mir gott ein neues herz

Und gib mir einen neuen geist
dass ich dich loben kann
ohne zu lügen
mit tränen in den augen
wenns denn sein muss
aber ohne zu lügen

Ich kenne Dorothee Sölle seit den sechziger Jahren, seit dem *Politischen Nachtgebet* und der Vereinigung *Christen für den Sozialismus*. Ich habe an allen neun Seminaren, die Dorothee Sölle am FB Ev. Theologie der Universität Mainz gehalten hat, teilgenommen. Sie war, ja sie ist mir Wegbegleiterin und Freundin gewesen. Nach ihrem Tod habe ich ein Lesebuch mit ihren wichtigsten Texten herausgegeben, mit ihrem Mann Fulbert Steffensky zusammen die 12bändige Werkausgabe. Ich habe Dorothee Sölle erlebt und gehört: im *Politischen Nachtgebet* in Köln, auf Kirchentagen, bei Friedenskundgebungen, bei Diskussionen und Lesungen. Ihr Anliegen war, den Glauben weder vom politischen Engagement noch vom Wissen oder von der Poesie getrennt zu wissen. Sie war eine moderne Prophetin, die wie die Propheten im Alten Testament nach Gottes Willen fragte, die Leben als Umkehr verstand. Sie sagte nein zu Gewalt, nein zu Ungerechtigkeit, nein zur Zerstörung des Lebensraumes Erde.

...

Wir brauchen licht²
um denken zu können
wir brauchen luft
um atmen zu können
wir brauchen ein fenster
zum himmel

2. Der Cantus firmus in Dorothee Sölle Leben

Theologie und Literatur – das ist der *Cantus firmus*³ in Dorothee Sölles Leben. Sie hat die Diskussion um das Verhältnis von Theologie und Literaturwissenschaft methodisch aufgearbeitet. Das Material, an dem es sich entzündet, besteht aus den vielfältigen Spuren religiöser Sprache innerhalb von Dichtungen, die sich selber keineswegs religiös verstehen. Zitate und Anspielungen aus der Bibel, Figuren und Motive, Bilder und Gestalten des religiösen Bereichs stellen ein Arsenal poetischer Sprache bereit.⁴

Sölles Hauptthese lautet: *Die Funktion religiöser Sprache in der Literatur besteht darin, weltlich zu realisieren, was die überlieferte religiöse Sprache verschlüsselt aussprach. Realisation ist die weltliche Konkretion dessen, was in der Sprache der Religion ›gegeben‹ oder versprochen ist. Realisation intendiert Gewinn an Sprache, an Ausdrucksmöglichkeiten, an angeeigneter Welt.*⁵ Zum anderen macht der Begriff der Realisation darauf aufmerksam, dass religiöse Sprache durchaus erstarren kann. Sie bedarf deshalb der poetischen Realisation, d.h. sie muss in heutige wirklichkeitserschließende Sprache übersetzt und damit weltlich konkretisiert werden.

Theologie ist auf poetische Konkretion angewiesen, erfährt darin Realisation. *In einem gewissen Sinn behandelt das theologische Interesse an Literatur die Dichter wie Theologen, die in einer fremden, erst zu lernenden Sprache von der gleichen Sache handeln.*⁶

Dichter verifizieren in ihrer Sprache theologisch Gemeintes. Das ist oft nicht erkennbar, weil die Sprache im Verlauf eines langen Prozesses der Säkularisierung Veränderungen erfahren hat. Die Verweltlichung der religiösen Sprache ist dennoch keine Sinnentleerung, sondern neue Aneignung. Wird Realisation verstanden als weltliche Konkretion dessen, was in der Sprache der Religion ›ge-

geben« oder versprochen ist⁷, so nehmen uns poetische Texte nicht die Aufgabe theologischer Formulierung ab, aber sie helfen, kritisch ihre Möglichkeiten und Anforderungen heutiger Sprache zu bedenken.

*Es giebt Gedanken, die bey nahe nicht anders als poetisch ausgedrückt werden können; oder vielmehr, es ist der Natur gewisser Gegenstände gemäß, sie poetisch zu denken, und zusagen, daß sie zuviel verlieren würden, wenn es auf eine andere Art geschähe. Betrachtungen über die Allgegenwart Gottes gehören, wie mich deucht, vornämlich hierher.*⁸

Diese Gedanken Klopstocks sind grundlegend für den Dialog zwischen Theologie und Literaturwissenschaft, weil sie zeigen, dass Gottes Beziehung weder in der Alltagssprache noch in der Wissenschaft ausgedrückt werden können, sondern einer poetischen Dimension bedürfen. Sölle sagt: *Theologie hat Anteile an der Wissenschaft, ist (aber) näher an der Kunst als an der Wissenschaft.*⁹

3. Von der Theologie zur Theopoesie

Als Dorothee Sölle vor vielen Jahren Martin Buber in Jerusalem besuchte, fragte dieser sie als erstes: *Theo-logie, wie machen Sie das eigentlich? Es gibt doch keinen Logos von Gott?* Sölle führt für sich die Frage weiter: *Warum hat sich im Abendland ein solcher Versuch von Theo-logie, des Logos von Gott entwickelt, nicht aber eine Theo-poesie?*

Sölle verfolgt das Stichwort Theopoesie weiter und zieht die beiden engeren Begriffe »Poesie« und »Gebet« den weiter gefassten Begriffen – Literatur und Theologie – vor, weil sie ... enger zum Kern der Sache bringen. *Ihr metaphysisch-ästhetischer Traum ist die vollkommene Poesie, die zugleich reines Gebet wäre.* Beispiele, die sich diesem Ziel nähern, findet sie bei John Donne, Klopstock und vor allem bei Hölderlin, *den man ohne die Kategorie, die (Sölle) Gebet nennt, gar nicht verstehen kann.* In der Moderne denkt sie an Paul Celan, Ingeborg Bachmann und Nelly Sachs.¹⁰

*Poesie wie Brot? – fragt Ingeborg Bachmann. Dieses Brot müsste zwischen den Zähnen knirschen und den Hunger wiedererwecken, ehe es ihn stillt. Und diese Poesie wird scharf an Erkenntnis und bitter von Sehnsucht sein müssen, um den Schlaf der Menschen rühren zu können, wir schlafen ja, sind Schläfer aus Furcht, uns und unsere Welt wahrnehmen zu müssen.*¹¹

Als *poetisch* lässt sich die Sprachebene bezeichnen, die im Gegensatz zum logisch-diskursiven oder faktisch-berichtenden Stil durch gestaltete Bilder charakterisiert ist. Diese Sprachebene kann sowohl zur Lyrik wie zur Epik gehören.

Was uns gegenwärtig angeht und betrifft, vermittelt poetische Sprache tiefergehend als eine Begriffssprache. Es sind die Dichter, die die Welt poetisch deuten, in Bildern, in Gegenbildern und durch Verfremdung. Sölle empfindet die Welt, die Wirklichkeit als poetisierbar. Poesie hält Erinnerung an menschliche Existenz wach, analysiert die Diskrepanz zwischen Sein und Nicht-Sein, macht ausdrucksfähig und kann Hoffungsschichten realisieren.

Der poetischen Dimension kommt theologische Bedeutung zu. Zwar wird die Poesie nicht als *Ersatz* für theologisches Denken und theologische Argumentation verstanden, aber sie ist auch keineswegs nur ästhetische Verschönerung, sondern sie gewinnt grundlegenden Charakter. Poesie oder das Poetische erweist sich als die Kategorie, mit deren Hilfe Zeiten, geschichtliche Abstände sprachlich überbrückt und transferiert werden können.

Von Gott kann man nicht reden, wenn man nicht weiß, was Sprache ist, sagt Günter Eich in seiner Büchner-Preis-Rede 1959.¹² Glaube, der Inhalte der Tradition immer wieder neu sagen muss, um sie nicht lahmzulegen, braucht also poetische Sprache. Sie ermöglicht, in Bildern zu denken und auszudrücken, was unsere Hoffnungen und Erfahrungen sind. Glaube wird steril, wenn er abstrakt-begrifflich bleibt. Sprache vergegenständlicht unterschiedliche Wirklichkeiten, Poesie kann verhindern, sie zu verdinglichen.

Wofür die Dichter die großen Beispiele liefern, das zeigt sich auch da, wo Menschen ohne dichterische Ambitionen miteinander beten. Da erklingt die Sprache gemeinsamen Wünschens, Hoffens oder Träumens.

*Das Christentum setzt voraus, dass alle Menschen Dichter sind, nämlich beten können. Das ist dasselbe wie: mit den Augen Gottes sehen. Wenn die Menschen mit der größten Wahrhaftigkeit, deren sie fähig sind, das zu sagen versuchen, was sie wirklich angeht, dann beten sie und sind zugleich Dichter.*¹³

...

Und ist noch nicht erschienen was wir sein werden¹⁴
 o gott die du uns besser kennst als wir uns selber kennen
 wann müssen wir unser gesicht nicht mehr verstecken
 vor den verhungernenden
 wann werden wir sichtbar
 wann wird die wahrheit durch uns hindurchleuchten
 wann wird man an unsern handelsbeziehungen sehen
 hier wohnen die neuen menschen die schwesterlichen
 wann wird die sonne der gerechtigkeit über uns aufgehen
 und die ausplünderungsnacht zu ende gehen
 wann werden wir sichtbar gott
 söhne und töchter in deinem reich

...

Gott du freundin der menschen freund der erde
 komm bald
 maranatha beeil dich
 mach uns sichtbar
 töchter und söhne
 in deinem reich

4. Poesie und Gebet

Ausgangspunkt für Sölles theologisches Denken war die Frage, wie man nach Auschwitz von Gott reden kann. Sie wehrte sich gegen die Vorstellung der Allmacht Gottes. Sie baute nicht darauf, dass ein allmächtiger Gott alles richten werde. Sie glaubte an einen Gott, der die Menschen braucht. *Gott braucht uns, und wir brauchen ihn. In Gott leben heißt, ihm helfen, seine Welt zu heilen.* Sie holte Gott vom Himmel auf die Erde. Sie versteht Gott nicht als höchstes Objekt, sondern als *gegenseitige, sinngewisse, handelnd gelebte Beziehung zum Leben. Gott wird nicht gefunden wie ein kostbarer Stein oder die blaue Blume, sondern Gott ereignet sich. Gott geschieht.*¹⁵

In ihrem Credo¹⁶ sagt sie:

Ich glaube an gott
 der die welt nicht fertig geschaffen hat
 wie ein ding das immer so bleiben muss
 der nicht nach ewigen gesetzen regiert
 die unabänderlich gelten
 nicht nach natürlichen ordnungen
 von armen und reichen
 sachverständigen und uninformatierten
 herrschenden und ausgelieferten

ich glaube an gott
 der den widerspruch des lebendigen will ...

Ein sprachlich starker Text auch in seiner theologischen Aussage. Die Welt, die Gott geschaffen hat, *ist nicht fertig wie ein ding*. Gott regiert die Welt *nicht nach ewigen gesetzen*. Die gesellschaftlichen Unterschiede sind *nicht unabänderlich*. Gegen dieses Nicht steht: *Ich glaube an gott / der den widerspruch des lebendigen will / und die veränderung aller zustände*. Gott will meine Mitarbeit, will mich als Werkzeug dieser Veränderung. Gott nimmt mich in die Verantwortung, an Veränderungen in der Welt mitzuarbeiten.

Wenn ich mit diesem Verständnis sage: Ich glaube an Gott, dann heißt das: er hat etwas mit meinem Leben und mit meinem Verhalten in der Welt zu tun. Gott nimmt mich in Anspruch für ein geschwisterliches Miteinander. Diese Sprache beschreibt nicht, was ist, sondern artikuliert, was sein, was werden soll.

Der Satz, dass die vollkommene Poesie Gebet sei, ist auch umkehrbar. Beispiele dafür gibt es aus der lateinamerikanischen Welt: Helder Camara oder Ernesto Cardenal. Damit nähert sich Sölle dem Punkt, an dem die Unterscheidung von Theologie und Literatur unwichtig ist, denn die Begriffe ›Literatur‹ und ›Theologie‹ vermögen *das Poetische, das neu Geschaffene, die Qualität dichterischer Sprache nicht zu fassen*.¹⁷ Wenn Kafka sagt, ein Buch müsse wie eine Axt sein, *um das Eis der Seele zu spalten*, dann erleben wir, dass die gängige Begriffssprache oft zu stumpf geworden ist, um das Eis zu spalten. In dieser Metapher ist ausgedrückt, um was es in der Theopoesie geht – ihre Sprache sollte in der Lage sein, das Eis der Seele zu spalten.

Hölderlin sagt in einem Gedicht¹⁸: *Dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*, genährt von Poesie und Gebet. Wir brauchen die Sprache der Poesie und die des Gebetes, um nicht zu verarmen, um *dichterisch zu wohnen*. Die stärkste Ausdrucksform von Religion war stets das Gebet. Bereits Simone Weil hat das Gebet als die höchste Stufe der Aufmerksamkeit bezeichnet. Und Jean Paul sagt: *Beten ist wünschen, nur feuriger*. Wenn Menschen zusammen beten, dann geht es um gemeinsames Wünschen, Hoffen und Träumen. Im Gebet teilen sie sprachlich miteinander, was sie empfinden.

Das Existentielle von Theologie geht im Wissenschaftsbetrieb oft zugrunde. Deshalb sucht Sölle nach einer neuen Ausdrucksweise, um mit und

über Gott reden zu können. Sie entdeckt in der Poesie, vor allem in Beziehung zu ›Gebet‹ und ›Erzählung‹, das Existentielle theologischer Aussage. Das ist für Dorothee Sölle Theopoesie. Sie sagt: *Wer nur die Sprache der Wissenschaft beherrscht, bleibt in wesentlichen Lebensbezügen stumm. Heute genügt die aufgeklärte Sprache dem aufgeklärten Bewusstsein nicht mehr, weil sie bestimmte Erfahrungen, zum Beispiel die der Sinnlosigkeit, der Beziehungslosigkeit oder der Verbundenheit mit allem, was lebt, nicht artikulieren kann. Ihre größte Schwäche ist, dass sie uns vom Mythos, der Religion und der Poesie isoliert und das mythisch-religiöse-poetische Wesen, das wir auch sind, erstickt. Als sei es überflüssig, das Eis der Seele zu spalten.*

*Wenn wir danach fragen, was Theologie von Literatur trennt, so ist nicht nur die poesielose Theologie zu kritisieren, sondern auch eine religionsfreie Poesie, die sich von Mythos und Religion emanzipiert hat und in einer nach-mythischen, nach-religiösen Resignation verharret.*¹⁹

Hinter einem bloßen Nebeneinander der beiden Begriffe Theologie und Poesie verbirgt sich die Erkenntnis, dass es zwei verschiedene Weisen gibt, vom Glauben zu sprechen, neben der wissenschaftlich reflektierenden noch eine andere. Aber was heißt hier eine andere?

Sölle differenziert auf eigene Weise: *Religion drückt sich auf drei verschiedenen Sprachebenen aus: mythisch-narrativ, religiös-konfessorisch und argumentativ-reflektierend.*²⁰ Eine Gegensätzlichkeit der beiden Begriffe Theologie und Poesie wäre gegenüber Sölles Differenzierung eine Vereinfachung, in der wissenschaftliche Sprache und eine andere Sprachebene konfrontiert werden. Diese andere Sprachebene ist die der Bilder, der Symbole, der Imagination statt der rationalen Analyse. Man kann die beiden Sprachebenen auch noch anders benennen: wissenschaftlich-scientifisch und imaginativ-ästhetisch. Das Problem bleibt dasselbe.

Leiden z.B. oder Schuld oder die Endlichkeit des Lebens kann durchaus unterschiedlich religiös bearbeitet werden: Ich kann den Mythos von der Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies erzählen. Ich kann aber auch von Schuld und Feindschaft zwischen den Menschen und vom Begriff der Sünde reden und die dritte Möglichkeit ist die *theologisch-philosophische Reflexion*, die die Schuld im Dogma der Erbsünde anzusprechen versucht. Das sind drei Möglichkeiten der Deu-

tung: erzählen, bekennen, begrifflich fassen. Wir nennen sie Mythos, Religion und Theologie.

Die religionskritische Tradition der Aufklärer glaubt, eine unumkehrbare Entwicklung vom Mythos zum Logos, zum Begriff feststellen zu können. Sölle bezweifelt, dass der Mythos durch die Religion in den Logos hinein stirbt. Und deshalb möchte sie mit der Theo-poesie *einem veränderten ›postmodernen‹ Verständnis vom Mythos Rechnung tragen.*²¹ Für sie gehören Erzählen und Dichten, Erkennen und Beten, Denken und Reflektieren zusammen. Der Mythos macht sich nicht im Logos überflüssig, sondern er kommt zur Geltung, wo er gefeiert und wiederholt wird. Sölle nennt als stärkste Zeugnisse der Befreiungstheologie Gebete, Liturgien, Gottesdienstentwürfe, in denen der christliche Mythos, vor allem Exodus und Auferstehung, dramatisiert wird.²²

Sölle fragt sich, weshalb ihr die *alte Geschichte aus der Jesustradition beim Schreiben hilft*, was die mythisch-narrative Sprache betrifft? Das Evangelium, auch andere religiöse Traditionen und der Mythos sind notwendig, *um etwas, was lebensnotwendig ist, zu sagen.*²³ Sölle braucht und gebraucht auch den alten Mythos und das mythische Sprechen, um sie zu bewahren.

Wir sind also auf die Sprache der Poesie angewiesen, weil sie die Erinnerung an das wachhält, was menschliche Existenz ausmacht. Diese poetische Dimension hilft, Erfahrungen menschlichen Lebens ins eigene Wort zu bringen, *Erfahrung am Abgrund des Scheiterns wie auf der Höhe des Glücks, Erfahrung, die Erfahrenes übersteigt.*²⁴

*Aus dem ersten Gebot:*²⁵
Ich bin die Stimme des Lebens,
des gefährdeten, endlichen Lebens.
Glaub nicht, dass mehr Tod und mehr tote Dinge
das Leben schützen können.
Vertrau mir, die das Leben auf dieser Erde
›sehr gut‹ genannt hat.
Gib deine Depressivität auf.
Ich hab meinen Atem in dich geblasen
und dem Universum eine Seele gegeben.
Bewahre sie, so wie ich dich behüte.

5. Der ästhetische Anspruch

Näher betrachtet werden muss in diesem Zusammenhang die ästhetische Kategorie der poetischen Texte. Albrecht Grözinger hat die Bedeutung der ästhetischen Dimension für die Praktische Theologie überzeugend nachgewiesen.²⁶ Was für die Praktische Theologie gilt, gilt um so

mehr für die dargestellten Fragestellungen des Dialogs zwischen Theologie und Literatur. Grözinger macht auf den Zusammenhang von Theologie und Poesie aufmerksam, den eine theologische Ästhetik *in Erinnerung zu rufen* hat und der nur zum Schaden von Theologie und Literaturwissenschaft übersehen wird. Der *enge Zusammenhang von Form und Inhalt* ist es, der zur ästhetischen Analyse nötigt, *die, von der Form ausgehend, den Inhalt in den Blick zu bekommen versucht*.²⁷

Auch Sölle hat einen ästhetischen Anspruch an Literatur als gestaltete Sprache, die erst dann den Namen Poesie verdient. Sie sieht den befreienden Charakter gelungener Theologie dort verwirklicht, wo eine Synthese von Mythos, Religion und Reflexion stattfindet. Ihre Vorbehalte gegen die Theologie als reine Wissenschaft führt dazu, eine andere Sprache zu benötigen, um von Gott zu reden.

Sölle sagt: *Ich brauche die Sprache der Poesie und des Gebetes und die der Bibel. Als Schriftstellerin arbeite ich mit theologischem Material, so wie bildende Künstler mit Stein, Draht, Holz oder anderen Materialien arbeiten. Die Bibel, die Geschichte der Heiligen, die Geschichte der Kirche, ... die systematisch-theologische Reflexion – das sind die Materialien, die ich brauche, um etwas Licht auf einen dunklen und verworrenen Kontext zu werfen*.²⁸

Dorothee Sölles Texte zeigen, welche Sprache sie für angemessen hält. Keine verdorrte Sprache, keine *instrumentelle Sprache* (im Sinne Johannes Andreeggs), die allenfalls feststellen kann, was ist, nicht aber sagen kann, was sein müsste. Ihre Texte sind selten frei von Emotionen, weil sie sie sich nicht verbietet. In ihren Texten haben Träume Raum. Daher bevorzugt sie auch die Form des Essays gegenüber der Abhandlung. Anders gesagt: Dorothee Sölle hat nicht vergessen, dass von alters her die Sprache der Religion die Sprache der Bilder, der Symbole, der Visionen und Metaphern ist. Oder: Religiöse Sprache bedarf der Sprache der Poesie.

In *Gegenwind* sagt Sölle: *Unsere Sprache finde ich als zerstört... Das gilt auch für die religiöse Sprache. »Jesus Christus ist unser Erlöser« – das ist zerstörte, tote Sprache. Das sagt überhaupt nichts, das versteht kein Mensch, es ist religiöses Geschwätz*. Sie erzählt ein Gegenbeispiel von ihrer fünfjährigen Enkelin Johanna, die aus dem Kindergarten kommt und sagt: *»Mit dem Jesus, das war ganz schlimm, den haben sie totgemacht, mit*

Nägeln durch die Hand. Aber dann, da war Ostern, da ist der – hihi! – wieder aufgestanden«. Für dieses fröhlich geprustete *»hihi«* kann ich einige Meter exegetischer Literatur weggeben.²⁹

Deshalb fordert Karl-Josef Kuschel die Arbeit an der Sprache.

Das Sprachniveau der literarischen Texte verlangt ein verändertes Sprachniveau von Theologie. Wer in die Sprachschule der Dichter gegangen ist, wird mit Sprachsensibilität zurückkommen. Sprachsensibilität heißt ein Bewusstsein davon haben, wie verschlissen die Bilder der Tradition sind, wie formelhaft die Wendungen, wie verbraucht die Sprachkonventionen. Eine Theologie aber, die in die Sprachschule der Dichter gegangen ist, wird ihre eigenen Sprachmuster aufbrechen und zu einer anderen Sprache vorstoßen.³⁰

*Credo für die erde*³¹

*Ich glaube an gottes gute schöpfung die erde
sie ist heilig
gestern heute und morgen*

*Taste sie nicht an
sie gehört nicht dir
und keinem konzern
wir besitzen sie nicht wie ein ding
das man kauft benutzt und wegwirft
sie gehört einem anderen*

*Was können wir von gott wissen
ohne sie unsere mutter
wie könnten wir von gott reden
ohne die blumen die gott loben
ohne den wind und das wasser
die im rauschen von ihm erzählen
wie könnten wir gott lieben
ohne von unserer mutter
das hüten zu lernen und das bewahren*

...

*ich glaube an gottes gute schöpfung die erde
sie ist heilig
gestern heute und morgen*

6. Form und Stil der Theopoesie

Das umfangreiche Werk, das Dorothee Sölle hinterlassen hat, ist systematisch nicht in sich geschlossen. Es besteht aus vielen Anläufen, oft ausgelöst durch aktuelle Herausforderungen. Es sind Fragmente, die oft die Form des spontanen Essays haben. Gott sei Dank, möchte man sagen.

Denn das macht den Reiz, den Charme und die Zugänglichkeit dieser Texte aus. Keine Dekoration mit Anmerkungen, nur wenige notwendige Quellenhinweise, keinem Zitierkartell verpflichtet.

Ich gebrauche hier den Begriff des Fragments, wie ihn Henning Luther in seinem Aufsatz *Identität und Fragment* umschrieben hat:

*Fragmente...weisen über sich hinaus. Sie leben und wirken in Spannung zu jener Ganzheit, die sie nicht sind und nicht darstellen, auf die hin aber der Betrachter sie zu ergänzen trachtet. Fragmente lassen Ganzheit suchen, die sie selber aber nicht bieten und finden lassen.*³²

Eine Ausnahme bilden die beiden großen Werke Realisation (1973) sowie *Mystik und Widerstand* (1997).

Die Form des Fragments schließt nicht aus, dass Dorothee Sölle aus der Mitte der theologischen Gegenwartsdiskussionen schreibt. Man merkt es daran, dass einem bei der Lektüre fortwährend Namen anderer Autoren einfallen, mit denen sich Sölles Theologie berührt oder zu denen sie im Widerspruch steht: von Ernst Lange und Dietrich Bonhoeffer bis zu Emmanuel Levinas und Henning Luther, dessen große Themen (wie *Schmerz und Sehnsucht*) in Sölles Arbeiten gegenwärtig sind. Aber zu den Genannten kommt noch hinzu der große Kreis von Mitstreitern aus der deutschen und der internationalen Theologie der Befreiung, einschließlich der Feministischen Theologie, mit deren Autorinnen und Autoren sie ein intensiver Austausch verbindet. Wichtigste Gesprächspartnerin für die Auslegung biblischer Texte ist kontinuierlich die Neutestamentlerin Luise Schottroff.

Aber noch einmal zurück zur Form, in der wir Sölles Theopoesie heute wahrnehmen. Der leidenschaftliche Streit um die Inhalte und die oft kaum zu begreifende Hemmungslosigkeit, mit der Sölle abgewiesen wurde, haben dazu geführt, dass in der Rezeption der Theopoesie Dorothee Sölles die Form kaum oder gar nicht beachtet worden ist - als ob Form und Inhalt nicht einander gegenseitig bedingen. Ich kenne nur eine Ausnahme, die zum Schlüssel der Theopoesie Sölles wird. Das ist die Einführungsrede von Karl-Josef Kuschel mit dem Titel *Von Formen und Stilen einer Theologie: Dorothee Sölle* bei der Diskussion zwischen Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz anlässlich des 60. Geburtstags von Dorothee Sölle im Jahre 1989, dokumentiert in: *Welches Christentum hat Zukunft?*³³

Zu fragen ist also: Was lehren uns Form und Stil ihrer Theopoesie?

Zuerst, dass man über ihre theologischen Aussagen nicht distanziert sprechen kann, sondern immer nur als einer, der beteiligt wird an der Suche nach dem lebendigen Wort. Kuschel hebt mit Recht hervor:

*Wenn es eine Theologin unserer Zeit gibt, die einen Denkstil des Gesprächs entwickelt hat, dann Dorothee Sölle, und zwar nicht nur dann, wenn man ihr persönlich begegnet, sondern vor allem, wenn man sie liest ... Viel zu wenig hat man ›in der Kritik ihrer Theologie‹ bemerkt, dass mit den Inhalten dieser Theologie Formentscheidungen verbunden sind.*³⁴

Das heißt: bei Sölle hat die Theologie die ihr angemessene ästhetische Gestalt gefunden. (Damit erspart sie uns das meist schlechte Deutsch der Wissenschaftssprache.)

*Herbst*³⁵

*Voll gold hängt die buche vor meinem fenster
ich habs meiner mutter erzählt
vor einem jahr
mit ihren zerzausten herbstbirken
hat sie mir geantwortet*

*Heut würd ich ihr gern sagen
wie warm das gold der buche scheint
doch dieses jahr kann ich sie nicht mehr
mit bäumen grüßen*

*Noch gibt es eine sprache zwischen dem andern
land
und dem meiner zeit
aber sie schließt bäume nicht ein
und meine mutter geht nicht mehr ans telefon*

Nach Auschwitz – und der damit verbundenen Gottesfrage – heißt konkrete Wahrheit, dass die Theologie, also das Nachdenken über den christlichen Glauben, in keiner Sprache mehr systematisch oder dogmatisch verkapselt werden darf. Darum das Plädoyer für Fragment und Essay. Daher das Plädoyer für poetische Sprache.

In ihren Büchern *Die Wahrheit ist konkret* (1967), *Atheistisch an Gott glauben* (1968), *Das Recht ein anderer zu werden* (1971), *Die Hinreise* (1975), *Wählt das Leben* (1980) bis zu *Das Fenster der Verwundbarkeit* (1987) oder *Träume mich Gott* (1994) – veröffentlicht Sölle Essays, die ernst damit machen, dass *Theologie näher an der Kunst*

ist als an der Wissenschaft.³⁶ Damit hat sie dem Essay als literarischer Kunstform und theologischer Denkform in der deutschen protestantischen Theologie nach 1945 Geltung verschafft wie niemand zuvor.³⁷

Viel hat sie bei Bertolt Brecht gelernt. *Die Wahrheit* ist konkret ist eben nicht nur ein zufälliger Buchtitel. Noch einmal Kuschel: *Den Essay als theologische Denkform wählen heißt Ernst machen damit, dass man vom Ganzen nur Fragmente sagen, Erfahrungsausschnitte bieten kann, heißt Dialogizität als Lebensform wählen.*³⁸ Hier fallen die Grenzen zwischen Theologie und Literatur.

7. Die Gedichte

Es ist kein Zufall, dass Dorothee Sölle seit den siebziger Jahren neben ihren essayistischen Texten auch Gedichte veröffentlicht. Dabei liegen ihre Gedichte nicht wie ein Hobby oder eine Freizeitbeschäftigung neben ihrer theologischen Arbeit, sondern sie sind ihr theopoetischer Ausdruck, die Verdichtung ihrer Erfahrungen – theologisch, politisch und existentiell.

Sölle hat ihre Texte rasch geschrieben. Es war ihre Art, das Glück und den Schmerz eines Tages zu meditieren. Ihre Gedichte sprechen von Befreiung und Veränderung, von Sehnsucht und Hoffnung, Protest und Klage, von Tod und Vergänglichkeit.

Ihre Sprache war in der Theologie ein Glücksfall. Seit ihrer Kindheit hat sie Gedichte gelesen und auswendig gelernt und hat schon früh angefangen, selbst Gedichte zu schreiben. Dann wurde ihr die Poesie als Ausdruck ihrer Theologie immer wichtiger. Später hat sie immer öfter strenge theologisch-reflexive Texte durch Gedichte unterbrochen oder sie mit ihnen erläutert. Ihre Gedichte sind oft Gebete und fast alle sind gebetsnahe. Sölle erzählt in Gedichten auch Begebenheiten, die ihr wichtig waren.

*Märchentagung*³⁹

*Als ich die zärtlichkeit gottes erzählen wollte
musst ich die ältesten märchen bemühen
von der nachtigall die so singt dass alle von
sinnen kamen
nicht hier nicht hier*

*Als ich die zärtlichkeit gottes mitteilen wollte
hab ich zugehört hab ich geschwiegen
hab ich leiser gesprochen
nicht hier nicht hier*

*als ich die zärtlichkeit gottes austeilen ging
sah ich den unglauben auf zwei gesichtern
eines mannes und eines mädchens
ganz langsam schmelzen
ob du es glaubst oder nicht
das war hier das war hier*

Beten und Dichten, Gebet und Gedicht sind für Dorothee Sölle keine Alternativen.

Gedichte sind für sie der sicherste Beweis/Beleg für die Untrennbarkeit von Theologie und Poesie – das ist Theopoesie.

Es liegen sieben Gedichtbände von ihr vor: *meditation & gebrauchstexte* (1969), *die revolutionäre geduld* (1974), *fliegen lernen* (1979), *spiel doch von brot und rosen* (1981), *verrückt nach licht* (1984), *zivil und ungehorsam* (1990) und *loben ohne lügen* (2000).

Die 562 Gedichte lassen sich einteilen in Gebetstexte, politische Gedichte und Gedichte zu Liebe und Tod.

Viele Gebetstexte sind im Politischen Nachtgebet entstanden oder für Gottesdienste und Andachten (z.B. *Antwort auf die fragen der linken freunde warum wir beten*, *Credo*, *Meditation über Lukas 1*, *Song auf dem Weg nach emmaus*, *Gebet zu ersten mose 32 vers 23 bis 33*, *Gebet nach dem ersten johannesbrief 3 vers 2*).

Hinzu kommen Neu- und Nachdichtungen von Psalmen (*Gebet nach dem 90. Psalm*, *Gegenpsalm zu Psalm 104*), Gedichte zum Thema Gesellschaft und Politik (*Was haben wir mit der Folter zu tun*, *Der lange marsch*, *Ein lied gegen den terror*, *Im hause des menschenfressers*, *Das Cello*), zu Liebe und Tod (*Die zeit ist gegen uns*, *Ich hätte dir gern die magnolien am broadway gezeigt*, *Genauer wünschen lernen*, *Schlaflös*, *Der zugzug von freund hein*, *Vor dem tanz*).

Ihre Gedichte sind rhythmisch gestaltet, meist ohne Reim, oft Sprechgesang, Gebet oder biblische Nachdichtung. Sie erinnern in ihrer Sprache an Bertolt Brecht oder an Erich Fried. Barbara Zillmann hat einen Band *Poesie als Gebet* mit 137 ausgewählten Gedichten von Dorothee Sölle herausgegeben⁴⁰. Darin schreibt sie:

In den Gedichten Dorothee Sölles geht es nicht nur um Erhabenes, sondern auch um die Schönheit des Nebensächlichen, um das Große im Kleinen. Um eine genaue Beobachtung des Alltags, in dem mehr aufscheint, als die Oberfläche preisgibt. In

ihren poetischen Miniaturen legt Dorothee Sölle Momente der Hoffnung frei, gleichsam im Vorübergehen... in poetischen Bildern, die über das Argument hinausweisen.⁴¹

...

Du hast mich geträumt gott⁴²
wie ich den aufrechten gang übe
und niederknien lerne
schöner als ich jetzt bin
glücklicher als ich mich traue
freier als bei uns erlaubt

Hör nicht auf mich zu träumen gott
ich will nicht aufhören mich zu erinnern
dass ich dein baum bin
gepflanzt an den wasserbächen
des lebens

Sölle wollte nicht nur eine andere Theologie, sondern auch andere Verhältnisse. Hunger, Gewalt zu übersehen, darin sah sie den *Tod am Brot allein*. Gegen diesen Tod dichtete und redete sie an.

Mit dem Entschluss, Theologie nicht nur in der müden Wissenschaftssprache zu artikulieren, sondern in der Sprache der Poesie, macht Dorothee Sölle etwas wahr, was Ingeborg Bachmann 1959 in der ersten Frankfurter Poetikvorlesung auf ihre Weise formuliert hatte:

Mit einer neuen Sprache wird der Wirklichkeit immer dort begegnet, wo ein moralischer, erkenntnishafter Ruck geschieht, und nicht, wo man versucht, die Sprache an sich neu zu machen, als könnte die Sprache selber die Erkenntnis eintreiben und die Erfahrung kundtun, die man nie gehabt hat. Wo nur mit ihr hantiert wird, damit sie sich neuartig anfühlt, rächt sie sich bald und entlarvt die Absicht. Eine neue Sprache muss eine neue Gangart haben, und diese Gangart hat sie nur, wenn ein neuer Geist sie bewohnt.⁴³

Genau dies trifft für Dorothee Sölles Gedichte zu: Die Sprache hat eine neue Gangart, weil ein neuer Geist sie bewohnt. Damit ist auch das gängige Missverständnis ausgeschaltet, dass mit neuer Sprache modisch-saloppe Sprache gemeint sein könnte.

*Street flower*⁴⁴

Am straßenrand blüht eine malve
eine knospe ist beinah offen
altrosa wird sie sein
vielleicht schon morgen

Hätt ich geduld
ich würde warten
hätt ich aufmerksamkeit
ich rührte mich nicht vom fleck
hätt ich frömmigkeit
hier würde ich niederknien

Vielleicht schon morgen
könnt ich sehen nicht nur glauben
wie es einem mitgeschöpf gelingt
am straßenrand zum blühen zu kommen

Sölles poetische Texte sind oft Gebete, und fast alle sind sie gebetsnahe. Sie schenken dem Mutlosen Kraft, dem Traurigen ein Geländer zum Festhalten. Sie sprechen von Glück und Schmerz, von Trost und Befreiung, von Sehnsucht und Hoffnung. Sie sind Protest und Klage, reden auch von Tod und Vergänglichkeit.

*Kyrie*⁴⁵

Herr wir bringen vor dich alle unsere angst
die angst alt zu werden und die angst vor dem tod
die angst allein dazustehen und die verlassen zu werden
die angst vor den aufgaben denen wir nicht gewachsen sind
und die angst davor nicht gebraucht zu werden
alle ängste bringen wir zu dir gott
die wir kennen und die die hinter den bekannten lauern
herr erbarme dich

...

In ihrem Band *Das Eis der Seele* spalten setzt sie sich mit Literaten auseinander, die auf dem Gebiet der Theo-poesie für sie wichtig sind: Bertolt Brecht, Johannes Bobrowski, Nelly Sachs, Paul Celan, Heinrich Böll, Ernesto Cardenal.

Als ein Beispiel greife ich Ernesto Cardenal heraus, der als einer der wichtigsten Poeten Südamerikas gilt. Sölle schrieb ein Nachwort zu dem Psalmenband *Zerschneide den Stacheldraht*. Cardenals Psalmen verbinden biblische und moderne Elemente. Die poetisch-politische Sprache Cardenals konkretisiert weltlich die gegenwärtige Gesellschaftssituation Lateinamerikas.

In einem Brief an ihn schreibt sie 1985:

Wie wichtig deine Psalmen für mich werden, begreife ich erst heute richtig! Sie haben mir – theologisch – aus der Verzweiflung über den falschen Gott der Bourgeoisie hinausgeholfen, einen Gott, von dem ich damals wusste, dass er tot war. Ich hatte aber noch keine Sprache, neu zu sagen, wer Gott ist. Du hast mir damals durch deine Psalmen... etwas ganz Einfaches gesagt, das ich nie vergessen werde: Sie ist doch schon längst da, die neue Sprache.⁴⁶

Die Bedeutung von Cardenals Werk liegt für Sölle in der inhaltlichen Übereinstimmung.

*Ernesto cardenal⁴⁷
gefragt nach seinem weg
zum dichter zum priester
und zum revolutionär
gab als erstes an
es sei
liebe zur schönheit gewesen*

*Diese habe ihn
Zur poesie geführt
(und darüber hinaus)
sie habe ihn zu gott geführt
(und darüber hinaus)
sie habe ihn zum evangelium geführt
(und darüber hinaus)
sie habe ihn zum sozialismus geführt
(und darüber hinaus)*

*Wie schwach muss eine liebe zur schönheit sein
die nichts als schöner wohnen will
wie gering eine liebe zur poesie
der schon im text genug getan ist
wie klein eine liebe zu gott
die in ihm satt wird
und nicht hungriger
wie wenig lieben wir das evangelium
wenn wir es selber essen
wie ohnmächtig die sozialistische hoffnung
wenn sie angst hat
zu überschreiten was sein wird*

In Sölles letztem Gedichband loben ohne lügen sind einige Gedichte zum zuzug von freund hein. Sie glaubte an das Leben nach dem Tod, an das Leben, das weitergeht nach dem individuellen Tod. Sie glaubte nicht an die Auferstehung der Toten. Ihr Bild vom Jenseits war sehr viel schlichter. Sie hatte den mystischen Gedanken, dass man ein Tropfen ist, ein Tropfen im Meer der Liebe Gottes. Poetischer lässt sich das nicht aussagen.

In Gegenwind schreibt sie: *Die individuelle geistige, seelische und körperliche Existenz endet mit dem Tod. Das ist kein Gedanke, der mir Schrecken einflößt, dass ich ein Teil der Natur bin, dass ich wie ein Blatt herunterfalle und vermodere, und dann wächst der Baum weiter, und das Gras wächst, und die Vögel singen, und ich bin ein Teil dieses Ganzen.⁴⁸*

Zum Rhythmus des Lebens gehört das Kommen und Gehen von Menschen. Geborenwerden und Sterben.

Die letzten Worte - zwei Tage vor ihrem Tod 2003 in Bad Boll - über Gott und das Glück sind prophetisch:

*Ich wünsche mir wirklich von ganzem Herzen,
dass diese Erde bleibt,
dass Frühling, Sommer, Herbst, Winter, Kommen
und Gehen,
dass das bleibt,
dass diese Schöpfung bestehen bleibt.
Ob ich als Person,
also mit Visitenkarte oder Enkelkindern oder sonst
wie da vorkomme,
das ist mir nicht zentral.
Gott ist, Gott ist ewig
im Gegensatz zum Menschen.
Die sind endlich.
Und diese Endlichkeit muss man, glaube ich, nicht
als einen Fluch ansehen.
Der Fluch ist die Sünde.
Der Fluch ist das Töten -
nicht das Sterben.*

Anmerkungen:

¹ Dorothee Sölle, in: loben ohne lügen. Gedichte, Berlin 2000, 15

² D. Sölle, aus: die religiöse dimension der sogenannten friedensbewegung, in: verrückt nach licht, Berlin 1984, 167

³ Dies., Gegenwind, Hamburg 1995, 280

⁴ Dies., Realisation, Darmstadt/Neuwied 1973, 15

⁵ Ebd., 29 f.

⁶ Ebd., 105

⁷ Ebd., 27

⁸ F.G. Klopstock, Oden, I, 122, Anm.

⁹ D. Sölle, Gespräch über die ev. Kirche, Vancouver und die Aufgabe der Theologie, in: Dorothee Sölle im Gespräch, Stuttgart 1988, 110

¹⁰ Dies., Das Eis der Seele spalten, 75

¹¹ I. Bachmann, *Poetik-Vorlesung in Frankfurt im WS 1959/60*, in: *Werke*, Bd. 4, München 1978, 197 f.

¹² G. Eich, *Büchner-Preis-Rede 1959*, in: *Büchner-Preis-Reden 1951-1971*, Stuttgart 1972, 83

¹³ D. Sölle, *Gegenwind*, 289

¹⁴ Dies., *Ein gebet nach der ersten johannesbrief 3 vers 2*, in: *zivil und ungehorsam*, Berlin 1990, 108

¹⁵ Dies., *Gott denken*, Stuttgart 1990, 242

¹⁶ D. Sölle, *meditationen & gebrauchstexte*, Berlin 1968, 24 f.

¹⁷ Dies., *Das Eis der Seele spalten*, 75

¹⁸ F. Hölderlin, *In lieblicher Bläue*, in: *ders.*, *Gedichte*, Stuttgart 2003, 120

¹⁹ D. Sölle, *Das Eis der Seele spalten*, 80

²⁰ Vgl. zum Zusammenhang ebd., 76 f.

²¹ Ebd., 77

²² Ebd., 79

²³ Vgl. D. Sölle, *Das Eis der Seele spalten*, 81 f.

²⁴ G. Otto, *Predigt als rhetorische Aufgabe. Homiletische Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn 1987, 117

²⁵ D. Sölle, *Meditation zu den Zehn Geboten*, in: *Aus: Dorothee Sölle, Meditationen zu den Zehn Geboten*, in: *Dorothee Sölle/ Luise Schottroff, Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel*, München 1996, S. 117

²⁶ A. Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik*, München 1987

²⁷ Ebd., 26

²⁸ D. Sölle, *Das Eis der Seele spalten*, 81

²⁹ Dies., *Gegenwind*, 289 f.

³⁰ K.-J. Kuschel, *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1997, 281

³¹ D. Sölle, *loben ohne lügen. Gedichte*, Berlin 2000, 43

³² H. Luther, *Religion und Alltag. Bausteine einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 167

³³ *Welches Christentum hat Zukunft. Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel*, Stuttgart 1990

³⁴ Ebd., 8

³⁵ D. Sölle, *loben ohne lügen. Gedichte*, Berlin 2000, 60; *GW*, Bd. 8, 250

³⁶ *Dorothee Sölle im Gespräch*, 110

³⁷ K.-J. Kuschel, 9 f.

³⁸ Ebd., 10

³⁹ Dorothee Sölle, in: *spiel doch von brot und rosen. Gedichte*, Berlin 1981, 122

⁴⁰ B. Zillmann, *Dorothee Sölle. Poesie als Gebet. Eine Biografie in Gedichten*, Berlin 2019

⁴¹ Ebd., 130

⁴² D. Sölle, *Ich dein baum*, in: *loben ohne lügen*, Berlin 2000, 12

⁴³ I. Bachmann, *Werke*, Bd. 4, 192

⁴⁴ D. Sölle, *zivil und ungehorsam. Gedichte*, Berlin 1990, 100

⁴⁵ Ebd., 69

⁴⁶ H. Koch, *Ernesto Cardenal. Leben und Werk in Texten und Bildern*, Baden-Baden 1990, 16

⁴⁷ D. Sölle, *die revolutionäre geduld*, 1974, 24

⁴⁸ D. Sölle, *Gegenwind*, 303



»Die Wahrheit ist konkret« – Warum Frömmigkeit und Weltverantwortung zusammengehören

Dialogischer Vortrag von Anne Schneider, Religions- und Mathematik-Lehrerin i.R., und Dr. h.c. Nikolaus Schneider, Präses i.R. der Evangelischen Kirche im Rheinland, ehem. Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Essen

Gliederung:

I. Vorbemerkungen zu unserer ›Sölle-Beziehung‹

II. »Die Wahrheit ist konkret« – eine Zumutung für unser Theologie-Treiben

III. »Die Wahrheit ist konkret« – eine Einsicht, die für uns den Zusammenhalt von Frömmigkeit und Weltverantwortung qualifiziert

IV. Schlussbemerkungen zu dem Diktum von Fulbert Steffensky: »Man kann sich doch nicht mit einer einzigen Wahrheit zufriedengeben!«

I. Vorbemerkungen zu unserer ›Sölle-Beziehung‹

Nikolaus:

»Wenn wir uns ganz auf Dorothee Sölle einlassen, ihrer Geschichte und ihrem Werk begegnen und dabei unsere eigenen Fragen stellen, bekommen wir ein neues Verständnis der Gegenwart. Im Idealfall sogar ein besseres, sicher aber einen klaren Blick.«

Das schrieb Konstantin Sacher in der diesjährigen Aprilausgabe von **chrismon** als ein Fazit seiner eigenen intensiven Beschäftigung mit der Geschichte und dem Werk von Dorothee Sölle.

Auch wenn Anne und ich uns nicht ›ganz‹ – und wohl auch nicht so intensiv wie Konstantin Sacher – auf Dorothee Sölles Texte eingelassen haben, stimmen wir seiner Einschätzung zu:

Viele der Texte von Dorothee Sölle halfen – und helfen – uns immer wieder neu, unseren gegenwärtigen Blick auf Gott und die Welt zu **klären und zu bessern**.

Auch 20 Jahre nach ihrem Tod sind uns Dorothee Sölles Texte eine lebendige und inspirierende Wegweisung für unser Denken, Reden und Glauben.

»Ich glaube, was ich glaube, dank anderer« – diese Einsicht Kurt Martis

gilt auch für uns. Und ganz konkret bedeutet das für uns:

Wir glauben, was wir glauben, auch dank Dorothee Sölle!

Ihre Texte eröffnen uns keine Zugänge zu absoluten und damit unveränderlichen Wahrheiten Gottes.

Diesen Anspruch hat Dorothee Sölle für ihre Texte auch selbst nicht erhoben.

Aber in und durch manche ihrer Texte erspüren wir bis heute

Gottes lebendiges Wort für unsere *Frömmigkeit*.

Und Gottes Menschennähe für unsere *Weltverantwortung*.

Anne:

Unsere Beziehung zu Dorothee Sölle entwickelte sich im Laufe der Jahrzehnte durch ihre Bücher, Vorträge und Bibelarbeiten zu einem **einseitigen** Verhältnis. Dorothee Sölle kam und ist uns nahe in ihren Texten – unsere persönlichen Begegnungen waren selten und dann auch recht ›unpersönlich‹.

Das *Fragen nach Gott*, nach einer für uns Menschen möglichen *Beziehung zu Gott* und nach einem theologisch *angemessenen Reden von Gott* begleitet Nikolaus und mich seit Beginn unseres Theologie-Studiums. Zunehmend ging es uns dabei auch um das Zusammenhalten unserer persönlichen Frömmigkeit mit einer als notwendig erkannten je konkreten Weltverantwortung.

»Die Wahrheit ist konkret«, mit diesem 1967 – also zu Beginn unseres Theologiestudiums – erschienen Buch begann dann unsere ›Sölle-Beziehung‹.

Sölles Buchtitel »**Die Wahrheit ist konkret**« – das Buch ist ein Sammelband von zehn ihrer Radio-vorträge – wurde uns gleichsam zu einem **Axiom**

für unser theologisches Denken und Reden, wie auch für unser Leben, Lieben und Handel.

Ein **Axiom** ist ein als ›*richtig anerkannter Grundsatz*‹ bzw. ›*eine gültige Wahrheit*‹, die **keines Beweises bedarf**. Die Aussage eines Axioms muss deshalb nicht aus anderen gültigen Wahrheiten widerspruchsfrei abgeleitet werden.

Sie dient aber dazu, um aus ihr andere gültige Wahrheiten zu folgern.

Ich glaube und lebe mit den zwei für mich gültigen theologischen Axiomen

»**Gott ist in der Welt**« und »**Die Wahrheit Gottes in der Welt ist konkret**«.

Theologische Auseinandersetzungen, die logische und widerspruchsfreie Ableitungen für diese beiden Glaubenssätze fordern, haben für mich keine existentielle Relevanz.

Nikolaus:

»*Die Wahrheit ist konkret*« – diesen Satz hatte sich Bert Brecht im dänischen Exil auf die Balken seines Arbeitsraumes geklebt.

Einen Satz, der von Hegel in die marxistische Tradition einging.

So heißt es etwa bei Lenin:

»*Der Grundsatz der Dialektik lautet: eine abstrakte Wahrheit gibt es nicht, die Wahrheit ist stets konkret.*« (zitiert nach Sölle, a.a.O., S.9)

Für Dorothee Sölle galt dieser Satz nicht nur für das marxistische, sondern auch für das christliche Wahrheitsverständnis.

Sie postuliert im Vorwort ihres gleichnamigen Buches:

»**Auch im christlichen Glauben wird die Wahrheit konkret, geschichtlich und parteilich gedacht.**« (Sölle, a.a.O., S. 9)

Auch Anne und ich sehen das so.

Denn:

Die Bibel bindet die **Wahrheit Gottes** an das **Wort Gottes**.

Nach christlichem Verständnis insbesondere an das **in Jesus von Nazareth lebendig gewordenen Wort Gottes**.

Die allein bei und in Gott **absolute Wahrheit** wird so in Jesus Christus für das Glauben, Denken, Reden und Handeln von uns Menschen zu einer **konkret zugänglichen Wahrheit**.

Dorothee Sölles theologische Einsicht »*Die Wahrheit ist konkret*« wurde und ist deshalb konstitutiv auch für mich und mein Zusammenhalten von Frömmigkeit mit Weltverantwortung.

Anne:

Wer oder was ist Gott für uns Menschen?

Wie können wir Menschen mit unserer Frömmigkeit und unserer Weltverantwortung angemessen auf Gottes Wort und Willen reagieren?

Verlangt der eine und einzige Gott nach Vereindeutigung und Verabsolutierung menschlicher Gottesvorstellungen? Und nach Glaubensgehorsam im Blick auf kirchlich tradierte Glaubenssätze?

Die ›*Wahrheit*‹ der Antworten auf solche Fragen ist immer abhängig von den je konkreten Gottes-, Menschen- und Kirchenbildern der Antwortenden.

Also von ihrer Geschichte, ihren Interessen sowie ihren theologischen und politischen Beheimatungen.

Das gilt auch für Nikolaus und mich – und das galt und gilt auch für Dorothee Sölles Texte und ihre theologischen Antworten.

Über Voraussetzungen, Folgen und Gültigkeitsansprüche der konkreten Wahrheit in theologischen Antworten dürfen, können und müssen wir miteinander auch **streiten**. Vor allem dann, wenn wir – wie in den protestantischen Kirchen – kein **oberstes Lehramt** anerkennen. Und wenn wir mit **Herz und Verstand** unsere Frömmigkeit und unsere je konkrete Weltverantwortung leben wollen.

Dorothee Sölle ermutigt uns mit ihrer **streitbaren** Theologie bis heute dazu!

II. »Die Wahrheit ist konkret« – eine Zumutung für unser Theologie-Treiben

Nikolaus:

»Erkennen« meint im biblischen Sprachgebrauch mehr als theoretische Denk-Akte. Im biblischen Verständnis geht es beim »Erkennen« um ein *umfassenderes existentielles Beziehungsgeschehen*.

Christlich-theologisch gründet die *Erkenntnis der Wahrheit Gottes* in jedem Pfingstgeschehen.

Also in dem Geschenk und in dem Wirken des Heiligen Geistes.

Dorothee Sölle beschrieb das so:

»Eine Besinnung auf den Heiligen Geist kann nur bei seinem Wirken ansetzen, nicht bei seinem Wesen. ... Sie (also die Wirkung des Heiligen Geistes) wird, mit Worten des Johannesevangeliums, in zwei Aussagen zusammengefasst:

1. Der Heilige Geist tröstet., 2. Er führt zur Wahrheit. Beides gehört eng zusammen. ... Denn der Geist tröstet nur so, dass er zur Wahrheit führt, nicht, indem er auf sie verzichtet.« (Sölle, a.a.O., S. 72ff)

Gottes Geist und Gottes Wahrheit gehörten für Dorothee Sölle zusammen.

Gottes Wahrheit als **lebendig, situationsbezogen und beziehungsbezogen** zu erkennen und zu leben, bleibt dabei im übertragenen wie auch im Wort-Sinn eine »Zu-Mutung« des Heiligen Geistes an unseren Menschengest:

Denn unser menschlicher Geist erliegt nur zu leicht der Versuchung, sich Gottes Wort und Willen zum eigenen Vorteil und zur Rechtfertigung des eigenen Denkens und Verhaltens zurechtzubiegen. Und dabei unsere eigenen politischen und religiösen Beheimatungen zum exklusiven Maßstab für Gottes Wahrheit machen.

Der Versuchung einer Vergötzung eigener Wahrheitserkenntnis zu widerstehen und darauf zu verzichten, einmal Erkanntes für alle Zeiten und für alle Menschen zu fixieren, das ist durchaus eine »Zumutung«.

Denn diese Haltung verlangt nach Demut und Selbstkritik.

Sie verlangt nach einer **inneren Stärke**, unge-rechtfertigter Kritik und persönlichen Anfeindungen standzuhalten. Wie auch nach der **inneren Stärke**, bei überschwänglichem Zuspruch und Bewunderung nicht abzuheben.

Und nicht zuletzt nach der inneren Stärke, auf neue Wahrheiten Gottes hoffen zu können, wenn alte Wahrheiten zerbrechen. (> Jona-Geschichte!)

Die eigene Wahrheitserkenntnis nicht zu verabsolutieren, das mutet uns die grundsätzliche Akzeptanz des Fragmentarischen in unserem menschlichen Denken und Erkennen zu. Und verlangt nach einer **Ambiguitätstoleranz** – in unseren theologischen Diskursen, in unseren Kirchen und sogar in uns selbst.

Anne:

Immer neu und **konkret** nach Gottes Wahrheit zu fragen, das heißt immer neu mit Unentscheidbarkeit, Vielstimmigkeit und Widersprüchlichkeit zu ringen – zu dieser Zu-Mutung **ermutigt** Gottes Geist unseren menschlichen Geist.

Gottes Wort und so auch das Evangelium von Jesus Christus ist Menschen nur zugänglich in einer nicht aufzulösenden Mischung von Gotteswort und Menschenworten – im Besonderen Männerworten.

Die schriftlich fixierten Worte der Bibel verdanken sich keinem »göttlichen **Diktat**«. So ist der Kanon der Bibel mit seinen vielstimmigen und vieldeutigen Gottes- und Menschenbildern selbst ein Zeugnis von **Ambiguitätstoleranz**.

Weder für unsere Frömmigkeit noch für unsere Weltverantwortung *können wir uns auf konkrete und **zugleich** eindeutige und widerspruchsfreie Gottesoffenbarungen beziehen*.

»Die Wahrheit ist konkret« – diese theologische Einsicht mutet Menschen deshalb immer wieder neu und immer neue **Dilemmata in den aktuellen ethischen Fragen und politischen Krisen zu**.

Auch Dorothee Sölles Texte helfen da nicht heraus.

III. »Die Wahrheit ist konkret« – eine Einsicht, die für uns den Zusammenhalt von Frömmigkeit und Weltverantwortung qualifiziert

Nikolaus:

*»Ich glaube,
dass Gott kein zeitloses Fatum ist,
sondern dass er auf aufrichtige Gebete
und verantwortliche Taten wartet und antwortet.«*

In diesem Bekenntnis Dietrich Bonhoeffers finde ich den Zusammenhalt meiner Frömmigkeit mit Weltverantwortung verdichtet.

Jesus bezeugte Gott nicht als ein *zeitloses Fatum*.

Sondern als Gott, **der mit Menschen in Beziehung tritt und der Menschen eine vertrauensvolle Gottesbeziehung ermöglicht.**

Und für beide Testamente der Bibel gilt:

Eine vertrauensvolle Gottesbeziehung und eine gottwohlgefällige individuelle Frömmigkeit werden untrennbar mit konkreter Nächstenliebe und konkreter Verantwortung für Gemeinschaftsgerechtigkeit verbunden.

Das bedeutet:

Gottes Frieden und Gottes Gerechtigkeit werden in unserer irdischen Wirklichkeit verortet.

Deshalb gilt mir:

Frömmigkeit, die sich an der Bibel orientiert, kann sich nicht in Jenseitshoffnungen, frommen Worten und tradierten Ritualen erschöpfen. Vielmehr fordert jede existentielle Auseinandersetzung mit biblischen Texten uns Menschen immer wieder neu heraus zu einem verantwortlichen Engagement für soziale Gerechtigkeit, für die Bewahrung der Schöpfung und für den Frieden in unseren je konkreten Lebenskontexten.

Dorothee Sölle beschrieb diese biblische Einsicht so:

»Wir dürfen uns nicht von der Ohnmacht überwältigen lassen. »Da kann man nichts machen« ist ein gottloser Satz. So ist es eben, Hunger hat es immer gegeben, heißt sagen, Gott hat keine Hände. Zu denken, ich als einzelne kann sowieso nichts ändern, heißt, sich selber abschneiden von der Liebe Gottes.«

(D. Sölle, Den Rhythmus des Lebens spüren, Herder Freiburg, S. 107)

Anne:

Das Zusammenhalten von Frömmigkeit und Weltverantwortung konfrontiert uns Christinnen und Christen – wie schon erläutert – immer wieder neu mit immer neuen ethischen **Dilemmata**. Gegenwärtig im Blick auf den Krieg in der Ukraine, auf den Terror der Hamas in Israel, auf Israels kriegsgerichtete Gewalt in Gaza, aber auch auf eine vor Gott und Menschen verantwortbare Gesetzgebung zur Sterbehilfe.

Wenn Gottes Wahrheit konkret ist, dann kann christliche Ethik nicht zu allgemeingültigen, überzeitlichen Normen und zu einer eindeutigen und widerspruchsfreien christlichen Realpolitik führen.

Dietrich Bonhoeffer hat das am 8. Februar 1929 in seinem Vortrag »Grundfragen einer christlichen Ethik« so auf den Punkt gebracht:

*»Der Sinn der gesamten ethischen Gebote Jesu ist ... der,
dem Menschen zu sagen:
Du stehst vor dem Angesicht Gottes, Gottes Gnade waltet über dir,
du stehst aber zum Andern in der Welt, musst handeln und wirken,
so sei bei deinem Handeln eingedenk, dass du unter Gottes Augen handelst...«*

(zitiert nach Gremmels/Huber (Hg), Dietrich Bonhoeffer Auswahl Bd 1, Gütersloh 2006, S. 96 und 99f)

Dieses Ethik-Verständnis Bonhoeffers sehe ich in vielen Texten Dorothee Sölles konkretisiert. Texte von Dorothee Sölle machen mir für mein aktuelles politisches Fragen und Handeln wie auch für meine Frömmigkeit bewusst:

Ich handele unter Gottes Augen.

Aber je konkreter ich reden und handeln will,

umso mehr entzieht sich mir Gottes Wahrheit in der jeweiligen Situation einem eindeutigen Erkennen.

Mein konkretes Entscheiden und Handeln kann ich dann nicht für alle Menschen widerspruchsfrei fundieren, weder sachlich und noch theologisch.

Mit Fragen, Zweifeln und Widersprüchen – in mir selbst und von anderen – muss ich mein Gottvertrauen und meine Weltverantwortung dann trotz bleibender Dilemmata immer neu wagen. Und mich **der Möglichkeit** stellen, dass ich irre und mich mit meinem Entscheiden und Handeln schuldig mache.

Nikolaus:

Ich denke, diese Möglichkeit ist ein Preis, den **alle Menschen** zahlen, die verantwortlich reden, entscheiden und handeln.

Unabhängig davon, ob und wie sie bei ihrem Handeln ihre Frömmigkeit und ihre Weltverantwortung zusammenhalten.

Das gilt sicher auch für Dorothee Sölle selbst.

Konstantin Sacher schreibt in seinem in diesem Jahr erschienenen Sölle-Buch:

Dorothee Sölle »war ein wirklich frommer Mensch. Das erzählen alle, die sie persönlich kannten, und das lässt sich auch an vielen Stellen in ihren Selbstbeschreibungen finden. ... **Ihre persönliche Frömmigkeit steht außer Zweifel.**« (K. Sacher, Dorothee Sölle auf der Spur, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, Leipzig 2023, S. 48)

Eine Freundin Sölles beschrieb den Beginn der persönlichen Frömmigkeit von Sölle nach Sacher als einen »**Sprung in den Glauben**«. Für ihn machte dieser »**Glaubenssprung**« Dorothee Sölle zu einer »**Springerin im freien Flug**«. Und ihr Fliegen sei für sie nicht wie »ein Sprung aus dem Fenster nach unten in Richtung Asphalt« gewesen. Es war vielmehr »ein Sprung nach oben – in die Weite des Himmels, dorthin, von wo sich aus der Vogelperspektive erst ein Panorama der Welt ... erschließt ...«

Sacher urteilt in seinem Buch dann: »Die Gefahr, dass die eigene Vogelperspektive mit der Perspektive Gottes verwechselt wird, ist dabei virulent. Und Sölle ist dieser Gefahr oft nicht entgangen.« (K. Sacher, a.a.O., S. 50)

Ein Urteil, das ich nur dann gelten lassen kann und will, wenn ich es auf **uns alle** beziehe, die wir über Gottes Wahrheit konkret nachdenken, reden und urteilen.

Und die wir dann mit **Fragen, Zweifeln und Widersprüchen** unsere Frömmigkeit und unsere Weltverantwortung zusammenhalten und dabei

das Wagnis auf uns nehmen, parteilich zu urteilen und zu handeln.

Anne:

Eben dazu ermutigen uns Dorothee Sölles Texte.

Etwa ihr Text »Oder sollen wir auf einen anderen warten?« aus ihrem Buch »Die Wahrheit ist konkret«. (Sölle, Die Wahrheit ist konkret, theologia publica 4, Olten 1967, S.39ff).

Dort schrieb sie:

»Bist du, der da kommen soll oder sollen wir eines andern warten?, mit dieser Frage schickte Johannes aus dem Gefängnis Boten zu Jesus. ...

Die Antwort, die Jesus dem auf das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens wartenden Johannes gibt, ist sehr merkwürdig. Er behauptet nämlich, dieses Reich, von dem man auch einfach sagen kann, dass es darin besteht, dass Gott uns nahe ist – Jesus behauptet, dieses Reich sei schon da. Er beschreibt es sogar detailliert: »Blinde sehen, Lahme gehen, ..., Tote stehen auf und Armen wird das Evangelium gesagt.« Und nach dieser Beschreibung des Reiches, die die Worte des Propheten Jesaja aufnimmt, sie aber aus der Zukunft in die Gegenwart setzt, danach fügt Jesus hinzu, selig sei, wer sich nicht an ihm ärgere. ... (Sölle, a.a.O., S. 40-46)

Und Dorothee Sölle konstatierte dann eine Erfahrung, die meine Frömmigkeit auch mir zumutet. Sölle sagte:

»Ehrlich gesagt, ich verstehe niemanden, der sich **nicht** über Jesus ärgert.« (Sölle, a.a.O., S. 46)

Jesus hat Gottes heilvolles Wirken schon auf dieser Erde versprochen, wenn wir Menschen beten, glauben und vertrauen. Und Jesus sagt in den Evangelien zu der Frau einer kranken Tochter: Geh hin, deine Tochter ist gesund. Dein Glaube hat dir geholfen ...

Unsere Tochter starb, trotz meiner Gebete und meines Glaubens.

Und nur zu oft nehme ich Gottes heilvolles Wirken als Antwort auf vertrauensvolle Gebete eben **nicht** wahr – nicht in meinem persönlichen Leben und auch nicht im großen Weltgeschehen.

Nikolaus:

Ist Jesus der, mit dem sich alles menschliche Warten auf Gottes Nähe in unserer Welt erfüllt hat? Ist mit Jesus Gottes Reich in unserer Welt schon angebrochen?

Nach Dorothee Sölle mutet Jesus mit seiner Antwort auf die Frage des Johannes seinen Nachfolgerinnen und Nachfolgern **einen nicht auflösbaren Widerspruch** zu:

Das Reich Gottes ist schon angebrochen – wir können Gottes Gegenwart und Nähe inmitten unserer irdischen Realität erfahren und schmecken.

Und zugleich:

Das Reich Gottes wird anbrechen – wir hoffen und warten

auf Gottes neuen Himmel und Gottes neue Erde.

Um es mit Dorothee Sölles Worten zu sagen:

»Es kommt also darauf an, den Widerspruch von Gegenwart und Zukunft auszuhalten und ihn nicht einseitig aufzulösen.« (Sölle, a.a.O., S. 48)

Dorothee Sölle hat in diesem Text ihr Zusammenhalten von Frömmigkeit und Weltverantwortung dann so beschrieben:

»Wie könnten wir überhaupt anders als solidarisch mit der in unsere Verantwortung gegebenen Welt warten ... Warten mit konkreten, gegenständlichen Hoffnungen, privaten und öffentlichen, aber mit der Bereitschaft, ihre Gegenständlichkeit von dem ungegenständlichen Gott korrigieren zu lassen!

Warten, christliches Warten ist so bilderaufstellendes und auf Bilder verzichtendes Hoffen. Dies gelingt ausschließlich dem, der sich an den Vorschuss Gottes, an sein: Ich bin schon da, ich bin bei dir! hält.

Der Vorschuss Gottes ist seine Ankunft in Jesus von Nazareth, die dem Menschen die Zukunft eröffnet. Weil Gott inkognito auf die Welt gekommen ist, warten wir auf sein Sichtbarwerden, auf sein Reich, das da ist und kommen soll.« (Sölle, a.a.O., S. 50)

Spannungen und Widersprüche zwischen dem »schon jetzt« und dem »noch nicht« qualifizieren

den Zusammenhalt von Frömmigkeit und Weltverantwortung bei uns Christinnen und Christen.

Aber wir sind in diesen Spannungen und Widersprüchen nicht **gottverlassen**. Unsere Frömmigkeit ist wie ein **»Ankerauswerfen«** (dieses Bild verdanken wir dem Sölle-Buch Konstantin Sachers (vgl. Sacher, a.a.O., S.49), das uns in der Gewissheit von Gottes Gegenwart und Nähe festmachen kann. Schon hier und jetzt, mit unseren konkreten Gottes-Wahrheiten inmitten aller Unsicherheiten und Krisen in unserem Leben und in unserer Welt!

IV. Schlussbemerkungen zu dem Diktum von Fulbert Steffensky: »Man kann sich doch nicht mit einer einzigen Wahrheit zufriedengeben!«

Anne:

»Die Wahrheit ist konkret« – diese Einsicht gilt nicht nur für unseren theologischen Blick auf die Wahrheit Gottes.

Sie gilt ebenso auch für unseren Blick auf unsere Mitmenschen.

Diese Einsicht findet sich verdichtet im 2. Gebot des Dekalogs:

»Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Abbild machen, weder von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist« (2. Mose 20, 4)

Dorothee Sölle hat in ihrem Buch *»Die Wahrheit ist konkret«* diesem biblischen Bildnisverbot ein eigenes Kapitel gewidmet (D. Sölle, a.a.O., S. 95-102).

Darin schreibt sie:

»Das Bilderverbot schützt die, die im Bild vergegenständlicht und zugleich entmächtigt werden sollen. Die Macht der Bilder ist dabei magisch verstanden und darum heute – innerhalb einer entzauberten Welt – unverständlich geworden. Dennoch sind Bilder auch heute gefährlich, gilt es auch und gerade heute den Menschen vor ihnen zu schützen. ... Bilder haben Macht! ... Wer immer sich ein Bild vom anderen macht und ihn in eine Schublade steckt, der leugnet das Fremde, Unerwartete, Nochnichterschienene im anderen.

Das Bild besetzt die Stelle der Zukunft und beraubt so die Wirklichkeit ihrer wichtigsten Dimension.« (D. Sölle, a.a.O., S. 98ff)

Gottes Gebot fordert von uns Menschen: »Du sollst dir kein Bildnis machen!«

Und doch: Wir Menschen können ohne konkrete Bilder von Gott, von unseren Mitmenschen und von der Welt nicht glauben, nicht denken und nicht handeln.

Nach Max Frisch gibt's für uns Menschen nur eine Möglichkeit des Schubladen-behafteten und Zukunft-beraubenden Bilder-Machens zu entkommen:

Wenn wir lieben!

Fulbert Steffensky hat diese Möglichkeit für Menschen, wenn sie lieben in einer Erklärung zum 2. Gebot so erläutert:

»Wir fliehen in Bilder, weil unsere normale Sprache zu eng ist. Diese Bilder aber sind keine Fotos; sie wollen niemanden einfangen und festhalten. Es sind Bilder, die auf jemanden zueilen und ihn umarmen möchten. ... Wie eine Welle die andere bricht und überholt, so überpurzeln sich die Bilder, und man versucht immer neue. Das Bild selber bricht das Bild und ist bilderstürmerisch.«

(F. Steffensky, *Die Zehn Gebote. Anweisungen für das Land der Freiheit*, Echter-Verlag 2003, S. 23)

Nikolaus:

»Du sollst dir kein Bildnis machen – wir tun es ständig.« (D. Sölle, a.a.O., S. 102)

Diese Einsicht Dorothee Sölles gilt auch für diese Tagung und für unser Bedenken ihres Lebens, ihrer Theologie und ihrer Wirkungen auf uns heute.

Damit unsere Bilder ihrer Schubladen-behafteten und Zukunft-beraubenden Wirkung entkommen, müssen wir uns bewusst bleiben:

Die Wahrheit unserer Bilder von Dorothee Sölle ist konkret – also fragmentarisch, zeit- und situati-

onsbezogen, widersprüchlich und vielleicht sogar bilderstürmerisch.

Die letzten Worte in unserem Vortrag sollen Fulbert Steffensky gehören, der mit Dorothee in Liebe verbunden war und ist. In einem Interview mit der Wochenzeitung *Christ & Welt* anlässlich seines 90. Geburtstages blickt Fulbert auf sein Leben mit und ohne Dorothee zurück. Gegen Ende des Interviews zitiert Fulbert ein Gedicht von Dorothee, das über seinem Schreibtisch hängt.

Darin heißt es:

»Steh nicht an meinem Grab und weine, ich bin nicht dort. Ich bin nicht gestorben.«

C&W fragt:

Ist das so, ist sie nicht gestorben?

Fulbert:

Doch ... doch. Ich kann sie nicht halten, und ich kann sie nicht lieben, wie ich sie geliebt habe. Das ist eine der Härten über die Toten: Man kann sie nicht halten, und man kann sie nicht lieben, wie man sie geliebt hat.

C&W:

Ist das bitter?

Fulbert:

Ja, das ist bitter und richtig. ... Natürlich ist Dorothee nicht aus meinem Gedächtnis und aus meiner Seele verschwunden. Aber sie ist gestorben.

C&W:

Dorothee Sölle ist gestorben – und nicht gestorben?

Fulbert:

Wie wäre es denn, wenn beide Seiten recht hätten? Dorothee schreibt: »Ich bin nicht gestorben« – und ich sage: Sie ist gestorben.

Man kann sich doch nicht mit einer einzigen Wahrheit zufriedengeben!



Menschliche Verantwortung und/oder Macht Gottes?

Theologische Einordnungen der Theodizee Dorothee Sölles

Dr. Raphael Döhn, Lehrbeauftragter im Institut für Evangelische Theologie, Fachgebiet Systematische Theologie, an der Universität Kassel

1. Einleitung

Dieser Beitrag stellt Überlegungen Dorothee Sölles zur Theodizeefrage dar, wobei der Fokus auf ihrem erstmals 1988 veröffentlichten Text *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* und weiteren ihrer Werke aus den 1980er- und 1990er-Jahren liegt.¹ Hierzu werden zunächst unter Rückgriff auf die Überblicksdarstellungen bei Klaus von Stosch und Wilfried Härle der Theodizeebegriff sowie gängige christliche Antwortelemente zu ebendieser Frage vorgestellt. Im Anschluss wird Sölles Theodizee, welche sie in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* entwickelt, erläutert. Sölle diskutiert hier verschiedene Gottesbilder und begründet anschaulich, weshalb sie Gott – nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Gräueltaten der Shoah – nicht als allmächtig zu denken vermag. Um Sölles Gedanken zum menschlichen (und göttlichen) Leiden weitergehend einordnen zu können, werden ihnen exemplarisch zwei philosophisch-theologische Stimmen gegenübergestellt. Es handelt sich hierbei um den jüdischen Philosophen Hans Jonas, dessen *Gottesbegriff nach Auschwitz* eine wichtige Inspiration für Sölles Theodizee der 1980er- und 1990er-Jahre gewesen ist, und Hans Küng, der zu den meistgelesenen christlich-theologischen Stimmen des 20. und 21. Jahrhunderts gehört. Während Sölles Überlegungen weitreichende Gemeinsamkeiten zu jenen von Jonas aufweisen, nimmt Küng hier eine deutlich traditionellere und konventionellere Position ein. Durch die Kontrastierung mit Jonas sowie Küng, aber auch mit von Stosch und Härle soll der Versuch unternommen werden, das Ungewöhnliche und Unkonventionelle in Sölles Theodizee besser identifizieren zu können. In einem letzten Schritt wird der Beitrag durch ein kurzes Fazit beschlossen.²

2. Die Theodizeefrage – Grundlegendes bei Klaus von Stosch und Wilfried Härle

Die zumeist synonym verstandenen Begriffe Theodizee, Theodizeefrage und Theodizeeproblem gehen ursprünglich auf den Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz zurück, welcher das Kunstwort *Théodicée* erfunden hat.³ In der gegenwärtigen Theologie kann die Definition, die sich im Überblickswerk von Klaus von Stosch finden lässt, als

gängig bezeichnet werden: »Mit Theodizee ist eine Rechtfertigung des Glaubens an einen guten, allmächtigen und allwissenden Gott angesichts offenkundig sinnlosen Leidens in der Welt gemeint.«⁴ Neben den drei Gottesattributen Güte, Allmacht und Allwissenheit, die sich auch schon bei Leibniz finden lassen, ist von besonderer Bedeutung, dass diese Definition exemplarisch verdeutlicht, dass die heutige Theologie im Regelfall den Versuch einer Rechtfertigung (bzw. besser: Verantwortung) des christlichen Glaubens und nicht einer Rechtfertigung Gottes unternimmt. Eine Rechtfertigung Gottes, wie sie bei Leibniz durchaus zu beobachten ist, erscheint aus theologischer Perspektive menschenunmöglich, sondern nur für Gott im Bereich des Möglichen zu liegen. Den eigenen Glauben zu verantworten kann hingegen als eine zentrale Aufgabe der Theologie klassifiziert werden.

Die Bedeutung der Gottesattribute Allmacht, Güte und Allwissenheit kann sehr gut anhand der Dogmatik Wilfried Härles nachvollzogen werden, der die These aufstellt: »Aus der Sicht des christlichen Glaubens erscheinen jedoch alle Versuche als verfehlt, die das Theodizeeproblem dadurch zum Verschwinden bringen oder lösen wollen, dass sie an einer der *Vollkommenheiten* Gottes Abstriche machen; denn d.h. faktisch: den Glauben an Gott preisgeben.«⁵ Unter dem Begriff Allmacht versteht er hierbei »eine Macht, die durch nichts anderes eingeschränkt ist«⁶, wobei er in neueren Auflagen seiner Dogmatik die Möglichkeit einer Selbstbeschränkung Gottes erwähnt, welche christlich-theologisch im Gegensatz zu einer von Gott nicht freiwillig gewollten Beschränkung seiner Macht (oder auch seiner Güte oder Allwissenheit) durchaus gedacht werden könne.⁷

Neben der Annahme der drei genannten Gottesattribute können weitere Antwortelemente in vielen christlich-theologischen Texten der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit beobachtet und dementsprechend durchaus als gängige christlich-theologische Antwortelemente bezeichnet werden. Hierzu gehören: die Annahme einer zumindest teilweisen Verstehbarkeit Gottes bzw. seines Handelns; der Glaube an Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt; die Hoffnung auf ein Le-

ben nach dem Tod bzw. die Auferstehung der Toten; Verweise auf den freien Willen des Menschen als Grund für Leid; die Annahme, zumindest manches Leid sei sinnvoll, damit Menschen reifen und fühlen können; die Bezugnahme auf das freiwillige Mitleiden Gottes im Kreuz Jesu Christi.⁸ Diese gängigen bzw. konventionellen christlichen Antwortelemente sind zu beachten, wenn im Folgenden der Theodizeeansatz Dorothee Sölles skizziert wird. Es wird dann leicht erkennbar werden, dass ihr Ansatz, der mehrere dieser konventionellen Antwortelemente negiert oder zumindest deutlich weniger stark betont, höchst unkonventionell ist.

3. Menschliche Verantwortung und Macht Gottes – Dorothee Sölles Theodizee

In ihrem 1988 erstmals erschienenen Text *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*⁹ nennt Sölle eine Reihe von Quellen, aus denen sie für ihre eigene theologische Reflexion schöpft. Neben Hans Jonas, auf dessen Religionsphilosophie im nachfolgenden Kapitel näher einzugehen sein wird, sind dies die ebenfalls jüdischen Denker Elie Wiesel, Abraham Joshua Heschel und Harold Kushner, welche Sölle denjenigen Denkerinnen und Denkern zuordnet, die – wie auch Sölle selbst – »Gott als Liebe, aber nicht als allmächtig«¹⁰ verstehen. Auf christlicher Seite bezeichnet Sölle Dietrich Bonhoeffer, die Prozesstheologie, die lateinamerikanische sowie die feministische Befreiungstheologie als wichtige Bezugspunkte.¹¹

Grundsätzlich erkennt Sölle drei verschiedene Möglichkeiten, den Glauben an Gott mit dem Leid in der Welt zu verbinden: 1.) den Glauben an einen allmächtigen Gott, welcher der Verursacher des Leides und direkt verantwortlich für es sei; 2.) den Glauben an einen allmächtigen und allliebenden Gott, dessen Sein und Wirken für den Menschen aber völlig unverständlich bleiben müsse und somit in letzter Konsequenz zum Atheismus führe und schließlich 3.) den liebenden, leidenden, aber nicht allmächtigen Gott. Da Sölle sich selbst der dritten Position zuordnet, zieht sie also aus dem Leid in der Welt die Konsequenz, Gott als liebend und leidend, aber eben nicht als allmächtig zu denken.¹²

Eine derartige Kritik an der Vorstellung der Allmacht Gottes und allgemein an theistischen Gottesvorstellungen taucht jedoch nicht nur in einem einzelnen Text auf, sondern zieht sich durch Sölles Gesamtwerk. Insbesondere wendet sie sich gegen das Verständnis einer göttlichen Allmacht im Sinne einer Allkausalität, die besagt, Gott »de-

terminiere alles historische Geschehen«¹³. Sie illustriert dies an anderer Stelle anhand eines persönlichen Erlebnisses auf einer Tagung, auf der in Sölles Gegenwart eine junge Frau den Satz »Auschwitz ist von Gott gewollt.«¹⁴ gesagt und dies folgendermaßen begründet hat: »Ganz einfach, wenn Er es nicht gewollt hätte, wäre es nicht geschehen. Ohne Ihn geschieht nichts.«¹⁵ Einen solchen Gottesbegriff, demzufolge Gott allmächtig im Sinne einer Allkausalität ist und Auschwitz *will*, lehnt Sölle dezidiert ab. Einen Gott, der Leiden wie Auschwitz verhängt, vermag Sölle nicht als Liebe, sondern nur als *Sadist* zu denken. Eine derartige, geradezu sadistische Theologie »spiegelt den Sadismus derer, die sie sich ausdenken.«¹⁶ Auch ein Gottesbegriff, demzufolge Gott Auschwitz zwar nicht bewirkt habe, aber es doch geschehen lasse, obschon er es verhindern könne, stellt für Sölle keine Alternative dar, da auch ein solcher Gott nicht als Liebe gedacht werden könnte, sofern man nicht seine völlige Unverständlichkeit proklamiert.¹⁷

Aus der Negierung einer Vorstellung von göttlicher Macht, die ein direktes Eingreifen Gottes in das Weltgeschehen und ein Lenken der Weltgeschichte durch Gott erwartet, folgt bei Sölle ein Betonen der menschlichen Verantwortung.¹⁸ Gerade angesichts der Shoah wendet sich Sölle dabei dagegen, die Verantwortung für jenes Leid, das Menschen über andere Menschen bringen, bei Gott zu suchen und von ihm zu erwarten, dass er dieses Leid beende. In derartigen Vorstellungen von einem allmächtigen, jederzeit zum Eingreifen fähigen Gott auf der einen und den ohnmächtigen Menschen, die keine Verantwortung übernehmen (müssen), auf der anderen Seite, sieht Sölle eine kindische Gottesvorstellung, die sich in einer »Papa-wird's-schoa-richtn«¹⁹-Mentalität äußere. Gott wolle aber, dass die Menschen Verantwortung für das übernehmen, was in der Welt geschieht und somit gewissermaßen erwachsen werden. Sölle unterstreicht dies, wenn sie sagt, dass nicht nur die Menschen auf die Liebe und die ermächtigende Lebensmacht Gottes angewiesen, sondern sie zugleich »Mit-Schöpfer«²⁰ bzw. »Mitarbeiter«²¹ Gottes seien und daher auch Gott auf die Menschen angewiesen sei. Dies bedeutet, dass Gott die Menschen brauche, um das, was in der Schöpfung gemeint war und die Liebe und Solidarität, zu denen die Menschen bestimmt sind, auch tatsächlich zu realisieren.²²

An einigen Stellen ihres Gesamtwerks geht Sölle sogar noch einen Schritt weiter, indem sie Aussagen tätigt, die sich so verstehen lassen, dass Gott auch existenziell auf die Menschen angewiesen

sei. So heißt es bei ihr: »Keine frühere Generation war in der Lage, [...] Gott selbst, den Schöpfer, das Sein-in-Beziehung abzuschaffen. Mögen wir uns auch mit oberflächlichen christlichen Redensarten vom ‚ewigen Gott‘ zu trösten suchen – das ist Selbstbetrug, denn nach der Endlösung des nuklearen Holocaust gibt es weder Vater noch Mutter im Himmel und keinen Schöpfer mehr.«²³ An anderer Stelle spricht sie sogar explizit davon, dass theologische Konzepte möglich (oder sogar notwendig?) seien, denen zufolge Gott von den Menschen erlöst werden wolle und somit das Konzept der Erlösung »ethisch und theologisch im Rahmen der Gegenseitigkeit gedacht werden muss«²⁴. Sölles Rede von der Erlösung Gottes durch die Menschen erscheint hier zum einen beeinflusst durch die von ihr sehr geschätzte feministische Theologin Carter Heyward sowie zum anderen durch die kabbalistische Schechina-Lehre.²⁵ Der Aspekt der Erlösung Gottes durch die Menschen korrespondiert in Sölles Theodizeeantwort mit ihrer Kritik an dem Gedanken der Allmacht Gottes, durch die Gott alles unter Kontrolle habe, was in der Welt geschieht, sowie mit ihrem Betonen der menschlichen Verantwortung angesichts des Leides und für Gott.

Die Angewiesenheit der Menschen auf Gott wiederum erläutert sie in ihren Ausführungen zur Macht Gottes: Sölle unterscheidet zwischen zwanghafter Macht, der sie die gängigen Vorstellungen von göttlicher Allmacht zuordnet, und überzeugender Macht, die sie als angemessener für das Reden von Gott einschätzt. Sie urteilt: »Gute, überzeugende Macht ist immer Macht, die sich teilt, die andere an ihrer Macht beteiligt, sie ermächtigt ihr Gegenüber, statt es zu unterwerfen.«²⁶ In *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* spricht Sölle vom Schmerz Gottes, welcher angesichts des Leides in der Welt die Menschen ermächtigt und zu solidarischem Handeln bewegt: »Gottes Schmerz umfängt meinen Schmerz, und die Traurigkeit, in der wir heute leben, wird eine verbindende, kämpferische und solidarische Kraft. Meine Kraft wächst aus meiner Trauer.«²⁷ Sölle denkt hier also eine produktive Teilnahme der Menschen am Schmerz Gottes. Die Gläubenden nehmen am Schmerz Gottes durch ihre eigene Trauer über die ungerechten und zerstörerischen Weltverhältnisse teil und werden somit dazu ermächtigt, mit Liebe und Widerstand gegen das Leid vorzugehen. Sie geht also in einigen ihrer Texte sehr wohl von einer Macht Gottes aus, die sie jedoch nicht als All-Macht bzw. All-Kausalität missverstanden sehen will. Stattdessen denkt sie die Macht Gottes bzw. Gott als »Macht-in-Beziehung«²⁸ so, dass Gott die Menschen er-

mächtigt und verbinde hin zu Solidarität, Widerstand und Liebe, welche gegen das Leid der Mitmenschen gerichtet sind.

Das eschatologische Moment spielt in Sölles Gesamtwerk eine untergeordnete Rolle, da sie »ein ›diesseitiges‹ Christentum«²⁹ denkt und kritisiert, »dass es Jahrhunderte lang einen Missbrauch des ewigen Lebens gegeben hat, eine falsche Vertröstung, dieses ‚Im Himmel wird es besser sein‹.«³⁰ Trotz dieses von ihr festgestellten Missbrauchspotenzials spielt die Auseinandersetzung mit dem ewigen Leben durchaus eine (untergeordnete) Rolle in ihrer Theologie, wobei sie nicht »ein Weiterleben nach dem Tode«³¹ oder »eine Fortführung meines persönlichen Lebens«³² erhofft, sondern vielmehr das »Einswerden mit Gott – ich als Tropfen, Gott das Meer, ich der Funke, er das Feuer«³³.

Vergleicht man diese Überlegungen Sölles zur Theodizeefrage mit den im vorherigen Abschnitt skizzierten Aussagen bei Klaus von Stosch und Wilfried Härle, so fällt direkt auf, dass Sölles Kritik an dem Konzept der Allmacht Gottes bereits den grundlegenden Bedingungen, die viele christlich-theologische Stimmen zu Beginn der Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage aufstellen, widerspricht. Insbesondere Härles Aussage, das Annehmen einer Einschränkung der Allmacht Gottes, welche Gott auferlegt ist, gebe den Gläubenden an Gott preis, steht hier Sölles Ausführungen geradezu diametral entgegen.

4. Ein jüdisch-philosophischer Orientierungspunkt Sölles – Hans Jonas

Bei dem im Jahr 1984 im Rahmen der Verleihung des Dr.-Leopold-Lucas-Preises an der Universität Tübingen von Hans Jonas (1903-1993) gehaltenen Vortrag, der als *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* überschrieben ist, handelt es sich um einen der im deutschsprachigen Raum meistrezipierten Theodizeetexte überhaupt.³⁴ Dorothee Sölle erwähnt nicht nur in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*, sondern auch in mehreren anderen nach 1984 erschienenen Texten, dass Jonas und sein Gottesbegriff nach Auschwitz zentrale Orientierungspunkte ihrer eigenen Reflexionen zum menschlichen Leid geworden sind, weswegen die weitreichenden Ähnlichkeiten zwischen ihren Theodizeen nicht überraschen.³⁵

Hans Jonas entwickelt auf der Basis der jüdischen Tradition, aber insbesondere unter Berücksichtigung der Shoah einen Gottesbegriff, demzufolge

Gott leidend, werdend, sich sorgend, gütig, teilweise verstehbar und nicht allmächtig ist.³⁶ Der für seine Antwort auf die Theodizeefrage wichtigste Aspekt ist hierbei die Verneinung der Allmacht Gottes, da Jonas davon ausgeht, dass ein gütiger und allmächtiger Gott willens und in der Lage gewesen sein müsste, die Shoah zu verhindern, was er aber nicht getan hat. Da Jonas an der Güte und teilweisen Verstehbarkeit Gottes aufgrund dessen Offenbarung festhält, muss für ihn der Gedanke der Allmacht weichen.³⁷

Jonas denkt Gott als in dem Sinne werdend und leidend, dass Gottes Sein von dem beeinflusst werde und Gott an dem leide, was in der Welt geschieht. Gott habe sich im Anfang seines Seins entäußert, um der Welt Raum zu geben, und erhalte nun sein Sein zurück durch die Weltgeschichte. Hierbei gehe Gott ein Risiko ein, denn seine Gottheit könne durch das, was in der Welt passiert, »verklärt oder vielleicht auch entstellt«³⁸ werden. Entscheidend sei hierfür das Handeln der Menschen, die als einzige Geschöpfe um Gut und Böse wissen können. Jonas kommt daher zu dem einprägsamen Schluss: »Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben.«³⁹

Durch den Fokus auf die Shoah wird bei Jonas jenes Leid in den Blick genommen, das sich Menschen gegenseitig antun, und die Verantwortung für dieses Leid, für seine Verhinderung und seine Bekämpfung bei den Menschen gesehen. Der werdende und leidende Gott, der ohnmächtig ist und nichts mehr zu geben hat, sondern durch das menschliche Handeln sein Sein zurückerhalten muss, in seinem Leiden aber auch dem menschlichen Handeln geradezu hilflos ausgeliefert ist, lässt den Menschen in der Verantwortung für den Menschen, für die Welt und für Gott zurück. Die Verantwortung des Menschen wird auch in Jonas' Ausführungen zu eschatologischen Hoffungsfiguren deutlich. So geht er gerade nicht von einer eschatologischen Vollendung der Schöpfung oder eines »Fortlebens der Person in einem künftigen Jenseits«⁴⁰ aus.⁴¹

Die Gemeinsamkeiten zwischen den Theodizeen von Jonas und Sölle sind äußerst weitreichend. So kann gesagt werden, dass Sölle in *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* vier der sechs Jonasschen Gottesattribute explizit aufnimmt: Die Güte/Liebe, die Nicht-Allmacht, das Leiden sowie die teilweise Verstehbarkeit/Verständlichkeit Gottes. Obschon Sölle hier eindeutig von Jonas' Gottesbegriff inspiriert ist, ist doch auch darauf

hinzuweisen, dass viele Elemente ihrer Theodizee auch schon vor ihrer Rezeption des *Gottesbegriff nach Auschwitz* in ihrer Theologie zu beobachten sind. So spricht sie auch schon in *Leiden* (1973) vom Leiden Gottes und kritisiert das Konzept göttlicher Allmacht.⁴² Unterschiede zwischen Jonas und Sölle bestehen vor allem darin, dass Sölle – wie weiter oben dargelegt – durchaus von der Macht Gottes sprechen kann, wohingegen Gott in der Religionsphilosophie von Hans Jonas im Grunde nicht nur als nicht-allmächtig, sondern vielmehr als ohnmächtig zu verstehen ist. Außerdem sind bei Sölle die Menschen existenziell von Gott abhängig, was neben ihrer Rede von der Macht Gottes insbesondere in ihrem Konzept des den menschlichen Schmerz umfängenden Schmerzes Gottes deutlich wird. Obschon auch Sölle – besonders ausgeprägt in ihren Überlegungen zur Erlösung Gottes durch die Menschen – eine Abhängigkeit Gottes von den Menschen denkt, ist diese keineswegs so einseitig wie bei Jonas, in dessen *Gottesbegriff nach Auschwitz* der Mensch kaum auf Gott, Gott aber existenziell auf den Menschen angewiesen ist. Dennoch ist zu konstatieren, dass Jonas' Theodizeeansatz weitreichende Ähnlichkeiten zu Sölles Theodizee aufweist. Jonas' Gottesbegriff, in dem das Werden, Leiden und auch die Ohnmacht Gottes jeweils äußerst ausgeprägt konzipiert sind, ist hierbei aus christlicher, aber auch aus jüdischer Perspektive eher unkonventionell – dieses Unkonventionelle hat er mit dem Ansatz Sölles gemein.

5. Ein christlicher Gegenpol zu Sölle und Jonas – Hans Küng

Der römisch-katholische Theologe Hans Küng (1928-2021) hat in seine 1991 erschienene, über 800 Seiten starke und äußerst kenntnisreiche Auseinandersetzung mit dem Judentum auch einen Abschnitt über das Gottesverständnis nach Auschwitz integriert, in welchem er die Kritik an Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* als Ausgangspunkt seiner eigenen Darstellungen und Überlegungen nutzt, auf welche ich mich im Folgenden stützen werde.⁴³ Küng nutzt hier also – in Opposition zu Sölle – die Jonassche Theodizee gerade nicht als Orientierungspunkt, sondern kritisiert diese; obschon Küng dabei Sölles Theodizee nicht explizit anspricht, kann seine Kritik an Jonas aufgrund der großen Gemeinsamkeiten zwischen Jonas' und Sölles Theodizeeansatz doch genutzt werden, um alternative Antwortelemente im Kontrast zu Sölles Überlegungen zu diskutieren.

Für Küng ist der Gedanke einer radikal gedachten Machtentstagung Gottes weder aus jüdischer noch aus christlicher Perspektive überzeugend, da Juden und Christen zwar weithin in der negativen Abgrenzung vom Konzept eines mitleidlosen Gottes und in der positiven Bejahung eines Gottesbegriffs, demzufolge Gott mitleidend ist, einig seien. Ebenso sei unter Berufung auf die Hebräische Bibel und das Neue Testament aber auch die Vorstellung eines völlig anthropomorphen, menschlich leidenden oder sogar sterbenden Gottes, der nichts mehr zu geben vermag, abzulehnen. Einen solchen Gott identifiziert Küng dezidiert nicht als Gott der Bibel und auch nicht einfach als mitleidenden, sondern vielmehr als *bemitleidenswerten* Gott.⁴⁴ Obschon er durchaus von einem mitleidenden Gott spricht, ist dieses Motiv bei Küng doch recht schwach ausgeprägt, was wohl auch darin begründet liegt, dass er jede Form von Patripassianismus, demzufolge Gott der Vater am Kreuz selbst gelitten habe, zu vermeiden sucht. Laut Küng offenbart sich Gott in der Auferweckung Jesu Christi als der mit den Menschen mitleidende, aber doch auch allgütige und allmächtige Gott. Küng hält also gerade angesichts des Mitleidens und der Güte Gottes – anders als Jonas und Sölle – an der Allmacht Gottes fest und kommt zu dem Schluss, dass ein nicht-allmächtiger Gott aufhöre, Gott zu sein. Auch denkt er das Mitleiden Gottes in deutlich engeren Grenzen als Jonas und Sölle.⁴⁵

Die Frage, wieso Gott Auschwitz zugelassen hat, bleibt für Küng letztlich unbeantwortbar. Er plädiert dafür, Leid grundsätzlich nicht theoretisch verstehen, sondern vielmehr praktisch bestehen zu wollen und sieht sich dabei in einer Linie mit dem Buch Hiob sowie der Passionsgeschichte Jesu Christi; hierin betont er die Verstehbarkeit Gottes und seines (Nicht-)Handelns angesichts des Leides deutlich weniger als Sölle und Jonas. Von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi her ist es laut Küng schließlich möglich, zu erkennen und zu bekennen, dass 1.) Gott auch im scheinbar sinnlosen Leid verborgen anwesend bleibe, 2.) Gott zwar nicht vor, aber in allem Leid bewahre, 3.) die Menschen dazu bestimmt seien, Leid solidarisch mitzutragen und 4.) das Leid v.a. in den leidverursachenden Strukturen und Verhältnissen zu bekämpfen sei.⁴⁶ Küng schließt mit einem Verweis auf die dem christlichen und jüdischen Glauben inhärente eschatologische Hoffnung, die bei Jonas keinerlei und bei Sölle nur eine untergeordnete Rolle spielt.⁴⁷

Vergleicht man Küngs kritische Replik an Jonas mit der affirmativen Aufnahme der Jonasschen

Theodizee bei Sölle, so fällt auf, dass die Differenzen von Küngs Theodizeeansatz zu Jonas' Religionsphilosophie, die u.a. in Küngs Festhalten am Konzept der göttlichen Allmacht sowie an eschatologischen Hoffnungsperspektiven und in der Einschränkung des Gedankens der Leidensfähigkeit Gottes bestehen, seine Theodizee nicht nur in eine Opposition zu Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz*, sondern auch zu Sölles *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* stellen. Parallelen zu Jonas und Sölle zeigen sich bei Küng insbesondere in seiner Rede von der Güte Gottes sowie in seinem Aufruf zum lebenspraktischen Widerstand gegen Leidursachen und zur Solidarität. Zum Verständnis der gegenseitigen Angewiesenheit von Gott und den Menschen lässt sich zuge-spitzt festhalten: Das Verhältnis von Gott und den Menschen ist bei Jonas asymmetrisch, da Gott sehr viel abhängiger von den Menschen ist als umgekehrt; bei Sölle ist dieses Verhältnis weitgehend symmetrisch im Sinne einer gegenseitigen Angewiesenheit; bei Küng ist es wiederum asymmetrisch, wobei hier der Mensch von Gott abhängig ist und nicht umgekehrt. Insgesamt wird deutlich, dass Sölle im Hinblick auf ihren Gottesbegriff und ihre Antwort auf die Leidfrage Jonas deutlich näher ist als Küng. Küng argumentiert in seiner Theodizee deutlich traditioneller und konventioneller als Sölle, was im abschließenden Abschnitt dieses Beitrags nochmals aufzugreifen sein wird.

6. Fazit

Im vorliegenden Beitrag wurden Grundzüge von Dorothee Sölles Theodizeekonzept (insbesondere der 1980er- und 1990er-Jahre) dargestellt, wobei ihr Text *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen* in besonderem Maß Berücksichtigung gefunden hat. Sölle denkt hier Gott als liebend, leidend, nicht-allmächtig und zumindest nicht völlig unverstündlich. Gottes Macht könne nicht als Allmacht, sondern müsse vielmehr als er-mächtigende Lebensmacht verstanden werden, welche den Menschen den solidarischen Einsatz gegen Leid in der Welt ermöglicht. Die Leidensfähigkeit Gottes und seine Angewiesenheit auf den Menschen werden außerordentlich ausgeprägt gedacht, was in Sölles Ausführungen zur Erlösung Gottes besonders, aber auch schon in ihren Konzepten des Menschen als Mit-Schöpfer und Mitarbeiter Gottes deutlich wird. Die im Haupttitel dieses Beitrags aufgeworfene Frage »Menschliche Verantwortung und/oder Macht Gottes?« kann im Hinblick auf Sölles Theodizee daher folgendermaßen beantwortet werden: Sölle denkt die Verantwortung der Menschen *und* die Macht Gottes und bezieht

sie aufeinander, indem es in ihrer Theologie gerade die Macht Gottes ist, welche die Menschen zur Verantwortung er-mächtigt. Diese Verantwortung der Menschen wird sehr weitreichend verstanden und erstreckt sich nicht nur auf die innerweltlichen Zustände, sondern in gewissem Sinne sogar auf Gott selbst. Die Macht Gottes wird dabei nicht als eingreifende All-Macht, sondern vielmehr als überzeugende Lebensmacht beschrieben.

Die den dritten Abschnitt dieses Beitrags rahmenden Abschnitte zur Theodizeefrage bei Wilfried Härle, Klaus von Stosch, Hans Jonas und Hans Küng haben zweierlei aufgezeigt: Erstens ist Dorothee Sölles Theodizee nach 1984 entscheidend von Jonas' *Gottesbegriff nach Auschwitz* inspiriert, wobei zentrale Elemente ihres Theodizeeansatzes wie die Rede vom Leiden Gottes sowie die Kritik an dem Konzept göttlicher Allmacht schon vor ihrer Rezeption der Jonasschen Religionsphilosophie in ihrer Theologie vorzufinden waren. Zweitens konnte mit Hilfe der Auseinandersetzung mit gängigen, eher konventionellen christlich-theologischen Überlegungen, wie sie in den Texten von Härle und Küng, aber auch in von Stoschs Definition zu beobachten sind, aufgezeigt werden, dass und inwiefern Sölles Theodizeeansatz mehrere eher unkonventionelle Elemente aufweist. Zu nennen sind hierbei zunächst ihre deutliche Kritik an dem Konzept göttlicher Allmacht sowie die Annahme einer gegenseitigen Angewiesenheit von Gott und Mensch, die ein nahezu symmetrisches Verhältnis von Gott und Mensch nahelegt. Weitere Antwortelemente, die sich zwar auch bei Küng finden lassen, sind bei Sölle deutlich weniger relevant (eschatologische Hoffnung) oder deutlich stärker betont (Verständlichkeit Gottes, Verantwortung der Menschen). Die Annahme der Liebe und Güte Gottes können hingegen als verbindende Elemente aller hier vorgestellten Theodizeereflexionen bezeichnet werden und sind generell innerhalb des jüdisch-christlichen theologischen Theodizeedialogs im Grunde unstrittig.

Literaturverzeichnis

- Döhn, Raphael: *Corona und die Theodizeefrage. Reflexionen im Hinblick auf Theologie und Religionsunterricht*, in: Massud, Abdel-Hafiez / Hild, Christian (Hrsg.): *Religiöse Bildung bis 2030: Hürden und Chancen*, Landau 2021, S. 67-88.
- Döhn, Raphael: *Der Mensch in der Verantwortung. Die Theodizeefrage bei Hans Jonas, Dorothee Sölle und Abraham Joshua Heschel*, Berlin 2020.
- Döhn, Raphael: *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage. Perspektiven bei Hans Jonas und in der christlichen Theologie*, in: Hutter, Axel / Sans, Georg (Hrsg.): *Zeit – Sprache – Gott*, Stuttgart 2019, S. 159-170.
- Härle, Wilfried: *Dogmatik*, 6. Aufl. Berlin / Boston 2022.
- Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme [1984]*, in: Jonas, Hans: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien*. Herausgegeben von Michael Bongardt, Udo Lenzig und Wolfgang Erich Müller. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br. / Berlin / Wien 2014, S. 407-426.
- Jonas, Hans: *Unsterblichkeit und heutige Existenz [1963]*, in: Jonas, Hans: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Bd. III/1: Metaphysische und religionsphilosophische Studien*. Herausgegeben von Michael Bongardt, Udo Lenzig und Wolfgang Erich Müller. Redaktion: Ingeborg Szöllösi, Freiburg i.Br. / Berlin / Wien 2014, S. 341-366.
- Kuhlmann, Helga: *Abschied von der Allmacht? Von Gott reden nach Auschwitz*, in: Kortzfleisch, Siegfried von / Grünberg, Wolfgang / Schramm, Tim (Hrsg.): *Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen*, Berlin 2009, S. 259-282.
- Küng, Hans: *Das Judentum*, München 1991.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Arthur Buchenau, Hamburg 1996.
- Sölle, Dorothee: *»Deine Gnade ist besser als Leben« (Ps 63,4)*, in: Reinke, Otfried (Hrsg.): *Ewigkeit? Klärungsversuche aus Natur- und Geisteswissenschaften*, Göttingen 2004, S. 177-180.
- Sölle, Dorothee: *Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott*, Hamburg 1992.
- Sölle, Dorothee: *Gegenseitigkeit. I. Theologisch*, in: Gössmann, Elisabeth u.a. (Hrsg.): *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, S. 142-144.
- Sölle, Dorothee: *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990.
- Sölle, Dorothee: *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen: Das Problem der Theodizee aus der Sicht der Armen in Latein-Amerika*, in: Olivetti, Marco M. (Hrsg.): *Theodicea oggi*, Padua 1988, S. 273-289.
- Sölle, Dorothee: *Leiden*, Stuttgart 1973.
- Sölle, Dorothee: *lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985.

Sölle, Dorothee: *Mystik des Todes. Ein Fragment* [2003], in: Sölle, Dorothee: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Bd. 6: »Du stilles Geschrei«. *Wege der Mystik*. Stuttgart 2007, S. 381-459.

Stosch, Klaus von: *Theodizee*, Paderborn 2013.

Anmerkungen:

¹ Hierzu zählen ihre Monographien *lieben und arbeiten* (1985), *Gott denken* (1990), *Es muss doch mehr als alles geben* (1992) sowie Sölles Handbuchartikel zu dem Lemma *Gegenseitigkeit* (1991).

² Dieser Beitrag baut auf den Erkenntnissen meiner Dissertation auf, deren Fokus u.a. auf den Theodizeen von Sölle und Jonas liegt. Vieles, was in diesem Beitrag nur knapp behandelt wird, kann dort im Detail nachgelesen werden (Döhn, *Der Mensch in der Verantwortung*). Zur Theodizeefrage vgl. außerdem: Döhn, *Der werdende Gott als Antwort auf die Theodizeefrage*, S. 159-170; Döhn, *Corona und die Theodizeefrage*, S. 67-88. Auch werden 2024/25 noch weitere von mir verantwortete und bereits fertig gestellte Publikationen zur Theodizee (u.a. auch bei Sölle, Jonas und Küng) veröffentlicht.

³ Leibniz, *Versuche in der Theodicee*.

⁴ Stosch, *Theodizee*, S. 7.

⁵ Härle, *Dogmatik*, S. 449.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Dies habe ich beispielhaft aufgezeigt im Rahmen einer Analyse christlicher Dogmatiken (vgl. Döhn, *Der Mensch in der Verantwortung*, S. 41-90).

⁹ Dieser Text erschien 1992 als Kapitel des Buches *Es muss doch mehr als alles geben*, aus dem dieser Text im Folgenden zitiert wird (Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, S. 75-106). Die Erstveröffentlichung im Jahr 1988 trug zusätzlich den Untertitel *Das Problem der Theodizee aus der Sicht der Armen in Latein-Amerika* (Sölle, *Gottes Schmerz und unsere Schmerzen*, S. 273-289).

¹⁰ Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, S. 81.

¹¹ Vgl. a.a.O., S. 81-82.

¹² Vgl. a.a.O., S. 80-82.

¹³ Kuhlmann, *Abschied von der Allmacht?*, S. 278.

¹⁴ Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, S. 16.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ A.a.O., S. 81. Zum Konzept der sadistischen Theologie vgl. auch schon: Sölle, *Leiden*, S. 32-39.

¹⁷ Vgl. Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, S. 80-81.

¹⁸ Vgl. a.a.O., S. 15-20, 81-82, 98-102.

¹⁹ A.a.O., S. 17.

²⁰ Sölle, *lieben und arbeiten*, S. 211.

²¹ Sölle, *Gott denken*, S. 71.

²² Vgl. a.a.O., S. 71-72; vgl. Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, S. 19-20.

²³ Sölle, *lieben und arbeiten*, S. 209-210.

²⁴ Sölle, *Gegenseitigkeit*, S. 143.

²⁵ Vgl. a.a.O., 142-144; vgl. Sölle, *Leiden*, S. 178-184.

²⁶ Sölle, *lieben und arbeiten*, S. 43.

²⁷ Sölle, *Es muss doch mehr als alles geben*, S. 99.

²⁸ Sölle, *Gegenseitigkeit*, S. 143.

²⁹ Sölle, »Deine Gnade ist besser als Leben«, S. 177.

³⁰ Sölle, *Mystik des Todes*, S. 458.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Ebd. Es ist kein Zufall, dass die hier zitierten Überlegungen Sölles zur eschatologischen Hoffnung aus einem posthum erschienenen Text, den Sölle kurz vor ihrem Tod verfasste, stammen. Die eschatologische Dimension scheint an ihrem Lebensende an Bedeutung für sie gewonnen zu haben; in älteren Texten spielt diese Dimension hingegen oftmals keinerlei Rolle. Allgemein weiterführend zu Sölles Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage vgl. Döhn, *Der Mensch in der Verantwortung*, S. 149-195.

³⁴ Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, S. 407-426.

³⁵ Vgl. Döhn, *Der Mensch in der Verantwortung*, S. 36, 164.

³⁶ Vgl. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, S. 414-422.

³⁷ Vgl. a.a.O., S. 418-422.

³⁸ A.a.O., S. 411.

³⁹ A.a.O., S. 425.

⁴⁰ Jonas, *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, S. 345.

⁴¹ Ausführlicher zum Gottesbegriff nach Auschwitz und der Jonasschen Theodizee vgl. Döhn, *Der Mensch in der Verantwortung*, S. 91-147.

⁴² Vgl. Sölle, *Leiden*, S. 32-39, 178-184.

⁴³ Vgl. Küng, *Das Judentum*, S. 714-733.

⁴⁴ Vgl. a.a.O., S. 720-721.

⁴⁵ Vgl. a.a.O., S. 723-727.

⁴⁶ Vgl. a.a.O., S. 728-730.

⁴⁷ Vgl. a.a.O., S. 732-733.

Mehr Liebe:n. Überlegungen zur Seelsorge im Anschluss an Dorothee Sölle

Dr. theol. Katja Dubiski, Dipl. Psych., Wiss. Angestellte am Institut für Religion und Gesellschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

»Wie werden wir in 30 Jahren leben? Wie geht es weiter mit Klima, Krieg, Pandemien, Demokratie?«

»Die Welt verändert sich so. Was ist noch richtig? Bin ich noch richtig?«

In den letzten Jahren nimmt in Seelsorge-Begegnungen die Benennung von Fragen dieser Art zu, die weit über den individuellen Horizont hinausweisen. Weiterhin werden daneben natürlich auch die Fragen laut, wie sie in der Seelsorge-Literatur seit langem diskutiert werden:

»Kann ich Sie kurz mal sprechen?«¹

»Ich finde einfach keine Worte für das, was ich fühle und erlebt habe. Das ist wie ein großer leerer Raum, in den ich nicht reinkomme!«²

»Herr Pastor, nun ist es vorbei. [...] die Ärzte haben gesagt, da lässt sich nichts mehr machen.«³

Und selbstverständlich gehört auch zur Seelsorge, was ganz anders und positiv beginnt. Menschen erzählen von dem, was gelungen ist und was sie dankbar macht:

»Wir vertragen uns wieder.«

»So gestalte ich meinen Alltag ...«

»Früher, da habe ich...«

Seelsorge ist vielschichtig und vielseitig, findet zu den unterschiedlichsten Zeiten und an ganz verschiedenen Orten statt. Es geht um die kleinen und großen Lebensfragen. Es geht um persönliche Themen wie Familie und Freundschaft. Und es spielen auch Fragen umfassender Natur eine Rolle.

Deshalb liegt es nahe, danach zu fragen, inwiefern die Beschäftigung mit Texten Dorothee Sölles dazu beitragen kann, Seelsorge(-forschung) den aktuellen gesellschaftlichen Bedingungen und Fragen von Menschen adäquat zu betreiben. Ich werde nachfolgend zunächst definieren, was ich unter Seelsorge verstehe und inwiefern es überhaupt sinnvoll sein kann, sich auf Dorothee Sölle zu beziehen, die ja selbst keine Seelsorge-Lehre geschrieben hat. Anschließend werde ich anhand

einiger exemplarischer Texte Dorothee Sölles nachzeichnen, welche Akzentsetzungen Seelsorge(-lehre) im Anschluss daran heute vornehmen kann, und schließlich ein Fazit ziehen.

1. Seelsorge und Seelsorgeforschung

1.1. Definitionen von Seelsorge

Theologisch begründet wird Seelsorge mit Gottes Liebe zu Welt und Menschen, auf ihr basierend wenden sich Menschen anderen Menschen zu.⁴ Eine dezidiert christologische Begründung liefert der Verweis auf Mt 25,40: »Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.«⁵ Nach Martin Luther ist so verstandene Seelsorge grundsätzlich der Auftrag aller Christ*innen – sie sollen miteinander sprechen und einander trösten: »per mutuum colloquium et consolationem«⁶. Im Detail fallen aktuelle Definitionen von Seelsorge in der Poimenik dann unterschiedlich aus. Einige von ihnen seien kurz dargestellt, um den Rahmen zu beschreiben, in dem sich meine nachfolgenden Überlegungen gedanklich bewegen.

Jürgen Ziemer beschreibt Seelsorge als »zwischenmenschliche Hilfe durch personale Kommunikation in religiösen Kontexten«⁷. Er zeigt sich damit als in der pastoralpsychologischen Tradition verortet, die Anleihen bei der Psychotherapie macht. Denn mit einem seelsorglichen Selbstverständnis als »Hilfe« wird – wie in einer Psychotherapie – eine zeitlich begrenzte, klare Asymmetrie in das Gespräch eingeführt. Es gilt dann: Eine Person bedarf der Hilfe und eine andere gewährt diese. Wie in einer Psychotherapie steht dabei nach Ziemer der Gesprächscharakter der Begegnung im Vordergrund. In besonderer Weise ist Seelsorge außerdem durch »religiösen Kontext« geprägt. Das meint bei Ziemer nicht, dass (nur) religiöse Themen explizit besprochen werden, sondern dass es um die Seele und damit um die großen Fragen geht.

Isolde Karle formuliert: »Seelsorge ist Sorge um die Seele«⁸ und beschreibt weiter: »Diese Sorge kann Fürsorge, aber auch schon die aufmerksame Anteilnahme am Leben des und der Anderen und damit interessierte Zuwendung und Begleitung

sein.«⁹ Mit dieser Formulierung grenzt sie sich von der Defizitperspektive ab, welche die beratende Seelsorge entscheidend prägt. Während »Fürsorge« das dabei dominierende asymmetrische Verhältnis signalisiert, gilt diese Asymmetrie für »Anteilnahme« und »Interesse« deutlich weniger. Auch müssen nach diesem Verständnis keine Probleme bzw. Defizite vorliegen, damit ein Gespräch als Seelsorge klassifiziert werden kann. Damit verbunden ist, dass es bereits das Wissen um die Anbindung an eine Kirchengemeinde oder Kirche sein kann – durch die Pfarrerin als Amtsperson oder durch die Entsendung eines Besuchsdienstmitglieds durch die Ortsgemeinde –, durch das ein religiöser Kontext in einem Gespräch mitschwingt.¹⁰

Wolfgang Drechsel stellt den Aspekt der »Haltung« ins Zentrum seines Seelsorge-Verständnisses. Danach gilt es für Seelsorgende, in der Haltung zu handeln, das Gegenüber »im Lichte Gottes«¹¹ wahrzunehmen. Drechsel betont, dass eine Definition von Seelsorge sich nicht über ihre Inhalte oder ihre Wirkung fassen lässt, sondern über ihre Sicht auf Menschen, die sich bereits in der seelsorglichen Wahrnehmung sowie dann auch im Reden und Handeln von Seelsorger*innen zeigt. Diese Haltung formuliert Drechsel so: »Ich sehe dich, mein Gegenüber, als einen Menschen, der schon von Gott gerechtfertigt ist, für den Gott da ist.«¹²

Im Anschluss an diese unterschiedlichen Definitionen ließe sich Seelsorge zusammenfassend so beschreiben: *Seelsorge heißt, einem Gegenüber Raum zu geben und selbst ganz da zu sein – im religiösen Kontext.* Ein solches Verständnis impliziert erstens eine möglichst große Offenheit für das, was das je konkrete Gegenüber in eine Situation einbringt – durch ihr Auftreten ebenso wie durch das, was sie sagt und was sie für sich behält. Es liegt dann bei diesem Gegenüber, zu entscheiden, ob ein Raum der Begegnung entsteht und – um im Bild zu bleiben – wie groß dieser ist und wie er sich atmosphärisch und thematisch darstellt. Die seelsorgliche Vorannahme, es läge ein Problem bzw. Defizit vor, ist hierfür nicht notwendig. Voraussetzung für ein solches Vorgehen ist von Seiten der Seelsorgenden eine geschulte Selbstwahrnehmung und -reflexion, um der angestrebten Offenheit einen klaren Rahmen geben zu können. Der Aspekt des religiösen Kontexts ist dabei zu verstehen als ein Wissen des Gegenübers um die institutionelle Anbindung der Seelsorgenden sowie ein Bewusstsein der Seelsorgenden für den christlichen Glaubens- und

Traditionsschatz, den sie potenziell explizit ins Gespräch einbringen können.

1.2. Herangehensweise

Dorothee Sölle hat selbst keine Seelsorgelehre geschrieben.¹³ Jedoch beinhalten sowohl ihre befreiungstheologische Argumentation im Zusammenhang der feministischen Bewegung und gegen Antisemitismus und Rassismus sowie ihre große Solidarität mit Menschen, die unter Armut und Unterdrückung leiden, seelsorgliche Aspekte. Das gilt für ihre theologischen Texte ebenso wie für ihre Predigten und Gedichte.¹⁴ Es liegt deshalb nahe, danach zu fragen, was die Lektüre von Texten Sölles für die Fragen austrägt, mit denen sich Seelsorgende in Theorie und Praxis befassen.

Neben einer Predigt zum Thema »Angst« ziehe ich dazu drei Texte Sölles zu »Liebe« heran. Denn »Liebe« spielt eine zentrale Rolle in Sölles Theologie – das wird nicht nur am Titel ihrer Monographie »Lieben und arbeiten« deutlich, das zeigt sich in zahlreichen ihrer Texte. Das Besondere an ihrer Deutung ist ihr vielschichtiges Verständnis von »Liebe«, wie sie es z. B. in einer Predigt zu 1 Joh 3,11-18 zum Ausdruck bringt, die sie am 8. Dezember 1968 unter dem Titel »... daß wir lieben können« in Bad Boll hielt:

»Wir werden zu zeigen haben, was Liebe konkret heißt. Dabei werden Fragen nach der Art, dem Maß und den Wirkungsbereichen der Liebe sich als törichte Fragen herausstellen. Wir werden darauf stoßen, daß Liebe unteilbar ist, daß sie nicht aufgestückelt werden kann in sexuelle Liebe, karitative Liebe und Liebe im gesellschaftlich-politischen Bereich. [...] Wenn wir in Zukunft von Gott noch etwas sagen können, dann nur dies: Gott ist, daß wir lieben können. Gott ist die Kraft, das Feuer, das unsere Liebe trägt.«¹⁵

Ähnliches wiederholt sie Jahrzehnte später, wenn sie 1999 in einer Predigt schreibt, wie eng Eros und Caritas, die erotische und die barmherzige Liebe, zusammen gehören sollten: »Manchmal bin ich dankbar dafür, dass wir in unserer deutschen Sprache tatsächlich nur *ein* Wort haben für diese beiden Kisten, die in der Antike auseinander gerissen waren. [...] Es ist falsch, die christliche Liebe von der irdischen Liebe zu trennen.«¹⁶

Sölle schreibt von Liebe so vieldimensional, dass in ihrer Argumentation die Bezüge zu Erotik und Friedensethik changieren und auch beide zugleich eine Rolle spielen können. So z. B. in ei-

nem Text von 1986, in dem sie die »Waffenlosigkeit« mit der Liebe verknüpft:

»In der Liebe machen wir uns waffenlos. Wir ziehen aus, was wir anhaben, um uns zu schützen. Darum ist die Liebe so anders als das, was wir sonst leben. Wir geben die Schutzmechanismen auf. Wir schlüpfen erstmal aus den oft unbequemen Schuhen. Wir legen vielerlei Kleider ab: die, die uns gegen Kälte schützen; die, die uns einen bestimmten Status verleihen; die, die einen Teil unserer Persönlichkeit ausdrücken. Wir werfen das alles ab, es ist wertlos geworden. Die Armbanduhr, der Dokortitel, die Lebensversicherung. Was soll das noch, für wen ist das wichtig? ›Du warst hier, und wir waren frei‹, als wir uns frei machten. Manche halten beim Ausziehen inne, wollen nicht ›frei‹, ungebunden, ledig sein, lassen einiges doch lieber an. Ich glaube, einander lieben ist ein Prozeß, den die Mystiker ›die Entkleidung‹ nannten, ein langer, unabgeschlossener Prozeß, in dem wir immer mehr von uns selbst ablegen: die Schutzmechanismen, die Ängste, die zu Waffen geworden sind, die Sicherheiten, die Gewohnheiten. ›Wir haben nichts zu verlieren, außer unsrer Angst‹ auf dem Weg zum Paradies. Immer mehr Häute werfen wir von uns, immer mehr Waffen brauchen wir nicht mehr, wir können Schwächen zeigen, ohne daß sie ausgenutzt werden.«¹⁷

An das in dieser Weise vielschichtige Reden von »Liebe« will ich nachfolgend mit der Betrachtung dreier exemplarischer Texte Sölles anknüpfen und danach fragen, welche Anregungen Seelsorge aus Sölles Rede von »Liebe« gewinnen kann. Ergänzend wird ein Text Sölles zum Thema Angst die eingangs genannte und aktuell vieldiskutierte Thematik aufnehmen.

2. Anregungen für die Seelsorge

2.1. Zur Dialektik der Liebe (1963)

Den Text »Zur Dialektik der Liebe. Zwei literarische Texte, theologisch interpretiert« widmete Dorothee Sölle ihrem Lehrer Friedrich Gogarten zum 75. Geburtstag im Januar 1962.

Sölle bezieht sich darin zunächst auf eine Aussage Max Frischs in dessen Aufzeichnungen für »Andorra«: Liebe bedeute, sich kein Bild zu machen, denn ein Bild lege Menschen fest auf das, was war.¹⁸ Für Sölle wäre dies ein Widerspruch zu Liebe. Denn Liebe weise in die Zukunft und ohne diese Zukunftsorientierung mache sich Resignation breit.¹⁹

Im Anschluss an Bertolt Brecht betont Sölle dann die Ambivalenz des Begriffs »Entwurf«²⁰ im Hinblick auf Liebe. Zwar könne der Entwurf eines liebenden Menschen für das geliebte Gegenüber negativ, also als Festlegung, interpretiert werden, jedoch sieht Sölle in ihm noch etwas anderes: Wer einen Entwurf der geliebten Person macht, bringe damit eine Hoffnung für die geliebte Person zum Ausdruck.²¹ In diesem Sinn fragt Sölle rhetorisch: »Auf Bilder, auf Entwürfe zu verzichten kann sich nur leisten, wer der Liebe eigentlich nichts zutraut, wer sie nicht als weltverändernd ansieht. Läßt sich lieben ohne zu hoffen?«²² Zur Liebe, die sich also auf Gegenwart und Zukunft bezieht, gehört für Sölle die Hoffnung.

Die Gefahr von Entwürfen könnte jedoch nach Sölle darin bestehen, perfektionistisch vorzugehen und einen Entwurf mit Gewalt Realität werden lassen zu wollen. Deshalb ist für Sölle zusätzlich ein dritter Aspekt von Liebe notwendig, der »vor dem Perfektionismus und der Selbstgewißheit des Entwerfenden«²³ schützen soll. Diesen sieht sie im »Glauben«. Liebe und Glaube gehören für Sölle zusammen, da zwar nicht die Liebe, aber das menschliche Lieben Grenzen habe.²⁴ Deshalb gilt es nach Sölle zu glauben, »daß mein Entwurf nicht alles ist, daß auch sein Scheitern noch nicht ein Ende der Möglichkeiten der Liebe ist.«²⁵

Insgesamt ist »Lieben« bei Sölle also »dialektische Praxis: Machen und Lassen, Aktivität und Passivität, geplante und geschenkte, manipulierte und gleichwohl erwartete Zukunft.«²⁶ Zur Liebe gehören in diesem frühen Text Sölles neben einem Bilderverbot vor allem Hoffnung und Glaube.

Aus Perspektive der Seelsorge-Forschung setzen diese Aussagen Sölles zur »Liebe« Akzente für das Zusammen-Leben der Menschen, welche einige Argumentationsstränge der Poimenik besonders akzentuieren. Dies gilt erstens für Sölles These, Menschen nicht auf ihre Vergangenheit festzulegen und sich kein Bild von ihnen zu machen. Denn die Frage nach der Bedeutung der Vergangenheit wird auch im Kontext beratender Seelsorge bis heute diskutiert. Im Anschluss an tiefenpsychologische bzw. psychoanalytische Seelsorge-Konzeptionen, welche die Basis für Lehrbücher wie z. B. das von Michael Klessmann sind, wird bis heute diskutiert, ob ausschließlich und vor allem Erfahrungen in der (frühen) Kindheit die entscheidenden Momente dafür sind, wie sich ein Mensch entwickelt und welche Probleme er hat.

Andere psychologische bzw. psychotherapeutische Konzeptionen wie die Systemische Therapie oder die Kognitive Verhaltenstherapie wenden sich hingegen stärker der Gegenwart und Zukunft zu, um zu fragen, worin ein Problem aktuell besteht bzw. wie eine Lösung desselben aussehen könnte.²⁷ Mit Sölle wären diese letzteren Konzeptionen für die Seelsorgeforschung und -praxis zu stärken: Lege niemanden unnötig durch eine Fokussierung auf die Vergangenheit fest.

Auch der zweite Gedankengang Sölles, dennoch einen Entwurf vom Anderen zu machen, findet sich ähnlich in der Poimenik, wo es um die Frage der Gesprächsführung geht: Wie bzw. in welcher Weise können und sollen Seelsorgende direktiv vorgehen, also die Entwicklung und die Richtung eines Gesprächs bestimmen?

Durch das berechtigte Anliegen z. B. humanistischer Psychologie im Anschluss an Carl Rogers, ein Gespräch auf Augenhöhe zu führen, etablierte sich in der Seelsorge über Jahrzehnte eine große Zurückhaltung im Hinblick auf die Gesprächsführung. Im Anschluss an Sölle ließe sich hier sagen: Es ist auch Ausdruck von Liebe, ein Bild der Veränderung vor Augen zu haben – und sich mit dem Gegenüber der Zukunft zuzuwenden und im Hinblick auf die Gesprächsführung dementsprechend direktiv vorzugehen. Wiederum sind es u. a. auch systemisch- und kognitiv-therapeutisch orientierte Konzeptionen, die dies für die Seelsorge umzusetzen versuchen.

In ihrem dritten Gedankengang beschreibt Sölle für die Liebe, was auch für die Seelsorge – als eine ihrer Praktiken – zentral ist: Glaube ist die entscheidende dritte Dimension. Es geht beim Glauben um ein Vertrauen darauf, dass in der Seelsorge auch eine Kraft außerhalb menschlicher Möglichkeiten wirkt. Konkret hat diese u. a. zur Folge, dass Seelsorge – im Unterschied zur Psychotherapie, wo »austherapiert« ein dramatisches, jedoch realistisches Ende einer Therapie sein kann²⁸ – *kein* Ende hat, sondern auch dann weitergeht und wichtig ist, »[w]enn es keinen Ausweg gibt«²⁹.

2.2. *Selig sind, die da Angst haben* (1974)

Im nächsten Text, den ich betrachten will, spricht Sölle von dem Thema, das m. E. gerade in der Seelsorge-Praxis eine zentrale Rolle spielt: Angst. Die Predigt »Selig sind, die da Angst haben« hielt Sölle zu Mk 4,35 im Dezember 1974 in der Evangelisch-Reformierten Stadtkirche in Wien.³⁰ Sölle führt hier den Gedanken aus, dass aus Angst

Neues gestaltet werden kann und soll. Glaube nehme Angst an und bearbeite sie zu Instrumenten und Werkzeugen des Friedens:

»Glaube [...] nimmt die Angst an, er verdrängt sie nicht, gibt sie zu, aber er lässt sie nicht so, wie sie ist. Er bearbeitet sie.. [...] Aus den Schwertern und Speießen werden Sicheln und Pflüge gemacht, aus den Panzerwagen und Tanks [...], werden dann Schulbusse gemacht, aus den Mordinstrumenten werden Friedensinstrumente. [...] Selig sind, die da Angst haben, sie werden den Frieden bauen. [...] Angst umbauen, glauben lernen heißt heute zweierlei, zuerst frömmen werden, radikaler werden, sich gründlicher auf den Glauben einlassen, und es heißt zugleich, damit kritischer werden, radikaler werden, sich gründlicher auf die Unterdrückten und die Ausgebeuteten in der ganzen Welt einlassen.«³¹

Poimenische Überlegungen zum Thema »Angst« zielen bislang hauptsächlich darauf, Angst wahrzunehmen und zu benennen, auszuhalten und im Angesicht Gottes zu begrenzen.³² Sölles Idee eines »Umbauens« der Angst geht noch einen Schritt darüber hinaus, indem sie darauf aufmerksam macht, dass Angst zwar lähmen kann, jedoch zugleich eine starke Antriebskraft ist. Wenn es gelänge, angst-motivierte Bewegung nicht als Flucht umzusetzen, sondern in Richtung einer Veränderung der angst-machenden Umstände hin, wäre diese Kraft positiv genutzt. Für Sölle kann dies nicht alleine erfolgen, sondern in der Gemeinschaft von Menschen, »in Gruppen«³³.

Was dies für die Seelsorge konkret bedeuten kann, möchte ich am Beispiel der »Klimaangst« nachzeichnen. Denn für die Klimakrise gilt, wie der Soziologe Jörn Ahrens beschreibt, dass sie im Vergleich zu früheren ökologischen Krisen den Nachteil hat, kaum lokalisierbar zu sein und dadurch insgesamt relativ abstrakt zu bleiben.³⁴ Zusätzlich ist sie zwar menschengemacht, zugleich jedoch für Einzelne unkontrollierbar.³⁵ Eine mögliche und durchaus reale Reaktion darauf ist »Panik« – also entgrenzte Angst, die handlungsunfähig macht.³⁶ Dieser Beobachtung entspricht auf psychologischer Seite, dass sich in Europa ein Drittel der (insbesondere jungen) Menschen starke bzw. extreme Sorgen über die Klimaveränderung machen.³⁷ Bei manchen Menschen resultieren daraus u. a. Depressionen oder Schlaflosigkeit.³⁸ Der Psychologe Marcel Hunecke stellt deshalb verschiedene Copingstrategien zum Umgang mit dieser Angst vor, die er – wie in der Psychologie üblich – in sogenannte »emotionsorientierte« und »handlungsorientierte« Strategien unterteilt

und im Hinblick auf ihre Wirksamkeit bewertet.³⁹ *Emotionsorientierte* Strategien zielen darauf, (negative) Gefühle zu erkennen, zu benennen und zu verarbeiten.⁴⁰ Ein solches Vorgehen ist wie oben bereits beschrieben grundsätzlich auch Kennzeichen von Seelsorge in ihrem Umgang mit Angst. *Problemorientiertes* Coping im Hinblick auf die Klimakrise wird nach Hunecke insbesondere durch ein kollektives Gefühl der Selbstwirksamkeit gefördert.⁴¹ Als entscheidend für alle Arten von Coping arbeitet Hunecke die Bedeutung von Hoffnung heraus: *Hoffnung* kann die individuelle Klimaresilienz erhöhen, »indem sie zu gemeinsamem Handeln motiviert«⁴².

Auf Basis dieser soziologischen und psychologischen Überlegungen kann Seelsorge sich, was den Umgang mit Angst betrifft, im Hinblick auf gesellschaftliche und ökologische Probleme von Sölle dazu anregen lassen, die Angst »umzubauen« und mit der »Schmiedetechnik«⁴³ des gemeinsamen Gruppenhandelns aus Schwertern und Spießen Sicheln und Pflüge zu machen. Die Idee Sölles, die Kraft der Angst zu nützen, um Frömmigkeit und soziales Engagement gleichermaßen zu stärken, kann Seelsorge dazu anregen, entsprechende Akzente zu setzen: Einerseits werden damit Reflexionen zur Rolle von Spiritualität in der Seelsorge bestärkt. Andererseits setzt eine Weitung des seelsorglichen Blicks über die Seelsorge an Einzelnen hinaus auf ein gemeinsames soziales Engagement hin – aus seelsorglichen Gründen! – einen deutlichen Akzent und kann potentiell die Seelsorge an Einzelnen auf ganz neue Weise mit der Seelsorge im näheren und weiteren Sozialraum verknüpfen.⁴⁴ Dieser Gedanke wird sich anhand der Betrachtung der folgenden Texte fortsetzen.

2.3. *Liebe deinen Nächsten wie dich* (1977)

In ihrem Beitrag »Liebe deinen Nächsten wie dich« wendet sich Sölle gegen ein verengtes Verständnis von Liebe im Sinne bürgerlicher Lebensweisen der heterosexuellen Ehe, bei der sich beide Partner dem romantischen Ideal gemäß nur auf sich selbst konzentrieren.⁴⁵ Denn so werde nach Sölle Liebe auf das Private reduziert und damit zur Überforderung: »In dieser Situation, in der die Liebe zu einer privaten, hilflosen und sentimental Angelegenheit reduziert ist, sind neue, bessere Entwürfe eines menschlichen Lebens notwendig.«⁴⁶

Dieses Grundargument behält sie später bei und betont z. B. auch in ihrer Autobiographie »Gegenwind«, dass jede Ehe »ein gemeinsames

Drittes«⁴⁷ brauche, seien es Kinder oder gemeinsame Projekte. Sölle schreibt: »Ohne Gemeinsamkeit in der Arbeit keine Ehe, ohne gemeinsame Ziele in der Gesellschaft keine Ehe, ohne Vision vom anderen keine Ehe, sondern nur die bloße verblödete Konsumorientierung zu zweit.«⁴⁸ Sie kritisiert damit deutlich den exkludierenden und verengten Charakter eines Verständnisses von Liebe als zu konsumierendem Produkt.

Einem solchen Liebesverständnis stellt sie ihre Interpretation des Doppelgebots der Liebe entgegen, das sie im Anschluss an Martin Bubers Übersetzung auslegt. Buber formuliert: »Liebe deinen Nächsten, er ist wie du.«⁴⁹ Mit der sprachlichen Pause, die sich durch diese Formulierung ergibt, wird nach Sölle die Gleichheit der Menschen bestärkt. Und diese bilde das gedankliche Zentrum des Doppelgebotes der Liebe. Sölle schreibt weiter: »So wie Gott uns nach seinem Bilde schuf, damit er etwas zu lieben hätte, so setzt unsere Liebe die Ebenbildlichkeit des andern voraus, auch wenn wir sie im Gesicht eines Verbrechers nicht mehr sehen, sondern nur noch glauben können.«⁵⁰

Drei »Wesenszüge«⁵¹ trägt dieses Verständnis der Liebe laut Sölle. Dies ist erstens ihr Charakter als »Geben und Nehmen«. Darin komme die Gleichheit der Menschen zum Ausdruck: »Gib deinem Nächsten, er gibt wie du. Nimm von deinem Nächsten, er braucht wie du. Die Gleichheit besteht darin, daß alle zu geben und alle zu nehmen haben.«⁵² So wird deutlich, dass »Nächstenliebe« in diesem Zusammenhang keine »Tugend eines einzelnen Menschen«⁵³ ist, sondern eine Beziehung meint. Als zweiten Wesenszug der Liebe nennt Sölle die »Aufmerksamkeit auf die Realität des andern«⁵⁴. Und drittens schließlich gehört zur Liebe für Sölle der »Schmerz« hinzu, der mit der Wahrnehmung entsteht, dass Menschen immer hinter der Liebe zurückbleiben – für Sölle ist dies »der messianische Schmerz in der nicht erlösten Welt«⁵⁵.

Anregungen für die Seelsorge ergeben sich daraus auf unterschiedlichen Ebenen:

Zum einen gilt es, romantisierend-privatisierenden Formen von Liebe, die Lebensglück ausschließlich in der idealisierten bürgerlichen Kleinfamilie suchen, in der Seelsorge kritisch zu begegnen. Sölle beschreibt Jahre später den »Narzißmus à deux«⁵⁶ und die »Träume vom Inselglück«⁵⁷ mit diesen Worten: »Ein junges, weißes, heterosexuelles, wohlhabendes Pärchen, gesund und gepflegt, zieht sich auf eine Insel

zurück.«⁵⁸ Diesen Mythos kritisiert sie harsch: »Dieser apolitische Traum verfälscht die Tendenz der Liebe nach Vereinigung mit allem, was lebt.«⁵⁹ Sölles Aussagen bestärken Seelsorger*innen darin, auf die in seelsorglichen Gesprächen genannten Wünsche und Hoffnungen an ein glückliches Leben in Beziehung einzugehen, ohne diese zugleich zu überhöhen. Gegenüber einer idealisierten Selbstpräsentation im Kontext romantisierender Glücksvorstellungen gälte es dann, eine wohlwollend-kritische Distanz zu wahren.

Zum anderen und vor allem aber regt Sölles Interpretation des »Liebe deinen Nächsten. Er ist wie du« die Seelsorge an. Diese stellt eine Fokussierung auf die Gleichheit aller Menschen als seelsorgliche Grundhaltung dar. Mag dies auf den ersten Blick trivial erscheinen, so ist es das keineswegs. Denn diese Akzentuierung Sölles auf die Gleichheit der Gesprächspartner*innen ist insbesondere da für die Seelsorge herausfordernd, wo in einem seelsorglichen Gespräch deutlich wird, dass mit den beteiligten Gesprächspartner*innen gänzlich unterschiedliche weltanschauliche bzw. politische Grundorientierungen aufeinander treffen.

Dies kann z. B. der Fall sein, wenn in einem Seelsorgegespräch mehr oder weniger deutlich Verschwörungserzählungen formuliert werden. Wie Hans-Ulrich Probst und Philipp Kohler betonen, gilt es deutlich dagegen Position zu beziehen. Zugleich sollte dies »auf Augenhöhe geschehen, um mögliche Isolations- oder Immunisierungseffekte beim Gegenüber zu verhindern«⁶⁰.

Auch jenseits von Verschwörungserzählungen können Themenkomplexe z. B. rund um Genderforschung und Sexismus zu Polarisierungen führen, in denen beide Gesprächspartner*innen einander abwerten und einander eine falsche Realitätswahrnehmung unterstellen.

Vor diesem Hintergrund entwickeln Anika Thym, Andrea Maihofer und Matthias Luterbach Vorschläge, wie mit inhaltlichen Polarisierungen dieser Art trotz bleibend und grundlegend unterschiedlicher Perspektiven auf Welt und Gesellschaft konstruktiv umgegangen werden kann.⁶¹ Ihre Argumentation setzt bei der Beobachtung ein, dass Menschen sich z. B. gegenseitig vorwerfen, im Hinblick auf die Deutung von Geschlecht »Ideologie«⁶² zu betreiben. Die Autor*innen stellen fest, dass weder dieser Vorwurf noch verletzende Polemik noch die These, die »anderen« verstünden die eigenen Argumente nur nicht, auf

Dialog zielt.⁶³ Vielmehr führe eine solche Art der Auseinandersetzung nur dazu, die eigene Position defensiv und selbstvergewissernd thetisch vorzubringen.⁶⁴ Nach Ansicht der Autor*innen wäre es deutlich gewinnbringender, sich zunächst klar zu machen, dass z. B. Veränderungen in der Gesellschaft, wie aktuell u. a. die wachsende Akzeptanz homosexueller Beziehungen oder die Einführung des dritten Geschlechts, gesamtgesellschaftlich unterschiedlich wahrgenommen werden: Als Befreiung von bestehender binärer Geschlechterordnung oder im Gegensatz dazu als Bedrohung derselben.⁶⁵ Zukunftsweisend wäre es deshalb nach Thym et al., die mit dieser unterschiedlichen Wahrnehmung verbundenen grundlegenden Differenzen deutlich heraus zu arbeiten, um dann offen in die Auseinandersetzung zu gehen. Im Hinblick auf das Beispiel der Geschlechterordnung hieße dies, anzuerkennen, dass jede Positionierung zu ihr politisch ist und Konsequenzen hat – ob man nun positivistisch die bürgerliche Geschlechterordnung als natürlich versteht, oder konstruktivistisch als historisch bedingt und deshalb veränderbar.⁶⁶ V. a. gegenüber den antidemokratischen Bestrebungen mancher Akteure fragen die Autor*innen sich auch, »wie Verständigung über die gegenwärtige Polarisierung hinweg überhaupt gelingen kann. Auch ist es eine Frage, ob und wie weit dies von »unserer Seite« gewollt ist. [...] Was könnte also das Ziel eines solchen Dialogs sein? Ohne eine definitive Antwort zu haben, möchten wir dafür plädieren, trotz aller Schwierigkeit und möglicherweise auch Vergeblichkeit am emanzipatorischen Anspruch auf Verständigung festzuhalten und unsererseits möglichst zu einem Dialog beizutragen.«⁶⁷

Auf die Seelsorge übertragen könnten die Aussagen Sölles zum Doppelgebot der Liebe Überlegungen zur Seelsorge in diesem Sinne bereichern: Auf Basis der Gleichheit der Gesprächspartner*innen ginge es dann darum, weder das Gegenüber mit seiner gegensätzlichen Meinung zu einem Thema abzuwerten noch selbst argumentativ zu verstummen geschweige denn, den eigenen emanzipatorischen Standpunkt aufzugeben, sondern über die Grundunterschiede im Weltverständnis ins Gespräch zu kommen und deren Ursachen und Konsequenzen zu bedenken. So käme der eigene Standpunkt deutlich zum Ausdruck und so bliebe der Grundkonflikt mit dem Gegenüber zugleich möglicherweise bestehen.

Ein solches Vorgehen spiegelte Bubers: »Liebe deinen Nächsten. Er ist wie du.« Es setzte um, die andere Person aufmerksam wahrzunehmen, un-

terschiedliche Positionen und Perspektiven klar zu benennen und dabei gegebenenfalls schmerzlich zu erfahren, dass ein seelsorgliches Gespräch in großer inhaltlicher Uneinigkeit beendet wird.

2.4. Lieben und arbeiten (1985/1995)

In Sölles Monographie »Lieben und arbeiten« besteht eine zentrale These darin, dass »die theologische Bedeutung unseres Geschöpfseins ist, daß wir Gottes Mit-Schöpfer sind, die in Arbeit und Liebe ihre Ebenbildlichkeit realisieren.«⁶⁸ Ein weiteres Mal wird so deutlich, wie zentral Sölle die Liebe in ihrer Theologie platziert. Ausführlich beschreibt sie am Ende des Buches, dass die vier Dimensionen von Liebe – Ganzheit, Vertrauen, Ekstase, Solidarität – zusammen gehören⁶⁹, was v. a. impliziert, dass Gefühle wenig wert sind, »wenn sie nicht auch im Politischen zur Geltung kommen«⁷⁰. Wiederum zeigt sich also Sölles vielschichtiges Verständnis von Liebe. Sie beschließt ihre Monographie mit einem Kapitel zur Hoffnung und schreibt: »Im Augenblick wird die Frage nach der Hoffnung vielfach gestellt. Sie irritiert mich, weil sie oft so lamentös vor allem Handeln gestellt wird. [...] Hoffnung ist nicht hauptsächlich Sache theoretischer Einsicht oder Erwartung. Sie ist Sache des Handelns.«⁷¹ Wiederum setzt sie also den Aspekt der Hoffnung an eine zentrale Stelle im Hinblick auf ihre Deutung von Liebe.

Diese enge Verbindung von Liebe und Hoffnung, wie Sölle sie vornimmt, kann Seelsorge dazu anregen, seelsorgliches Handeln auch gesellschaftspolitisch zu verstehen – wie es in den vorigen Abschnitten bereits anklang. Es ginge dann darum, Hoffnung nicht nur zu verkünden und in Seelsorge im Allgemeinen sowie in der Art der Gesprächsführung im Speziellen zu praktizieren, sondern sie darüber hinaus in gesellschaftsbezogenes Handeln auszuweiten. Diese Schlussfolgerung, auf Basis von Seelsorge und im Zusammenhang mit ihr sozialpolitisch aktiv zu werden, ist nicht neu. Schon im 19. Jahrhundert fordert z. B. Otto Baumgarten, Pfarrer sollten Stellung zur sozialen Situation der Menschen beziehen und nicht gedanklich »bei den Einzelnen«⁷² verweilen. Jahrzehnte später forderte in den 1990er Jahren Henning Luther im Zuge der Kritik am therapeutischen Paradigma in der Seelsorge den Widerstand gegen die »Alltagsorge«.⁷³

Von ganz unterschiedlichen Seiten aus wurde und wird seitdem immer wieder der Blick auf die gesellschaftliche Gesamtsituation eingefordert – dies gilt in erster Linie für systemtheoretisch-basierte bzw. systemische Konzeptionen von

Seelsorge, die mehr als den Einzelnen im Blick haben, wie die von Isolde Karle und Christoph Morgenthaler.⁷⁴ Dies gilt auch für Ansätze feministischer und queersensibler Seelsorge.⁷⁵ Bis heute steht dieser Aspekt jedoch in der Poimenik auch durch die fortbestehende Dominanz des therapeutischen Paradigmas im Hintergrund. Und: Keiner der genannten Seelsorge-Ansätze geht so weit wie damals Baumgarten und wie Jahrzehnte später Sölle, dezidiert politisches Engagement für die Unterdrückten einzufordern. Sölles Thesen regen dazu an, diese Frage gerade wegen der und für die Praxis der Einzelseelsorge mindestens zu bedenken.

So würde gestärkt, was Klessmann als »prophetische Dimension von Seelsorge«⁷⁶ bezeichnet. Diese versteht er als »eine widerständige Haltung [...], die [...] eine bestimmte soziale und politische Praxis als Ausdruck des Glaubens einfordert«⁷⁷ und »an der Herstellung sozialer Gerechtigkeit interessiert«⁷⁸ ist. Mit Sölle wäre diese Dimension in der Seelsorge zu stärken.

3. Mehr Liebe:n – Seelsorge weiter denken

Die Akzente, die sich aus den genannten, zu ganz unterschiedlichen Zeiten verfassten Texten Sölles ergeben, zeigen sich im Rückblick noch einmal auf neue Weise miteinander verknüpft. Das argumentative Zentrum bildet dabei die Überlegung, die gesellschaftliche Dimension in der Seelsorge noch stärker im Blick zu haben. Dies scheint mir ein aktueller und bedeutender Impuls für die Seelsorge zu sein, denn gesellschaftsbezogene und politische Fragen und Herausforderungen reichen in das persönliche Weiterleben und -gestalten und damit auch in die Seelsorge hinein. Was also gälte es, für die Seelsorge im Anschluss an die Theologie Sölles im Blick zu haben? Fünf Punkte sind dabei zentral:

Einander begegnen: Sölle beschreibt ihre Vision der Zukunft stets als eine Bewegung von Menschen aufeinander zu. Dies kann bei der Begegnung unter vier Augen beginnen, hat jedoch durchgehend die größeren gesellschaftlichen und weltweiten Zusammenhänge im Blick.

»Liebe größer denken« als Haltung der Seelsorge: In Sölles Rede von Liebe sind unterschiedliche Ebenen miteinander verbunden – Sexualität ebenso wie Gemeinschaft und Solidarität. All dies soll Raum in der Seelsorge finden – und zwar verbunden mit einer Hoffnung für das Gegenüber, die über die eigenen Möglichkeiten und die des Gegenübers hinaus reicht.

Angst gemeinsam produktiv wenden: Wo Themen der Angst dominieren, gewinnt Seelsorge durch die Perspektive des »Umbaus« der Angst als Ergänzung zu dem in der Poimenik bislang üblichen »wahrnehmen, benennen, begrenzen«. Der gedankliche Ansatz, Angst produktiv aufzunehmen, indem gemeinschaftlichem Handeln initiiert und praktiziert wird, weitet den Blick auf den Zusammenhang der Einzelseelsorge mit der kirchlichen Arbeit in Kirchengemeinden und Institutionen insgesamt.

Position beziehen und fundiert diskutieren: Wo in einem Gespräch grundsätzlich unterschiedliche Positionen auftauchen – deutlich artikuliert oder implizit angedeutet – regt Sölles Interpretation des Gebots der Nächstenliebe dazu an, sich auch in einer harten weltanschaulich-politischen Auseinandersetzung als Gegenüber zu verstehen. Seelsorge zielt dann einerseits darauf, nach Wahrnehmungen, Einschätzungen, Ängsten zu fragen und andererseits die eigene Position und deren Ursachen und Konsequenzen klar zu formulieren. Das schließt nicht aus nach einem offenen Austausch daran zu leiden, dass man nicht zu einer Einigung kommt, sondern an Grenzen des Verständnisses stößt.

Befreiung im Blick – politisch denken, prophetisch reden, glaubend handeln: Bei all dem behält Seelsorge im Anschluss an Sölle stets die Befreiung aller Menschen im Blick. Dies bedeutet vor allem, in der Hoffnung auf ein gelingendes Miteinander die Erkenntnisse guter Begegnungen über diese selbst hinaus in Kirche und Gesellschaft zu tragen.

Anmerkungen:

¹ Timm H. Lohse, *Das Kurzgespräch in Seelsorge und Beratung. Eine methodische Anleitung*, Göttingen 52020, 36.

² Kerstin Söderblom, *Queersensible Seelsorge*, Göttingen 2023, 146.

³ Timm H. Lohse, *Das Kurzgespräch in Seelsorge und Beratung. Eine methodische Anleitung*, Göttingen 42013, 51.

⁴ Jürgen Ziemer spricht dezidiert von »Liebe« (vgl. Jürgen Ziemer, *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*, 4. neubearb. u. erw. Auflage Göttingen 2015, 52), Isolde Karle von »Zuwendung« (Isolde Karle, *Praktische Theologie*, Leipzig 2020, 117.345), Michael Klessmann von »Anteilnahme und Solidarität« (Michael Klessmann, *Seelsorge. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn 42012, 6). Ziemers Begründung lautet ausführlich: »Gottes liebendes Wesen und sein menschenfreundliches Handeln – das ist die Seelsorge vor aller Seelsorge. Sein Wille, »dass allen Menschen

geholfen werde« (1 Tim 2,4), ermöglicht Seelsorge im theologischen Sinne.« (Ziemer, *Seelsorgelehre*, 52).

⁵ Vgl. Klessmann, *Seelsorge*, 6.

⁶ Martin Luther, *Schmalkaldische Artikel*, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK)*. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 5. Durchgesehene Aufl. Göttingen 1963, 405-468, hier: 449.

⁷ Ziemer, *Seelsorgelehre*, 21.

⁸ Karle, *Praktische Theologie*, 405.

⁹ Ebd.

¹⁰ Zur systemtheoretischen Begründung dieser Deutung vgl. Isolde Karle, *Was ist Seelsorge? Eine professionstheoretische Betrachtung*, in: Uta Pohl-Patalong/Frank Muchlinsky (Hg.), *Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert*, Hamburg 1999, 36-50, hier: 39.

¹¹ Wolfgang Drechsel, *Die Vielfalt der seelsorglichen Praxis als Grundlage der Frage nach der Seelsorge*, in: Ders. (Hg.), *Seelsorgefelder*, Leipzig 2017, 101-124, hier: 123.

¹² A. a. O., 122f.

¹³ Dass und wie Sölle persönlich seelsorglich wirkte, wird immer wieder beschrieben. Vgl. dazu u. a. Ulrike Müller, »Da könnte noch mehr Ingwer dran!« Zur politischen Klarheit, polemischen Würze und poetischen Suche unserer Lehrerin Dorothee Sölle, Teil 2, in: Hans-Martin Gutmann/Alexander Höner/Swantje Luthe (Hg.), *Poesie, Prophetie, Power. Dorothee Sölle – die bleibende Provokation*, Berlin 2013, 252-272.

¹⁴ Sie ist deshalb auch in einen Sammelband zur Seelsorge im 20. Jahrhundert aufgenommen worden, vgl. Renate Jost, *Dorothee Sölle (1929-2003). Politisch-mystische Seelsorgerin*, in: Klaus Raschzok/Karl-Heinz Röhlhlin (Hg.), *Kleine Geschichte der Seelsorge im 20. Jahrhundert. Biografische Essays*, Leipzig 2018, 285-292.

¹⁵ Dorothee Sölle, *Predigt »... daß wir lieben können«* (Predigt zu 1 Joh 3,11-18, 1968) zit. n. Dies., *Sympathie*, Stuttgart 1978, 279-285, hier: 284f.

¹⁶ Dorothee Sölle, *Kann den Liebe Sünde sein?*, in: Dies./Fulbert Steffensky, *Löse die Fesseln der Ungerechtigkeit. Predigten*, Stuttgart 2004, 214-218, hier: 216f. Hans-Martin Gutmann weist auf diese Stelle hin: Hans-Martin Gutmann, »Biblisches und politisch predigen« Dorothee Sölle – die Predigerin. Teil 2, in: Ders./Alexander Höner/Swantje Luthe (Hg.), *Poesie, Prophetie, Power. Dorothee Sölle – die bleibende Provokation*, Berlin 2013, 195-214, hier: 209.

¹⁷ Dorothee Sölle, *Im Paradies: nackt und anarchistisch* (1986) zit. n. Dies., *Uns ist noch nicht erschienen*, 108.

¹⁸ Vgl. Dorothee Sölle, *Zur Dialektik der Liebe. Zwei literarische Texte, theologisch interpretiert* (1963), zit. n. Dies., *Atheistisch an Gott glauben*, München 31994, 27-38, hier: 30.

¹⁹ A. a. O., 33.38.

²⁰ Vgl. a. a. O., 31f.

²¹ Vgl. a. a. O., 33f.

²² A. a. O., 35.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. a. a. O., 36.

²⁵ A. a. O., 37.

²⁶ A. a. O., 38.

²⁷ Vgl. dazu ausführlich Katja Dubiski, *Seelsorge und Kognitive Verhaltenstherapie*, Leipzig 2017.

²⁸ Vgl. a. a. O., 241.

²⁹ Isolde Karle arbeitet dies am Beispiel der Gefängnisseelsorge theologisch aus, vgl. Isolde Karle, *Wenn es keinen Ausweg gibt. Seelsorge im Gefängnis*, in: *WzM* 63/3 (2011), 230-245.

³⁰ Dorothee Sölle, *Selig sind, die da Angst haben*, zit. n. Dies., *Uns ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Stationen feministischer Theologie*, Stuttgart ²1987, 111-117.

³¹ A. a. O., 116f.

³² Vgl. dazu Klessmann, *Seelsorge*, 229-231; Katja Dubiski, *Wahrnehmen. Aushalten. Bezeichnen. Begrenzen. Zum Umgang mit Angst in der Seelsorge*, in: *Hermeneutische Blätter* 26,1 (2020), 138-152.

³³ Sölle, *Selig sind*, 116. Sölle nimmt hier Bezug auf die damals auch in der Seelsorge weit verbreitete »Technik der Gruppendynamik« (ebd.), die jedoch seither für die Seelsorge insgesamt nur eine untergeordnete Rolle spielt.

³⁴ Jörn Ahrens, »I want you to feel the fear I feel.« *Angst im Klimawandel*, in: *Hermeneutische Blätter* 26,1 (2020), 164-175, hier: 171.

³⁵ Vgl. a. a. O., 169. Vgl. auch Marcel Hunecke, *Psychologie und Klimakrise. Psychologische Erkenntnisse zum klimabezogenen Verhalten und Erleben*, Berlin 2022, 1.

³⁶ Vgl. Ahrens, *Klimawandel*, 168f.

³⁷ Vgl. Hunecke, *Klimakrise*, 35. Diese tritt nicht verbunden mit dem Persönlichkeitsmerkmal Ängstlichkeit auf, sondern als Reaktion auf die wahrgenommene Bedrohung Quelle (vgl. a. a. O., 36).

³⁸ Vgl. a. a. O., 35.

³⁹ Vgl. a. a. O., 36. Beide Arten von Strategien kombiniert erweisen sich als besonders hilfreich für die Betroffenen von Klimaangst (vgl. ebd.).

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Vgl. a. a. O., 37.

⁴² Ebd.

⁴³ Sölle, *Angst*, 117.

⁴⁴ So empfiehlt es auch Christoph Morgenthaler, vgl. Morgenthaler, *Seelsorge*, Gütersloh 2009, 326f und Ders., *Seelsorge als Kompetenz der Gemeinde*, in: Ralph Kunz (Hg.), *Seelsorge*, Göttingen 2016, 201-213.

⁴⁵ Dorothee Sölle, *Liebe deinen Nächsten wie dich* (1978), zit. n. Dies., *Uns ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Stationen feministischer Theologie*, Stuttgart ²1987, 35-44.

⁴⁶ A. a. O., 42.

⁴⁷ Sölle, *Gegenwind*, 171.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Sölle, *Liebe deinen Nächsten*, 35.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² A. a. O., 36.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ A. a. O., 37 im Anschluss an Simone Weil.

⁵⁵ A. a. O., 38.

⁵⁶ Dorothee Sölle, *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, München 2001, 217.

⁵⁷ A. a. O., 218.

⁵⁸ A. a. O., 217.

⁵⁹ A. a. O., 218.

⁶⁰ Hans-Ulrich Probst/Philipp Kohler, *Abschied von (vermeintlichen) Sicherheiten? Perspektiven der Beratungs- und Seelsorgearbeit auf Schuldprojektionen in Verschwörungserzählungen*, in: *WzM* 73 (2021), 432-444, hier: 440. Auch weitere Schritte der Gesprächsführung in einem solchen Fall – Fragen nach der Funktion von Verschwörungserzählungen und in die Zukunft gewandte imaginative Impulse (Wie müsste die persönliche Situation aussehen, um ohne die Fiktion der Verschwörung auszukommen?) –

werten mit der inhaltlichen Verneinung der Verschwörungserzählungen nicht die Person ab, sondern fragen u. a. nach deren ursprünglicher Angst. Vgl. a. a. O. 441f.

⁶¹ Anika Thym/Andrea Maihofer/Matthias Luterbach, »Antigenderistische« Angriffe – wie entgegenen?, in: Annette Henninger u. a. (Hg.), *Mobilisierungen gegen Feminismus und »Gender«*. Erscheinungsformen, Erklärungsversuche und Gegenstrategien (Gender Sonderheft 6, 2021), 151-171. Ihre Darstellung setzt beim Thema »Gender« ein, die Ausarbeitung der Argumentationsvorschläge ist jedoch deutlich weiter zu verstehen und reicht über dieses Thema hinaus.

⁶² A. a. O., 162.

⁶³ Vgl. a. a. O., 156.

⁶⁴ Vgl. a. a. O., 157.

⁶⁵ Vgl. a. a. O., 156.

⁶⁶ Die Autor*innen arbeiten dies auch im Hinblick auf weitere Themenbereiche aus: Für wen soll Antidiskriminierung gelten? Gibt Meinungsfreiheit das Recht zu diskriminieren? Wer ist mit dem Begriff »Demokratie« mitgedacht und wie soll sie verfasst sein? Vgl. a. a. O., 160-167.

⁶⁷ A. a. O., 167.

⁶⁸ Sölle, *Lieben und arbeiten*, 92. Vgl. auch a. a. O., 119.169. Sie schreibt ausführlich: »Der tief verwurzelte anthropologische Pessimismus der meisten protestantischen Kirchen kann sich nicht auf das Zeugnis der Hebräischen Bibel berufen, wonach wir als Ebenbilder Gottes geschaffen und mit der Fähigkeit begabt sind, immer mehr in die Liebe zu wachsen, bis wir selber Liebe geworden sind. Es gehört zu den Aufgaben heutiger Theologie, diesen anthropologischen Pessimismus, der unsere Teilnahme an Gottes Schöpfersein und unsere Mitarbeit an der Schöpfung leugnet, zu überwinden.« (A. a. O. 69).

⁶⁹ Vgl. a. a. O., 206.

⁷⁰ A. a. O., 220.

⁷¹ A. a. O., 230f.

⁷² Otto Baumgarten, *Protestantische Seelsorge*, Tübingen 1931, 59 zit. n. Kristin Merle/Birgit Weyel (Hg.), *Seelsorge. Quellen von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2009, 71. Karle deutet Baumgartens Position so: »Die seelsorgerliche Aufgabe hat für Baumgarten mithin eine sozialpolitische Dimension« (Isolde Karle, Poimenik, in: Christian Grethlein/Helmut Schwier, *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, Leipzig 2007, 575-606, hier: 586).

⁷³ Vgl. dazu Henning Luther, *Alltagssorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens*, in: Ders. (Hg.), *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 224-238.

⁷⁴ Prominent vertreten ist die Perspektive bei Isolde Karle, *Seelsorge in der Moderne*, Neukirchen-Vluyn 1996 und Christoph Morgenthaler, *Systemische Seelsorge Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis*, Stuttgart 52013.

⁷⁵ Vgl. z. B. Ursula Pfäfflin/Julia Strecker, *Flügel trotz allem. Feministische Seelsorge und Beratung*, Gütersloh 1999 und Kerstin Söderblom, *Queersensible Seelsorge*, Göttingen 2023.

⁷⁶ Klessmann, *Seelsorge*, 105. Zierner verhandelt diesen Aspekt unter der Überschrift »Solidarität« (vgl. Zierner, *Seelsorgelehre*, 155f).

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ A. a. O., 106.



Mystik und Befreiung. Dorothee Sölles Verständnis des Glaubens als riskanter Lebensform

Pfarrerin Dr. Katrin König, Studienleiterin am Theologischen Studienhauses Heidelberg, Evangelisches Studienseminar Morata-Haus, Heidelberg

0. Einleitung

Dorothee Sölle ist eine Theologin, die Studierende und Lehrende, politisch Engagierte und kirchlich Verbundene diesseits und jenseits des Atlantiks fasziniert. Warum weckt ihr Werk das Interesse in der jüngeren Generation? Warum ist ihre Theologie heute relevant?

»Das Schönste an dir ist deine Widersprüchlichkeit«¹, sagte Fulbert Steffenski zu Dorothee Sölle, der sie gut kannte wie wenige andere. Und viele derer, die die Sölle noch persönlich kannten schätzten ihre Verbindung von fromm und rebellisch sein, Mystik und Befreiung, Gottvertrauen und Risikofreude, Niederknien vor Gott und den aufrechten Gang lernen, wie Renate Wind es in ihrer Biographie ausdrückt.² Und die Tübinger Ethikerin Elisabeth Gräb-Schmidt bringt es auf den Punkt, wenn sie über Sölle schreibt:

»Freiheit des Menschen und Gott so zusammenzudenken, dass Gott in Jesus Christus auf die Emanzipation des Menschen und nicht auf die Anerkennung seiner Abhängigkeit und Endlichkeit angewiesen ist, dieser Gedanke ist die christologische Konsequenz einer Bestimmung des Menschen zur Freiheit. Diese mit literarischer Kraft eindruckliche Bezeugung des in Christus freien Menschen in der Nachfolge, im Mitsein und Mitleiden, ist der Beitrag Dorothee Sölles zu einem emanzipativen Verständnis christlichen Glaubens.«³

Im Folgenden möchte ich der Frage nachgehen, wie Dorothee Sölle diese emanzipative Form des christlichen Glaubens verstanden hat. Dabei vertrete ich die Auffassung, dass Dorothee Sölle den christlichen Glauben als eine riskante Lebensform⁴ verstanden hat, als Existenzbewegung, die Denken, Fühlen und Handeln umfasst und die das Risiko eingeht, so zu leben, als wäre das von Jesus verkündete Reich Gottes wirklich diesseits des Jenseits schon derart nah, dass wir daran teilhaben und es mitgestalten können, auch wenn es noch nicht ganz da ist. Dabei beschreibe ich zunächst (1.) die theismuskritische, kreuzestheologische Begründung des Glaubens in seiner existentialen-hermeneutischen Dimension, (2.) die ethische, politische und befreiungs-

theologische Reflexion des Glaubens in seiner praktischen Dimension und (3.) die mystische Beschreibung der erfahrungsbezogenen Dimension des Glaubens. Abschließend werde ich auf Ambivalenzen und die bleibende Aktualität von Sölles Mystik der Befreiung eingehen.

1. Die existential-hermeneutische Dimension des Glaubens: kreuzestheologische Theismuskritik

Dorothee Sölles frühe Theologie zeichnet sich durch einen kreuzestheologischen Abschied vom Theismus nach dem Holocaust aus. Sie knüpft an die verbreiteten Strömungen der Theismuskritik der liberalen, hermeneutischen und dialektischen Theologie im deutschsprachigen Protestantismus des 20. Jahrhunderts an. Theologische Reflexion beginnt nicht, wie im philosophisch-theologischen Theismus des 18. und 19. Jahrhunderts, etwa bei Leibniz mit Argumenten für die Existenz Gottes und der Vereinbarkeit der Allmacht, Allgüte und Allweisheit Gottes mit dem Leiden in der Welt. Ein theozentrischer Glaube an die unmittelbare göttige Allgegenwärtigkeit des Schöpfers war theologiegeschichtlich im deutschsprachigen Protestantismus bereits dreifach gebrochen durch liberale Subjektzentrierung, hermeneutische Deutungstheorie und offenbarungstheologische Christozentrik. Für diese dreifache theologische Brechung einer Gottunmittelbarkeit des Glaubens verwendet Sölle in ihrem Buch *Stellvertretung* in Anlehnung an Nietzsche, Hegel und die Theologie von Thomas J.J. Altizer rhetorisch zugespitzt die Chiffre »Gott ist tot«⁵.

a.) Glaube als »Gewissheit in Ungewissheit«

Dies meint jedoch bei Sölle nicht eine Abkehr vom Gottesglauben, durch Christus vermittelte »Gewissheit in Ungewissheit«⁶. Die Chiffre »Gott ist tot« bzw. »nach dem Tod Gottes« hat bei Sölle eine kreuzestheologische Bedeutung und ist mit »unendlichem Schmerz« über die Abwesenheit und Entzogenheit Gottes verbunden.⁷ In ihrem Buch *»Stellvertretung«* (1965) reflektiert Sölle den christlichen Glauben als kreuzestheologisch vermittelten Weg zwischen philosophischem Theismus (mit seinem romantischem Traum der

Gottunmittelbarkeit) auf der einen Seite und weltanschaulichem Atheismus (mit seinem existentialistischen Nihilismus) auf der anderen Seite. Sie ist gleichermaßen nach-theistisch und post-nihilistisch. Die Erfahrung der Abwesenheit und Entzogenheit der Gottesunmittelbarkeit führt somit zu einer Neuentdeckung der kreuzestheologischen Vermittlung und Erneuerung des Glaubens.^{8/9} Sölle nimmt den epochalen Kulturbruch durch den Holocaust ernst und betont im Kontext der deutschsprachigen Nachkriegstheologie noch stärker als ihre theologischen Lehrer Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann: »Nach Auschwitz kann man nicht mehr in der gleichen Weise von Gott reden«¹⁰ Dies bedeutet jedoch nicht nur die Kritik eines theistischen Gottesverständnisses angesichts der existentiellen Unlösbarkeit der Theodizeefrage. Dies bedeutet auch die Kritik einer kulturprotestantischen Religiosität romantischer Gottunmittelbarkeit angesichts ihrer falschen Apathie gegenüber Menschheitsverbrechen. Und nicht zuletzt bedeutet dies die Kritik eines nihilistischen Atheismus wie er sich im Existentialismus bei Sartre, Heidegger und Camus findet, der angesichts erforderlicher Umkehr in zynischer Negativität ohne Glaube verharrt.¹¹ Statt dessen reflektiert Sölle in »Stellvertretung« im Sinne einer radikalen kenotischen Christologie und existentialen Kreuzestheologie die Beziehung des christlichen Glaubens an die Erlösung durch Christus und der unersetzlichen sozialen Verantwortung und nichtaustauschbaren Identität und Existenz des Individuums.¹² Dabei entwickelt sie in Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Stellvertretung und verschiedenen theologischen und philosophischen Positionen die These, dass Christus weder für die Menschen Gott ersetzt, noch die individuelle Verantwortung des Menschen vor Gott ablöst, sondern in einzigartiger Weise Gott bei den Menschen vertritt und den Menschen vor Gott. Diese Stellvertretungschristologie führt somit von einer verlorenen Gottunmittelbarkeit zu einer kreuzestheologischen Vermittlung des Glaubens an die Auferstehung des in Christus gekreuzigten Gottes, die den Menschen im Glauben die Verantwortung nimmt. Christus wird als wahrer Lehrer gedeutet, der sich mit seinen Schülern identifiziert und an ihnen, mit ihnen und für sie leidet.¹³ Als »Vorläufer Gottes«, hat er in einem zweifachen Sinne »Gott die Zukunft offengehalten«, »indem er ihm vorlief«¹⁴ und läuft den Menschen im Gottvertrauen vor in eine ungewisse offene Zukunft. Glaube ist hier nicht identisch mit unmittelbarer Gewissheit, sondern durch Christus ermöglichte »Gewissheit in Ungewissheit«, die den Widerspruch von Zweifel und

Glaube, Identität und Differenz aushält und in metaphysischer Offenheit das Risiko des Gottvertrauens eingeht.¹⁵ Dem Glauben geht somit immer der durch Christus überwundene Unglaube voraus.

b.) Glaube als Lebensform des Gottvertrauens

Der Versuch »atheistisch an Gott zu glauben« hat für Sölle die Form einer durch Christus vermittelten »Gewissheit in Ungewissheit«, »dass der Ewige seine ganze Welt liebt«.¹⁶ In dem gleichnamigen Werk »Atheistisch an Gott glauben« (1968) mit gesammelten Beiträgen aus den 60er Jahren führt Sölle über dieses paradoxe Glaubensverständnis näher aus, dass es gleichzeitig »ohne supranaturale, überweltliche Vorstellung eines himmlischen Wesens auskommt« und »an der Sache Jesu in der Welt festhält.«¹⁷ In Auseinandersetzung mit theologischen Deutungen christlicher Selbstsäkularisierung bei Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer und Paul Tillich deutet Dorothee Sölle in Anlehnung an Hegel die »Versöhnung der religiös-theistischen Position »Gott ist« [...] und der religiös atheistischen Position »Gott ist tot« - in der spekulativ-geschichtlichen: Gott wird« als »Auferstehung Gottes im Bewusstsein des zu sich kommenden Menschen«.¹⁸ Theologie wird entsprechend praktiziert als »Selbstverständigung des Glaubens, die ihre Bilanz nicht vorweg kennt.«¹⁹

Dabei greift Sölle die klassische Unterscheidung auf zwischen existentiell christlichem Gottvertrauen durch Christus im Geist (*faith; foi, fides qua creditur*) und bestimmten inhaltliche Glaubensüberzeugungen (*beliefs; croyance, fides quae creditur*). Sölle argumentiert gegenüber durch Karl Barth geprägten neoorthodoxen Orientierung am Bekenntnis »objektiver Heilstatsachen«²⁰ für den Primat des existentiellen, fiduzialen Aspekts des Glaubens als Gottvertrauen gegenüber dem rationalen, dogmatischen Aspekt des Glaubens als Fürwahrhalten überlieferter Bekenntnisaussagen.²¹ Sie schreibt »Neu an der Urgemeinde war konkrete gesellschaftliche Praxis, die sich ausspricht im ursprünglichen Bekenntnis Kyrios Christos; was verstanden wurde als: Herr, nämlich Wirklichkeit, die das Leben bestimmt, ist die in Christus gegenwärtige Agape.«²² Diese von Sölle unternommene Unterscheidung und Priorisierung zwischen existentiell Gottvertrauen, dass als Lebensform in der Nächstenliebe praktiziert wird und variablem theologischem Glaubensbewusstsein erklärt auch ihre polarisierende Wirkung und ambivalente Rezeption als »fromm« und als »häretisch«²³. Resonanzen fin-

den sich in aktuellen theologischen Reflexionen über atheistisch glauben, etwa bei von Hartmut von Sass.²⁴ Für Sölle charakteristisch ist, dass sie die Spannung zwischen Gottvertrauen, Dogmenkritik und Sehnsucht nach der Präsenz des Reich Gottes als Proprium des christlichen Glaubens als Lebensform aufrecht hält, und sich dadurch von einem atheistischen Nihilismus unterscheidet.²⁵

c.) Glaube als glaubwürdige Sehnsucht nach der Präsenz des Reich Gottes

Glaube wird von Sölle als eine umfassende Existenzbewegung verstanden, die von der Sehnsucht nach der Präsenz des Reich Gottes erfüllt ist und das eigene und soziale Leben entsprechend gestaltet. Die theologische Chiffre »Reich Gottes« gewinnt in diesem Kontext einen konkreten weltlichen Sinn. In sozialen Umbrüchen und Aufbrüchen wird das Kommen des von Christus verkündigten und verkörperten Reich Gottes diesseits des Jenseits erwartet. Dieser Glaube an die kommende Gegenwart Gottes impliziert die kritische Maxime »die Welt nicht akzeptieren, wie sie ist«²⁶ Bei Sölle wird dieser Reich Gottes Glaube nicht mit einer konservativen Retropie verbunden, noch mit einer kulturpessimistischen Dystopie und auch nicht mit der marxistischen Utopie identifiziert, sondern zu einer konkreten christlichen »Protopie« des Reich Gottes ausgearbeitet. Dies wird deutlich in Sölles Credo.²⁷ »Ich glaube, ich glaube an Gott der die Welt nicht fertig geschaffen hat...ich glaube an Gott der den Widerspruch des Lebendigen will und die Veränderung aller Zustände durch unsere Arbeit durch unsere Politik...ich glaube an Jesus Christus der aufersteht in unser Leben dass wir frei werden von Vorurteilen und Anmaßung von Angst und Hass und seine Revolution weitertreiben auf sein Reich hin... ich glaube an den gerechten Frieden der herstellbar ist an die Möglichkeit eines sinnvollen Lebens für alle Menschen an die Zukunft dieser Welt Gottes. Amen.« Ähnlich wie später auch Jürgen Moltmann und Johann-Baptist Metz, Mercy Amba Oduyoye oder heute bei Jürgen Manemann wird hier ein revolutionäres Christentum imaginiert, dass im Kontext einer noch unerlösten Welt eine »Revolution für das Leben« im Sinne Jesu voranbringt.²⁸

2. Die Praxisdimension des Glaubens: politische Befreiungstheologie

In den 1960er und 1970er Jahren bringt Dorothee Sölle eine neue Weite in die deutschsprachige und amerikanische Theologie und Ethik durch eine Reformulierung christlicher Ethik, die Entwicklung politischer Theologie und den Dialog mit radikaler Befreiungstheologie aus dem globalen Süden.²⁹ Das kritische Moment in Sölles theologischer Ethik und politischer Theologie ist geprägt durch die Begegnung mit dem jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber 1959/60 (und 1966) und der »Entdeckung der Tora als Weisung«, die Umkehr ermöglicht »das Recht ein Anderer zu werden«.³⁰ Zudem reinterpretiert Sölle Luthers Verhältnisbestimmung von Glaube und Werke dahingehend, dass Glaube »eine Existenzbewegung, eine Einheit von Denken, Fühlen und Handeln« verstanden wird³¹ und »Werke« Ausdruck einer »unvollständigen Hingabe [...] und Gespaltenheit des Ich«³² durch funktionales Leistungsdenken sind. Christlicher Glaube beinhaltet damit bei Sölle, ähnlich wie bei H. Richard Niebuhr und Martin Luther King als Existenzbewegung in der Nachfolge Christi eine konkrete durch Christus bestimmte ganzheitliche Weise des Denkens, Fühlens und Handelns in der Welt. Im ethischen Handeln, in der Gestaltung der Wirklichkeit zeigt sich demnach die Wahrhaftigkeit christlicher Existenz und die Glaubwürdigkeit des Glaubens.

a.) Die ethische Implikation des Glaubens

In »Phantasie und Gehorsam« skizziert Sölle 1968 »Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik« die der Phantasie und dem Risiko ethischer Gewissensentscheidungen in der Nachfolge Jesu den Primat einräumt vor dem Gehorsam gegenüber tradierten Pflichten und übergeordneten Autoritäten.³³ Sölle argumentiert in der Individualethik für einen Paradigmenwechsel weg von einer personalistischen Gehorsams- und deontischer Pflichtethik hin zu einer christologisch begründeten situativen Tugendlehre, die sich an Werten wie Spontaneität und Mitbestimmung, Phantasie und Empathie, Individualität und Identität, Glück und Gnade orientiert. Dabei will Sölle keineswegs eine eudämonistische Tugendethik rehabilitieren, sondern einen christlichen Wertewandel gnadentheologisch begründen³⁴: »Es besteht ein Sachzusammenhang zwischen dem Glück, dem ich und seiner Phantasie, ein Zusammenhang, der an Jesu Leben deutlich wird, aber für alle Menschen gilt. Wenn man diesen Zusammenhang mit den

älteren theologischen Wörtern beschreibt, so ist es der von Gnade, Rechtfertigung des Sünders und Heiligung der Welt. In der Gnade, die so erscheint, dass einem Menschen sein Leben glückt, konstituiert sich ein anderes Ich, das den eigenen Ängsten entnommen ist, das befreit oder erlöst ist, und eben dieses Ich kann seine Aufgabe nun nicht mehr im Erfüllen bestimmter Vorschriften sehen, eine christliche Ethik nicht auf Gehorsam gründen, weil die Aufgabe nun Weltveränderung ist, die die Tugend der Phantasie ist.«³⁵ Nach Sölle befreit Christus das Gewissen aus der Enge alter Gehorsamstugenden zu neuen Tugenden, wie »die Toleranz und der Humor, der gerechte Zorn und die Einfühlung, die Initiative und die Beharrlichkeit einer produktiven Vorstellungskraft«³⁶. Sie orientieren sich jeweils situativ am Risiko der emanzipatorischen Möglichkeiten, die sich durch das Glück und die Phantasie Christi eröffnen, mit seiner Hoffnung auf Gottes Reich der Gerechtigkeit.

b.) Der politische Kontext des Glaubens

Dieser von Sölle entworfene ethische Paradigmenwechsel von einer tradierten Gehorsamsethik zum einer befreienden christlichen Reich-Gottes-Ethik führt zur Frage epistemischer Tugenden.³⁷ Sölle entwickelt ein ethisches Verifikationskriterium für die Bewahrheitung theologischer Entwürfe durch befreiender Liebe: »An Bultmanns wie an jede andere Theologie ist die Frage zu stellen, ob sie tendenziell Menschen liebesfähiger macht, ob sie Befreiung des einzelnen und der Gesellschaft fördert oder verhindert, das ist das Verifikationskriterium, um mich wissenschaftstheoretisch, oder der Beweis des Geistes und der Kraft (1. Kor. 2,4), um mich biblisch auszudrücken.«³⁸ Dies bringt eine kriteriologische Aufwertung der ethischen Glaubenspraxis als »radikaler Lebenspraxis«³⁹ mit sich, ein praxeologisches Wahrheitsverständnis, eine »politische Interpretation des Evangeliums«⁴⁰ sowie eine hermeneutische Reflexion des Verhältnisses von umfassendem christlichem Glauben und befreiendem politischem Handeln. Dabei entwickelt Sölle, ähnlich wie Johann Baptist Metz auf katholischer Seite und Jürgen Moltmann auf evangelischer Seite eine neue kritische politische Theologie. Ihr Interpretationshorizont orientiert sich an dem »leitenden hermeneutischen Prinzip« der Befreiung zu einem »authentischen Leben für alle Menschen«.⁴¹ Sölle schreibt: »Im Glauben setzen wir auf die Befreiung aller, im Akt des Glaubens sind alle unsere Kräfte - Denken und Fühlen, Arbeiten und Warten - auf diese Befreiung konzentriert. Wir erinnern uns der Befrei-

ung, die früher erfahren wurde, wir entwerfen die kommende. Politische Theologie als Nachdenken über den Glauben muss die gesellschaftliche Situation der Beschädigten wahrnehmen und die gesellschaftlichen Ursachen ihrer Beschädigung aufdecken.«⁴² In Umkehrung der alten, autoritären politischen Theologie Carl Schmitts werden Theoriemotive der kritischen Theorie und biblischen Theologie aufgegriffen und es wird eine emanzipatorische politische Theologie entwickelt, die an die Veränderbarkeit gesellschaftlicher Zustände durch das Evangelium Jesu und das Wirken Gottes in der Gegenwart glaubt.⁴³ In kritischer Auseinandersetzung mit Habermas betont Sölle, nicht die Vernunft allein, sondern »Glaube ist der Zugang zur zukünftigen Wahrheit«.⁴⁴ Interessanter Weise wird Dorothee Sölle aktuell in der neuen kritischen Theorie und politischen Philosophie als Vordenkerin eines revolutionären Christentums rezipiert. So schreibt Jürgen Manemann unter Rekurs auf Sölle über »christliche Hoffnung heute«: »Es liegt deshalb an den Glaubenden, das Wagnis einzugehen, diese Hoffnung dennoch wirkmächtig werden zu lassen. Ihnen kommt die Aufgabe zu, »den Himmel [zu] erden«.⁴⁵ Sölles Vermächtnis wird in der neuen kritischen Theorie und politischen Philosophie bei Manemann darin gesehen, Auferstehung als eine »Lebensform« zu leben, die in den Krisen der Gegenwart im Sinne Jesu Mut zur Umkehr und konkrete Hoffnung für eine »Revolution für das Leben« entfaltet.⁴⁶ Befreiendes Handeln stellt demnach nicht eine nur Folge, sondern integrale Dimension der riskanten Lebensform des Glaubens dar.⁴⁷

c.) Die befreiende Praxis des Glaubens

Dorothee Sölle identifiziert sich mit ihrer neuen politischen Theologie mit der Bewegung der Befreiungstheologien im globalen Süden, Asien und Südafrika, und jenseits des Atlantik in Nord- und Südamerika, mit Dom Helder Camara, Martin Luther King, Leonardo Boff und Armen und Glaubenden auf deren Zeugnis sie hörte, das sie in ihren Schriften reflektiert und zu Gehör bringt. Mit diesem Perspektivwechsel bringt sie eine neue globale, interkulturelle und interreligiöse Weite in die Theologie und findet ihren eigenen Wirkungsort am Union Theological Seminary in New York, dass diese Weite im Unterschied zu Universitäten in der deutschen Provinz kultiviert. Bei ihren Reisen nach Vietnam und Lateinamerika, Vorträgen und Lehrtätigkeiten in New York reflektiert Sölle im Gespräch mit anderen Befreiungstheologien, wie der Black Theology und jüdischer Theologie nach Auschwitz ihre

feministische Befreiungstheologie als ein neues wissenschaftstheoretisches Paradigma in Unterscheidung zu konservativen, neo(orthodoxen) und liberalen, kulturprotestantischen Modellen von Theologie und Politik.⁴⁸ In Solidarität mit Armen und Unterdrückten weltweit kann man in Sölles Sicht »in Christus hineinwachsen, indem man in eine Bewegung des Widerstands hineinwächst«⁴⁹ Charakteristisch für ihre Solidaritätschristologie und die entsprechende widerständige Lebensform des Glaubens ist ein kritisches und paradoxes Verhältnis von Christus und Kultur im Unterschied zu einem neo(orthodoxen) »Christus über der Kultur« und einem liberalen »Christus in der Kultur«, wie sie in Anlehnung an Niebuhr formuliert.⁵⁰ In ihrem Buch »Gott denken« bezieht sie die befreiungstheologische Reflexion konsequent praxeologisch auf die vorgängige und nachfolgende gemeinschaftliche Glaubenspraxis. Glaube wird hier nicht als etwas subjektives, sondern als etwas rational Kommunizierbares, nicht etwas individuelles, sondern etwas Gemeinschaftliches verstanden, nicht nur als Fürwahrhalten oder Vertrauen, sondern als »Form der Praxis« »das worauf ich hoffe, worauf sich mein Lebensentwurf richtet«.⁵¹ Kurzum eine riskante Lebensform, die aktiv die Verwirklichung der befreiende Gegenwart Gottes antizipiert. Dorothee Sölle verkörpert in ihrem politischen Engagement und ihrer feministischen Befreiungstheologie das ökumenische Ethos des konziliaren Prozesses der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts. Insbesondere in der liberalen amerikanischen Universitätstheologie wirkte Sölle prägend für die heute etablierte kontextuelle, gender-sensible, rassismuskritische und postkoloniale Reflexionen des christlichen Glaubens, wie Veröffentlichungen von Sarah Pinnock und anderen zeigen.⁵²

Im Kontext der Gegenwart zeigt sich aber auch eine Ambivalenz dieser Synthese aus Glauben und Handeln, Theologie und Politik mit ihrem hohen Anspruch »die Welt mit den Augen Gottes zu sehen«, wie eine mystische Chiffre Sölles lautet. Wie geht man um mit dem Misslingen von politischen und kirchlichen »Hoffnungsgroßprojekten«?⁵³ Und wie verhält man sich zu antisemitischen Instrumentalisierungen von Schlagworten wie »Widerstand« und »Befreiung«? Die ethische, politische und praktische Dimension des Glaubens gehören zwar zusammen, wie Sölle überzeugend zeigt. Sie sind aber nicht zu vermischen, sondern brauchen im Kontext der komplexen Gegenwart jeweils eigene Reflexionsräume und Praxisformen, um in den

riskanten Entscheidungen der Gegenwart christliche Werte zu verkörpern.

3. Die Erfahrungsdimension des Glaubens: Mystik der Befreiung

Sölle prägte die Verbindung von Mystik und Befreiung, wie sie in ihrem Spätwerk »Mystik und Widerstand« ausführt. In seiner Geschichte der christlichen Mystik schreibt Volker Leppin über die »Neubelebung der Mystik nach dem zweiten Weltkrieg« nach ihrem Missbrauch in der NS-Ideologie. Dabei erwähnt er neben Paul Tillich, Albert Schweizer und Dag Hammarskjöld auch Ernesto Cardenal, Gustavo Gutierrez und Dorothee Sölle: »Politischer Protest und der Ruf nach Emanzipation von Frauen fand hier den Dreh- und Angelpunkt in einem verinnerlichten Sicheinlassen auf Gott.«⁵⁴ Gewachsen ist Sölles Beschäftigung mit christlicher und anderer religiöser Mystik von Anfang an. 1975 reflektierte sie in »die Hinreise« religiöse Erfahrungen, gab später am Union Theological Seminary Seminare zu »Mystik und revolutionäre Veränderung« und pflegte den Kontakt mit Dorothy Day und dem Catholic Workers Movement.⁵⁵ Und sie schreibt: »Mich persönlich hat weder die Kirche, die ich eher als Stiefmutter erlebte, noch das geistige Abenteuer einer nachaufklärerischen Theologie zu dem lebenslangen Versuch, Gott zu denken, verlockt. [...] Es ist das mystische Element, das mich nicht loslässt. Es ist, um es vorläufig und einfach zu sagen, die Gottesliebe, die ich leben, verstehen und verbreiten will.«⁵⁶

Dabei betonte Sölle »Die Geschichte der Mystik ist eine Geschichte der Gottesliebe.«⁵⁷ Mystik beschreibt dabei die Erfahrungsdimension des Glaubens als Gottesliebe. Charakteristisch für Sölles Verständnis der Erfahrung des Glaubens ist die Beschreibung des wechselseitigen Zusammenhangs von Mystik und Gottesliebe einerseits und Widerstand gegen soziale Ungerechtigkeit und Gestaltung einer gerechteren Gesellschaft andererseits bei gewöhnlichen Gläubenden. Sie spricht dabei von einer Demokratisierung der Mystik. Während in ihren Frühtexten die kreuzestheologische Kritik einer nur theistisch gefassten Gottunmittelbarkeit und die Erfahrung der Abwesenheit Gottes im Vordergrund steht, rücken in den Spättexten die Erwartung der Nähe des Reich Gottes und Erfahrungen der Geistesgegenwart Gottes in den Mittelpunkt.

a.) Der Erfahrungsweg des Glaubens

Dabei geht Sölle ähnlich wie William James in seiner religionspsychologischen Beschreibung der Vielfalt religiöser Erfahrungen von der Analyse konkreter Zeugnisse von Erfahrungen der Gottesgegenwart aus.⁵⁸ Sie entfaltet ihre christliche westliche Perspektive auf die mystische Erfahrungsdimension des Glaubens in einem interkulturellen und interreligiösen Horizont. Sie definiert Mystik in Anlehnung an die klassische scholastische Definition als »Erkenntnis Gottes aus der Erfahrung« (*cognitio Dei experimentalis*)⁵⁹ und entwickelt gegenüber einer religionskritischen »Hermeneutik des Verdachts« eine »Hermeneutik des Hungers« nach wahrer Spiritualität mit komparativen, sozialgeschichtlichen Methoden und theologischer Urteilskraft aus den vielfältigen geistlichen Quellen der christlichen Tradition und Gegenwart und darüber hinaus. Gottes verborgene kommunikative Präsenz nennt sie mit einer paradoxen Sprachform »Stilles Geschrei.«⁶⁰ Sölle greift die drei Stufen der Erfahrungswegs der klassischen dionysischen Mystik auf: Reinigung, Erleuchtung und Einung und modifiziert sie zu den drei Erfahrungsschritten: Staunen - Loslassen - Heilen/Widerstehen.⁶¹ Bemerkenswert daran ist dreierlei: Der Reinigung von Bösem wird gnadentheologisch das radikale Staunen über die Wahrnehmung der Güte in der Schöpfung trotz Schrecken vorangestellt. Auf den ersten positiven Schritt folgt dann der Schritt in die Negativität ins Loslassen: sich von vielem verabschieden, sich selbst verlassen, Gott vermissen in der »dunklen Nacht der Seele«. Der dritte Schritt der Einung mit Gott wird schließlich nicht nur als individuelles passives Widerfahrnis gedeutet. Es wird als Erfahrung des Wiedereinswerdens mit Gott, verstanden, das auf aktive und soziale Weise in kreativen, heilsamen Lebensformen realisiert wird, die es riskieren, der todorientierten Realität zu widerstehen und sie heilsam zu transformieren.⁶²

b.) Orte mystischer Erfahrungen der Gottesgegenwart

Dorothee Sölle entwickelt einen eigenen topologischen Zugang zur Mystik, indem sie nicht die Geschichte christlicher Mystik neu erzählt, sondern Orte mystischer Erfahrung beschreibt: die Erfahrung der Gegenwart Gottes in der Natur, in Erotik, im Leiden, in Gemeinschaft, in Freude (und es ließen sich weitere Orte hinzufügen wie in Musik und Liturgie mit Wort und Sakrament, Schriftmeditation und kontemplativem Gebet.) Kennzeichnend für Sölles Topologie mystischer

Erfahrungen des Glaubens ist, dass es nicht gesonderte kirchliche Orte sind, sondern alltägliche, natürliche Orte, an denen Gottes Gegenwart als befreiende, einende Gegenwart erfahren werden kann.⁶³ Damit zeigt Sölle die mystische Tiefendimension in alltäglicher Naturwahrnehmung, Erotik, Leiden, Gemeinschaft und Freude auf⁶⁴ und betont die Erfahrung der Präsenz Christi im Antlitz armer, unterdrückter und leidender Menschen. Sölle zitiert dazu Dom Helder Câmara »Wenn ich sie sehe, die Kinder meines Volkes, die Welt ohne Stimme: abgezehrt, den Bauch aufgebläht, den Kopf übergroß, und, sehr oft, zurückgeblieben, als ob er fehlen würde - es ist Christus dem ich begegne!«⁶⁵

c.) Die Mystik der Befreiung

Dorothee Sölle verortet Mystik wesentlich in den Erfahrungen politischer Kämpfe gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit und identifiziert Mystik damit. Sie schreibt: »Mystik ist Widerstand.«⁶⁶ Hier zeigt sich ein Unterschied zur Mystik Simone Weils, die Sölle intensiv rezipiert hat.⁶⁷ Weil prägte die dialektische Spannung von Kontemplation und Compassion, ohne beides in einer Synthese zu vermischen. Vielmehr entwarf sie einerseits eine sakramentale Mystik der aufmerksamen Erwartung Gottes (*attente*) und eine Gesellschaftstheorie sozialer und geistlicher Wiederverwurzelung (*l'enracinement*) andererseits. Für Sölles Synthese von mystischer Erfahrung des Glaubens und politischem Engagement hingegen sind drei Aspekte prägend: Zum einen ist in relationaler Hinsicht die Annahme charakteristisch, dass die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpfen nicht radikal asymmetrisch sei, sondern zu einer reziproken, wechselseitigen Beziehung werden könne, wenn die Seele des Menschen mit Gott geeint sei.⁶⁸ Zum anderen ist in epistemischer Hinsicht die eine »Mystik der offenen Augen...«⁶⁹ charakteristisch. Demnach seien Menschen, deren Seele mit Gott geeint sei, in der Lage, »die Welt mit Gottes Augen zu sehen«: »Was in der mystischen Einung wirklich geschieht, ist nicht ein neuer Blick auf Gott, sondern eine andere Beziehung zur Welt, die sich die Augen Gottes geliehen hat.«⁷⁰ Schließlich ist für Sölle entscheidend, dass Mystik »nicht einfach eine Wendung nach innen« ist, »sondern ein Freiwerden für eine andere Lebensweise.«⁷¹ Diese Politisierung der Erfahrungsdimension ist nicht ohne Ambivalenzen, wie nun abschließend diskutiert werden soll.⁷²

4. Ambivalenzen und bleibende Aktualität von Sölles Glaubensverständnis

Dorothee Sölle trug mit ihrem Verständnis des Glaubens als riskanter Lebensform im 20. Jahrhundert zu einer nachtheistischen, kreuzestheologischen Erneuerung der Theologie und der existential-hermeneutischen Dimension des Glaubens bei. Zudem legte sie ein ethisches Verifikationskriterium an die Theologie an, ob sie beiträgt den Menschen freier und liebesfähiger zu machen und entwirft eine feministische befreiungstheologische Synthese von Glaube und Handeln, praxeologischer Theologie und Reich-Gottes-Ethik und linker Politik. Damit hat sie die Geschichte der Theologie und Kirche in Deutschland und den USA entscheidend mitgeprägt als eine herausragende international wahrgenommene deutschsprachige Theologin.⁷³ Ein bleibendes Vermächtnis von Sölle kann drin gesehen werden zu zeigen, dass der christliche Glaube eine ganzheitliche Existenzbewegung ist, eine Lebensform, die das Risiko beinhaltet, sich aktiv handelnd auf Gott in Christus zu verlassen, es in der Nachfolge Jesu zu wagen trotz Ungerechtigkeit und Gewalt im Geist der Liebe zu leben und heilsam befreiend zu wirken als sei das Reich Gottes wirklich nah. Sölle verkörpert damit ein Ringen um die Erneuerung, Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit des Christentums im Kontext des politischen Linksprotestantismus im 20. Jahrhundert.

Im veränderten Kontext im 21. Jahrhundert fällt jedoch auf, dass zum einen der Theismus in der analytischen Philosophie und rationalen Theologie neu an Plausibilität gewinnt und keinesfalls als überholt gelten kann.⁷⁴ Hier stellt sich die Frage, ob nicht ein trinitarischer, vertiefter Monotheismus dem christlichen Glaubens einen zutreffenderen Rahmen gibt um die Allmacht, Ohnmacht und Vollmacht der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit in Christus am Kreuz zu denken, als die Theismuskritik.

Zweitens fällt auf, dass die traditionelle Befreiungstheologie im globalen Süden durch die charismatische Bewegung und ihrer anderen politischen Theologie abgelöst worden ist und dass sie sich einige ihrer Anliegen weiterentwickelt haben in neuen Formen kontextueller und öffentlicher Theologie. Das größte Problem scheint mir aber zu sein, dass die befreiungstheologischen Grundbegriffe von »Widerstand« und »Befreiung« und die post-kolonialen Großnarrative aktuell von Ideologien, wie dem politischen Islamismus zur Legitimation von Terror und Gewalt und

israelbezogenem Antisemitismus missbraucht werden. Dagegen braucht es in liberalen, rechtsstaatlichen Demokratien klaren, kritischen Widerspruch und eine Unterscheidung zwischen religiösem Glauben, humaner Ethik und säkularer Politik.

Eine dritte Ambivalenz betrifft hier die »Mystik der offenen Augen.«⁷⁵ Die von Sölle geprägte Chiffre »die Welt mit Gottes Augen sehen« führt in der Rezeption nicht selten zu einer Überhöhung und Verwechslung der eigenen begrenzten fehlbaren Wahrnehmungsperspektive mit dem Anspruch der umfassenden Perspektive Gottes. Hier wäre das Gespräch zwischen Dorothee Sölle und Simone Weil weiterführend⁷⁶ für einen bescheideneren Weg einer sakramentalen »Mystik der Aufmerksamkeit«, der sowohl die Andersheit und Transzendenz des verborgen anwesenden Gottes wahr als auch den eschatologische Vorbehalt, dass wir jetzt erst bruchstückhaft sehen, dann aber erkennen werden, wie wir von Gott erkannt worden sind (1. Kor. 13,12).

In einem ihrer letzten Texte, ist festgehalten wie Sölle im Gespräch mit Fulbert Steffensky wenige Wochen vor ihrem Tod äußerte: »Mystische Sätze wie »Wo die Liebe ist, da ist Gott« bleiben auch im Sterben wahr.«⁷⁷ Vermächtnisse wie diese zeugen für die bleibende Bedeutung von Sölles Verständnis des Glaubens als riskanter Lebensform für zukünftige Generationen.

5. Literatur:

SÖLLE, DOROTHEE, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«, in: DIES., Gesammelte Werke Bd. 3 Stellvertretung, hrsg. von URSULA BALZ-OTTO; FULBERT STEFFENSKY, Stuttgart: Kreuz-Verlag 2006, 9-140.

DIES., Atheistisch an Gott glauben, in: DIES., Gesammelte Werke Bd. 3 Stellvertretung, hrsg. von URSULA BALZ-OTTO; FULBERT STEFFENSKY, Stuttgart: Kreuz-Verlag 2006, 185-254.

DIES., Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer zukünftigen christlichen Ethik, DIES., Gesammelte Werke Bd. 3 Stellvertretung, hrsg. von URSULA BALZ-OTTO; FULBERT STEFFENSKY, Stuttgart: Kreuz-Verlag 2006, 141-184.

DIES., Gott denken. Einführung in die Theologie, Stuttgart: dtv 1997.

DIES., *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, Stuttgart: Kreuz-Verlag 2014.

Dies., *Mystik des Todes*, Freiburg i.Br. Herder (3. Aufl.) 2014.

DIES., *Politische Theologie*, in: DIES., *Gesammelte Werke Bd. 1. Sprache der Freiheit*, hrsg. von URSULA BALZ-OTTO; FULBERT STEFFENSKY, Stuttgart: Kreuz-Verlag 2006, 35-116.

DIES., *Gott im Müll. Eine andere Entdeckung Lateinamerikas*, in: DIES., *Gesammelte Werke Bd. 10*, hrsg. von URSULA BALZ-OTTO; FULBERT STEFFENSKY, Stuttgart: Kreuz-Verlag 2009, 191-211.

DIES., *Die Sowohl-als-auch-Falle*, in: DIES., *Gesammelte Werke Bd. 10, Ein Volk ohne Vision geht zugrunde*, hrsg. von URSULA BALZ-OTTO; FULBERT STEFFENSKY, Stuttgart: Kreuz-Verlag 2009, 261-279.

ALBRECHT, CHRISTIAN, *Theoriemotive. Trutz Rendtorff – Dorothee Sölle – Wolfgang Huber*, in: *Differenzierung und Integration. Fallstudien zu Präsenzen und Praktiken eines Öffentlichen Protestantismus*, hrsg. von DEMS., REINER ANSELM, Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 189–210.

ASCHRICH, KLAUS: *Theologie »schreiben«: Dorothee Sölles Weg zu einer Mystik der Befreiung*, Berlin; Münster, LIT 2006.

DAVID, PHILIPP, *Kultur ohne Gott? Radikale Theologien des Tod Gottes einst und jetzt*, in: DAVID, PHILIPP; KÄFER, ANNE; KRÜGER, MALTE DOMINIK; MUNZINGER, ANDRE; POLKE, CHRISTIAN (Hrsg.): *Neues von Gott?: Versuche gegenwärtiger Gottesrede*, Darmstadt: wbg Academic 2021, 15-42.

FISCHER, HERMANN, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Kohlhammer 2002, 158-163.

GRÄB-SCHMIDT, ELISABETH, *Dorothee Sölle*, in: *Zeitschrift Für Evangelische Ethik*, 65,4 (2021), 309-314, <https://doi.org/10.14315/ze-2021-650410>.

HAUG, MARTIN: *Das Glaubensbekenntnis von Dorothee Sölle und das Credo der Kirche*, Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens. Bd. 104. Stuttgart: Calwer Verlag, 1969.

JÄGGI, RAHEL, *Kritik der Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp 2023.

JOHNSON, ELIZABETH, *Der lebendige Gott. Eine Neuentdeckung*, übers. von CLAUDIA D. BERGMANN, Freiburg i. Br. 2016.

Majerová, Kateřina, *The Issue of Politicisation of Mysticism in the Theology of Dorothee Sölle*, in: *Acta Universitatis Carolinae. Theologica* 9,2 (2019), 137-148.

WIND, RENATE, *Dorothee Sölle: Rebellin und Mystikerin?; die Biographie*. Stuttgart: Kreuz 2008.

PINNOCK, SARAH K., *Dorothee Soelle*, in: *The Palgrave Handbook of Radical Theology* 2018, 367-380.

PINNOCK, SARAH K., *Holocaust, Mysticism, and Liberation after the Death of God: The Significance of Dorothee Soelle*, in: PETERSON, DANIEL J., *Resurrecting the death of God. The origins, influence and return of radical theology*, New York 2014, 83-104.

SACHER, KONSTANTIN: *Dorothee Sölle auf der Spur: Annäherung an eine Ikone des Protestantismus*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2023.

SCHOTTROFF, LUISE, *‘Come, Read with My Eyes,’ Dorothee Soelle’s Biblical hermeneutics of Liberation*, in: *The Theology of Dorothee Soelle*, hrsg. von Sarah Pinnock, Trinity Press International 2003, 45–47.

SONG, BIN, *Political Mysticism and Political Theology of Dorothee Sölle*, in: *Studies in Spirituality* 26 (2016), 331-344.

TETENS, HOLM, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart: Reclam 2015.

THOMAS, GÜNTHER, *Vertrauen und Risiko in moralischen Hoffnungsgroßprojekten. Skizzen zu einer realistischen Theologie der »eschatologischen Differenz«*, in: *Risiko und Vertrauen*, hrsg. von HEIKE SPRINGHART und GÜNTHER THOMAS, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017, 55-86.

VON SASS, HARTMUT, *Atheistisch glauben: ein theologischer Essay*, *Fröhliche Wissenschaft*. Bd. 208. Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2022.

Anmerkungen:

¹ FULBERT STEFFENSKI, *Nachwort zu einem Leben*, in: *Hamburger Universitätsreden, Neue Folge 8, Zum Gedenken an Dorothee Sölle*, Hamburg 2004, 101-108.

² RENATE WIND, *Dorothee Sölle. Rebellin und Mystikerin. Die Biografie*, Stuttgart: Kreuz Verlag 2008, 15.

³ ELISABETH GRÄB-SCHMIDT, *Dorothee Sölle*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 65,4 (2021), 313.

⁴ Zum Begriff der Lebensform siehe: RAHEL JÄGGI, *Kritik der Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp 2023, 67-141. Sie versteht Lebensformen als Ensembles von normativen »Praktiken, Überlegungen und Einstellungen« (A.a.O., 89.), die zur Lösung von Problemen dienen, und bewertbar sind im Hinblick auf die Fähigkeit zu kritischer Selbstmodifikation. Hier stellt sich die Frage, auf welches Problem der christliche Glaube als Lebensform bezogen ist. Ein vorläufiger Versuch wäre zu sagen, der christliche Glaube als Lebensform bezieht sich auf der Problem der Verborgenheit und Offenbarung der Gegenwart Gottes durch Christus im Heiligen Geist.

⁵ THOMAS J.J. ALTIZER, *The gospel of Christian atheism*, London 1966. Siehe hierzu: PHILIPP DAVID, *Kultur ohne Gott? Radikale Theologien des Tod Gottes einst und jetzt*, in: DAVID, PHILIPP ; KÄFER, ANNE; KRÜGER, MALTE DOMINIK; MUNZINGER, ANDRE; POLKE, CHRISTIAN (Hrsg.): *Neues von Gott?: Versuche gegenwärtiger Gottesrede*, Darmstadt: wbg 2021, 15-42.

⁶ DOROTHEE SÖLLE, *Stellvertretung*, 121.

⁷ A.A.O., 13.

⁸ RENATE WIND, *Dorothee Sölle. Rebellin und Mystikerin. Die Biografie*, Stuttgart: Kreuz Verlag 2008, 15. Durch die Theologin Marie Veit, die ihre Wurzeln in der bekennende Kirche hatte, entdeckt Sölle einen christlichen Existentialismus und ein »offenes, widerständiges, kritisches Christentum« Ebd. 37.

⁹ RENATE WIND, *Dorothee Sölle. Rebellin und Mystikerin. Die Biografie*, Stuttgart: Kreuz Verlag 2008, 37.

¹⁰ RENATE WIND, *Dorothee Sölle. Rebellin und Mystikerin. Die Biografie*, Stuttgart: Kreuz Verlag 2008, 42.

¹¹ Anders hingegen die Interpretation bei KONSTANTIN SACHER, *Dorothee Sölle auf der Spur. Annäherung an eine Ikone des Protestantismus*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2023, 32. Er übersieht Sölles Nihilismuskritik, wenn er schreibt »Sölles grundlegende Erkenntnis, die ihr Werk vom ersten bis zum letzten Satz prägt, ist genau das: Es gibt nichts. Der Tod ist alles. Die Sinnlosigkeit ist der Sinn«.

¹² DOROTHEE SÖLLE, *Stellvertretung*, 16. Zur theologiegeschichtlichen Einordnung siehe auch: HERMANN FISCHER, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Kohlhammer 2002, 158-163.

¹³ Siehe hierzu auch: ELISABETH GRÄB-SCHMIDT, *Dorothee Sölle*, 309-311.

¹⁴ DOROTHEE SÖLLE, *Stellvertretung*, 117.

¹⁵ A.a.O., 121. Siehe hierzu auch: ELISABETH JOHNSON, *Der Lebendige Gott. Eine Neuentdeckung*, übers. von Claudia D. Bergmann, Freiburg i. Br.: Herder 2016, 100ff. Sie stellt heraus, dass Sölle in kritischer Ausei-

nersetzung mit Moltmann eine nicht-sadomasochistische Deutung des erlösenden Kreuzestodes Jesu zu erarbeiten versucht.

¹⁶ DOROTHEE SÖLLE, *Stellvertretung*, 121.

¹⁷ DOROTHEE SÖLLE, *Atheistisch an Gott glauben*, 219. HARMUT VON SASS, *Atheistisch glauben: ein theologischer Essay, Fröhliche Wissenschaft. Bd. 208*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2022.

¹⁸ DOROTHEE SÖLLE, *Atheistisch an Gott glauben*, 200.

¹⁹ A.a.O., 196.

²⁰ A.A.O., 202.

²¹ A.a.O., 219.

²² Ebd.

²³ RENATE WIND, *Dorothee Sölle. Rebellin und Mystikerin. Die Biografie*, Stuttgart: Kreuz Verlag 2008, 82.

²⁴ HARMUT VON SASS, *Atheistisch glauben: ein theologischer Essay, Fröhliche Wissenschaft. Bd. 208*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2022.

²⁵ So auch in: DOROTHEE SÖLLE, *Die Sowohl-als-auch-Falle*, in: DIES., *Gesammelte Werke Bd. 10, Ein Volk ohne Vision geht zugrunde*, hrsg. von URSULA BALZ-OTTO; FULBERT STEFFENSKY, Stuttgart: Kreuz-Verlag 2009, 261-279.

²⁶ So auch das Zitat Sölles, das als Titel der Tagung vom 10.-12.11.23 in der Evangelischen Akademie in Tutzing dient: <https://www.ev-akademie-tutzing.de/veranstaltung/die-welt-nicht-akzeptieren-wie-sie-ist/> (abgerufen am 9.11.2023).

²⁷ RENATE WIND, *Dorothee Sölle. Rebellin und Mystikerin. Die Biografie*, Stuttgart: Kreuz Verlag 2008, 59; Zur Kritik siehe: MARTIN HAUG, *Das Glaubensbekenntnis von Dorothee Sölle und das Credo der Kirche, Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens. Bd. 104*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1969; Zur positiven Rezeption siehe: <https://www.dorothee-soelle.de/von-dorothee-soelle/>

²⁸ JÜRGEN MANEMANN, *Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer*, Bielefeld: transcript 2021, 25ff.

²⁹ ELISABETH GRÄB-SCHMIDT, *Dorothee Sölle*, 309-3011. Sie analysiert zutreffend: »Die Ethik gewinnt nicht, wie geläufig angenommen, für die Theologie an Bedeutung aufgrund ihrer Politischen Theologie, der Politischen Nachtgebete, oder später dem Kampf der Befreiungstheologien Lateinamerikas oder der feministischen Theologie, wie sie sie in den USA vorgefunden und weiterentwickelt hat, sondern aufgrund der christologischen Einsicht in die emanzipative Kraft der imago Dei, wie sie in Jesus Christus abgebildet ist.«

³⁰ RENATE WIND, *Dorothee Sölle*, 62.

³¹ DOROTHEE SÖLLE, *Atheistisch an Gott glauben*, 221.

³² Ebd.

³³ DOROTHEE SÖLLE, *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer zukünftigen christlichen Ethik*, 142-146.

³⁴ Vgl. die Deutung bei ELISABETH GRÄB-SCHMIDT, 311. Sie schreibt: »Für die Ethik bedeutet das, dass mit der Phantasie die deontologische

Ethik konsequentialistisch erweitert wird, indem nicht Pflicht und Gehorsam adressiert werden, sondern die Selbstwerdung des freien Menschen in der Nachfolge. Dies hat zur Konsequenz, dass sich der Gedanke des Gehorsams in den Gedanken der aktiven, freien Nachfolge verwandelt. Als solcher befreiter Gehorsam bedeutet er das Eintreten in die Verwandlung zu neuem Leben, das allererst das der Freiheit eines Selbst ist. Auch dafür steht der Begriff der Nachfolge.«

³⁵ DOROTHEE SÖLLE, *Phantasie und Gehorsam*, 181.

³⁶ A.a.O., 182.

³⁷ MIRANDA FRICKER, *Epistemische Ungerechtigkeit. Macht und die Ethik des Wissens*, übers. von ANTJE KORSMEIER; CHRISTINE BRATU, München: C.H. Beck 2023, 23-58.

³⁸ DOROTHEE SÖLLE, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, in: Dorothee Sölle, *Gesammelte Werke Bd. 1 Sprache der Freiheit*, hrsg. von Ursula Balz-Otto und Fulbert Steffensky, Stuttgart: Kreuz-Verlag 2006, 40. Siehe hierzu auch den persönlichen Essay von: KONSTANTIN SACHER, *Dorothee Sölle auf der Spur*, 93.

³⁹ CHRISTIAN ALBRECHT, *Theoriemotive. Trutz Rendtorff – Dorothee Sölle – Wolfgang Huber*, in: *Differenzierung und Integration. Fallstudien zu Präsenzen und Praktiken eines Öffentlichen Protestantismus*, hrsg. von DEMS., REINER ANSELM, Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 196, 189-198.

⁴⁰ DOROTHEE SÖLLE, *Politische Theologie*, 76; 89, 91f.

⁴¹ Ebd. 79. Siehe hierzu auch: JÜRGEN MANEMANN, *Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer*, Bielefeld 2021, 75-77.

⁴² DOROTHEE SÖLLE, *Politische Theologie*, 85.

⁴³ DOROTHEE SÖLLE, *Politische Theologie*, 41.

⁴⁴ A.a.O., 92.

⁴⁵ A.a.O., 46.

⁴⁶ A.a.O., 25.

⁴⁷ A.a.O., 93.

⁴⁸ DOROTHEE SÖLLE, *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1997, 7-34.

⁴⁹ RENATE WIND, *Dorothee Sölle. Rebellin und Mystikerin. Die Biografie*, Stuttgart: Kreuz Verlag 2008, 106.

⁵⁰ DOROTHEE SÖLLE, *Gott denken*, 17-46.

⁵¹ A.a.O., 14.

⁵² SARAH K. PINNOCK, *Holocaust, Mysticism, and Liberation after the Death of God: The Significance of Dorothee Soelle*, in: PETERSON, DANIEL J., *Resurrecting the death of God. The origins, influence and return of radical theology*, New York 2014, 83-104; DIES., *Dorothee Soelle*, in: *The Palgrave Handbook of Radical Theology* 2018, 367-380.

⁵³ GÜNTHER THOMAS, *Vertrauen und Risiko in moralischen Hoffungs-großprojekten. Skizzen zu einer realistischen Theologie der »eschatologischen Differenz«*, in: *Risiko und Vertrauen*, hrsg. von HEIKE SPRINGHART und GÜNTHER THOMAS, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017, 55-86, insbes. 68ff. Zu Sölles eigenem kritischen Resümee zur Zukunft der

Befreiungstheologie siehe: DOROTHEE SÖLLE, *Gott im Müll. Eine andere Entdeckung Lateinamerikas*, in: DIES., *Gesammelte Werke Bd. 10*, hrsg. von URSULA BALZ-OTTO; FULBERT STEFFENSKY, Stuttgart: Kreuz-Verlag 2009, 205ff.

⁵⁴ VOLKER LEPPIN, *Ruhen in Gott. Geschichte der christlichen Mystik*, München C.H. Beck 2021, 417.; vgl. PETER ZIMMERLING, *Evangelische Mystik*, Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht (2. Aufl.) 2020, 180-202.

⁵⁵ RENATE WIND, *Dorothee Sölle. Rebellin und Mystikerin. Die Biografie*, Stuttgart: Kreuz Verlag 2008, 128.

⁵⁶ DOROTHEE SÖLLE, *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, Freiburg i.Br. 2014, 15.

⁵⁷ A.a.O., 33.

⁵⁸ A.a.O., 50-83.

⁵⁹ A.a.O., 84.

⁶⁰ A.a.O., 114f.

⁶¹ A.a.O., 129-145.

⁶² A.a.O., 139-145.

⁶³ Siehe hierzu auch: LUISE SCHOTTROFF, *‘Come, Read with My Eyes,’ Dorothee Soelle’s Biblical hermeneutics of Liberation*, in *The Theology of Dorothee Soelle*, hrsg. von SARAH PINNOCK 2003, 45–47.

⁶⁴ KLAUS ASCHRICH, *Theologie »schreiben«: Dorothee Sölles Weg zu einer Mystik der Befreiung*, Berlin?: Münster, LIT 2006.

⁶⁵ DOROTHEE SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, 365.

⁶⁶ A.a.O.,

⁶⁷ DIES., *Mystik und Widerstand*, 211-215.

⁶⁸ A.a.O., 387ff.

⁶⁹ A.a.O., 369.

⁷⁰ A.a.O., 383; 371.

⁷¹ A.a.O., 384.

⁷² Vgl., KATEŘINA MAJEROVÁ *The Issue of Politicisation of Mysticism in the Theology of Dorothee Sölle*, in: *Acta Universitatis Carolinae. Theologica* 9,2 (2019), 137-148; vgl. BIN SONG, *Political Mysticism and Political Theology of Dorothee Sölle*, in: *Studies in Spirituality* 26 (2016), 331-344.

⁷³ ELIZABETH JOHNSON, *Der lebendige Gott. Eine Neuentdeckung*, übers. von CLAUDIA D. BERGMANN, Freiburg i. Br. 2016.; HERMANN FISCHER, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Kohlhammer 2002, 158-163;

⁷⁴ Siehe hierzu insbesondere den Beitrag HOLM TETENS, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart: Reclam 2015.

⁷⁵ DOROTHEE SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, 369ff.

⁷⁶ DOROTHEE SÖLLE, *Die bleibende Aktualität Simone Weills*, in: *Merkur* 33,3 (1979), 287–290; DIES., *Mystik und Widerstand*, 211-215.

⁷⁷ DOROTHEE SÖLLE, *Mystik des Todes*, Freiburg: Herder 2014, 143 . 

Andacht

Hinrich Kley-Olsen, Bildungsreferent, Betreiber der Website www.dorothee-soelle.de, Kerken

Sonntag, 12.11.2023

Im Namen Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist

Willkommen im reinen Nun, Jetzt.

Sie sind eingeladen, um ganz hier anzukommen:

- um wahrzunehmen, was Sie heute mitgebracht haben in Ihrem Leib,
- was Sie in Ihrem Kopf mithaben an Gedanken,
- was Sie in Ihrem Herzen mithaben an Gefühlen,
- um Leichtes und Schweres wahrzunehmen.
- Um nach innen zu horchen und wahrzunehmen, was ist. ...

Und dann auch wahrzunehmen, wer mit Ihnen noch da ist, hier in dieser Kapelle, in diesem Raum.

...

Und uns alle wahrzunehmen in der heilenden Gegenwart Gottes.

Nach viel Gehörtem auf dieser Tagung – und nun?

Quelle: https://www.dioezese-linz.at/dl/LrqJLJOKkQx4KJK/FPh_neu_114_12_pdf
(geringfügig für die Andacht umformuliert)

Lesung:

Die Zuschauerin (Dorothee Sölle)

*Eine alte frau am fenster
hob verstohlen den vorhang
auf die straße zu spähen
zur menschenkette
die sich gegen den krieg stellt*

*Sie mochte wohl dabei sein
die alte frau
aber es warn vier stockwerke
und sieben wohnungsparteien
man konnte sie sehen*

*Die alte frau hat angst gehabt
achtundsechzig jahre lang
hat man sie verhetzt
noch reicht der mut nicht
noch schläft ihrt zorn*

*Eines tages
geht sie weg von ihrem fenster
und kommt langsam die treppe herunter
ohne vorhang nur mit sich
ihre füße
werden auf ihr herz hören
eines tages*

Quelle: Dorothee Sölle, *zivil und ungehorsam. Gedichte*,
(c) Wolfgang Fietkau Verlag, Kleinmachnow, S.114

Und wir? Zögern wir noch oder handeln wir schon, wie es uns gelehrt ist?

»Seid aber Täter des Wortes und nicht allein Hörer, die sich selbst betrügen« (Jak. 1,22).

Zu viel gefordert heute morgen dadurch? Störend sogar?

Anfang Oktober auf einer Tagung wie dieser zum 30. Todestag von Helmut Gollwitzer wurde er zitiert:

»Biblische Texte sind Texte, die uns stören wollen.«

Lassen wir uns gerne stören?

Störungen haben Vorrang und sie können heilsam sein:

Manchmal am Tag
höre ich ein Wort –
und es öffnet mir die Augen, die Augen meines Herzens.
Dann schließe ich meine Ohren und höre in mich hinein:
Was will das Wort von mir?
Dann schließe ich die Augen; gewinne Abstand zu dem, was um mich herum ist,
und schaue auf die Bilder, die das Wort in mir auslöst.
Dann schließe ich meinen Mund und bedenke still, was dieses Wort für mich bedeutet.
Heute – in meinem Leben.

Quelle: <https://docplayer.org/80304100-Andachten-im-kirchenvorstand.html>

Für Helmut Gollwitzer ist Nicht-Handeln vergleichbar mit dem Tod Gottes:

»Der Tod Gottes realisiert sich, wenn das Hören von Gott folgenlos bleibt. Dann ist die Gemeinschaft beim Abendmahl vollkommen sinnlos.«

Dorothee Sölle liebte vor allem ein Lied, in dem das Aufgehobensein in und die Kraft durch Gott verbunden ist mit unser als den Händen Gottes: Gott hat ja keine anderen als die unseren:

Gott gab uns Atem, damit **wir** leben.
Er gab uns Augen, dass **wir** uns sehn.
Gott hat **uns** diese Erde gegeben,
dass **wir** auf ihr die Zeit bestehn.
Gott hat **uns** diese Erde gegeben,
dass **wir** auf ihr die Zeit bestehn.

2. Gott gab **uns** Ohren, damit **wir** hören.
Er gab **uns** Worte, dass **wir** verstehn.
Gott will nicht diese Erde zerstören.
Er schuf sie gut, er schuf sie schön.
Gott will nicht diese Erde zerstören.
Er schuf sie gut, er schuf sie schön.

3. Gott gab **uns** Hände, damit **wir** handeln.
Er gab **uns** Füße, dass **wir** fest stehn.
Gott will mit uns die Erde verwandeln.
Wir können neu ins Leben gehn.
Gott will mit uns die Erde verwandeln.
Wir können neu ins Leben gehn.

Singen wir nun auch dieses Lied

»Gott gab uns Atem«

»Hände, die zum Beten ruhn, die macht Gott stark zur Tat.«

In diesem Sinne der Worte von Jochen Klepper lässt uns beten mit Worten von Dorothee Sölle:

Gott lass uns jeden tag dein licht erblicken
lass uns nicht weglaufen vor deinem licht
und nur den verkehr das büro und das fernsehen
sehen
gib uns augen für dein licht am morgen
für dein licht im november
für dein licht in den augen einer katze

Gott lass uns jeden tag dein licht anschauen
lass uns nicht deine welt benutzen
wie touristen eine landschaft als fotoobjekt
wie schnellfahrer eine autobahn
wie männer oft eine frau benutzen
ehr uns dich in allen dingen zu lieben
auch in denen die wir nicht benutzen können

Gott lass uns jeden tag auch heute dein licht sehen
lass uns nicht uns selbst verzwecken
und nur das notwendige das ernste tun
spiel mit uns gott und lass uns mit dir spielen
wie der wind auf dem wasser spielt im licht
wie das staunen und die neugier
auf dem gesicht des neunjährigen spielen
und die frühlingsblüten am straßenrand
zusammengekehrt vom wind
gott lass uns jeden tag auch heute dein licht sehen
in einer kleinen pfütze am weg

Gott lass uns jeden tag deine stimme hören
wie sie uns ruft es werde
komm heraus aus der arche
imm dein bett und geh
siehe ich stehe vor der tür
lass uns keinen tag in unserem leben
nur trivial funktionieren
keinen tag in unserem leben sein
ohne deine leuchtende stimme
ohne dein drängendes licht

Quelle: Dorothee Sölle, Loben ohne lügen. Gedichte, (c) Wolfgang Fietkau Verlag, Kleinmachnow, S.108

Gehen Sie, gehen wir nun in diesen neuen Tag und nach dieser Tagung gestärkt in ihre/unsere Alltagswelt mit einem Franziskanischen Segen:

Möge Gott dich segnen mit Unbehagen
über billige Antworten, Halbwahrheiten und oberflächliche Beziehungen, sodass du in der Tiefe deines Herzens lebst.

Mögen Gott dich segnen mit Zorn...
über Ungerechtigkeit, Unterdrückung und die Ausnutzung von Menschen, so dass du dich einsetzt für Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Möge Gott dich segnen mit Tränen...
vergossen für die, welche an Schmerzen, Zurückweisung, Hunger und Krieg leiden, so dass du deine Hände ausstreckst, um sie zu trösten und ihren Schmerz in Freude zu verwandel.

Und möge Gott dich segnen mit genug Torheit.
Damit du glaubst, das du in der Welt einen Unterschied machen kannst, von dem die anderen sagen, es sei unmöglich.

Quelle: <https://www.e-periodica.ch/cntmng?pid=new-001:2006:100::498>

Amen



Autorinnen und Autoren

Dr. Ursula Baltz-Otto, Theologin, Oberstudienrätin i.R., Mitherausgeberin der Werkausgabe von Dorothee Sölle, Mainz

Prof. Dr. Philipp David, Universitätsprofessor für Systematische Theologie und Ethik im Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften an der Justus-Liebig-Universität Gießen

Dr. Raphael Döhn, Lehrbeauftragter im Institut für Evangelische Theologie, Fachgebiet Systematische Theologie, an der Universität Kassel

Dr. theol. Katja Dubiski, Dipl. Psych., Wiss. Angestellte am Institut für Religion und Gesellschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Prof. Dr. Elisabeth Hartlieb, Pfarrerin, Landeskirchliche Beauftragte für die Seelsorge an Ausländern, Ausländern, Flüchtlingen und für das christlich-islamische Gespräch, Karlsruhe

Hinrich Kley-Olsen, Bildungsreferent, Betreiber der Website www.dorothee-soelle.de, Kerken

Pfarrerin Dr. Katrin König, Studienleiterin am Theologischen Studienhauses Heidelberg, Evangelisches Studienseminar Morata-Haus, Heidelberg

Dr. Konstantin Sacher, Theologe und Schriftsteller, Redakteur beim evangelischen Magazin Chrismon, Frankfurt am Main

Martin Sölle, Buchhändler, Köln

Prof. Dr. Uta Schmidt, Professur für Feministische Theologie und Gender Studies an der Augustana Hochschule Neuendettelsau

Anne Schneider, Religions- und Mathematik-Lehrerin i.R., Essen

Dr. h.c. Nikolaus Schneider, Präses i.R. der Evangelischen Kirche im Rheinland, ehem. Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Essen 

Jahrgang 2024

1-2/24 – **Rüstungsexportbericht 2023** (Vorgelegt von der Fachgruppe Rüstungsexporte der Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE) am 12. Dezember 2023 in Berlin) – 72 Seiten / 6,10 €

3/24 – **Synodentagung (2): Texte zur Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)** (Ulm, 12. bis 14. November 2023) / Rücktrittserklärung von Präses Dr. h.c. Annette Kurschus (Bielefeld, 20. November 2023) – 36 Seiten / 4,30 €

4-5/24 – **Zwischen Paternalismus und Partizipation – Sinti* und Roma* in Geschichte und Gegenwart kirchlicher Sozialarbeit** (Fachtagung des Netzwerks Sinti Roma Kirchen, Nürnberg, 24. bis 25. November 2023) – 76 Seiten / 6,10 €

6/24 – **Kirchengemeinschaft auf dem Weg** (Abschlussdokument zu dem Lehrgespräch zwischen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland – Baptisten (BEFG) in den Jahren 2017-2023) – 48 Seiten / 4,80 €

7/24 – **Synodentagung (3): Texte zur Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)** (12. bis 14. November (Ulm) und 5. Dezember (digital) 2023) – 60 Seiten / 5,30 €

8/24 – **Kirche. Politik. Medien. Relevanzverluste und Bedeutungsgewinne** (Beiträge zu einer Tagung der Evangelischen Akademie Thüringen vom 15. bis 16. September 2023) – 44 Seiten / 4,80 €

9/24 – **Holocaust-Gedenktag / Kirchentags-Sonntag:** Predigt von DEKT-Präsidentin Anja Siegesmund, Hannover, 2. Februar 2024 / **Ökumenischer Tag der Schöpfung:** Prof. Dr. Wolfgang Lucht
24 Seiten / 3,60 €

10-11/24 – **Christlicher Antisemitismus: Ursachen – Einsichten – Konsequenzen** (Tagung der Evangelischen Tutzing, 23. bis 25. Oktober 2023)
88 Seiten / 6,80 €

12/24 – **One Body, One Spirit, One Hope/ Ein Körper, Ein Geist, Eine Hoffnung** (13. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB), Krakau, 13. bis 19. September 2023 – 68 Seiten / 5,60 €

13/24 – **Ökumenischer Lagebericht 2023 des Konfessionskundlichen Instituts** (Kollegium des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Arbeitswerk der EKD, Bensheim) – 64 Seiten / 5,60 €

14/24 – **16. LutherKonferenz der Internationalen Martin Luther Stiftung und Verleihung der LutherRose**, Lutherstadt Wittenberg, 11. November 2023 – 40 Seiten / 4,30 €

15/24 – **Inventur. Schulbücher jüdisch-christlich bedenken** (Tagung Berlin, 13. bis 14. November 2023)
56 Seiten / 5,30 €

16-17/24 – **Die Welt nicht akzeptieren, wie sie ist – Dorothee Sölle zum 20. Todestag** (Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing, 10. – 12. November 2023)
88 Seiten / 6,80 €

Der Informationsdienst **epd**-Dokumentation (ISSN 1619-5809) kann im Abonnement oder einzeln bezogen werden. Pro Jahr erscheinen mindestens 50 Ausgaben.

Bestellungen:
GEP gGmbH Leserservice
Postfach 1154
23600 Bad Schwartau
Tel.: 0451 4906-830
Fax: 0451 4906-950
E-Mail: gep-leserservice@medienexpert.com
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monatlich 36,00 € inkl. Versand (mit Zugang zum digitalen Archiv: 41,90 €). E-Mail-Bezug im PDF-Format 33,25 €. Die Preise für Einzelbestellungen sind nach Umfang der Ausgabe und nach Anzahl der Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den Preis eines Einzelexemplars; dazu kommt pro Auftrag eine Versandkostenpauschale (inkl. Porto) von 2,50 €.

epd-Dokumentation wird auf chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt.